

María Linares

**KÜNSTLERISCHE
FORSCHUNG
ZUR UTOPIE
EINER VORURTEILSFREIEN
GESELLSCHAFT**

Biatopien dekonstruieren

[transcript] Image

María Linares

Künstlerische Forschung zur Utopie einer vorurteilsfreien Gesellschaft

Die vorliegende Publikation basiert auf der im Ph.D.-Studiengang Freie Kunst an der Bauhaus Universität Weimar eingereichten Dissertation von María Linares. Diese wurde im März 2022 im Rahmen der Ausstellung *MORE PLANETS LESS PAIN. Konstellationen künstlerischer Forschung* an der Kunsthalle Erfurt verteidigt.

Gefördert durch

Bauhaus-Universität Weimar

Publikationsfonds

Gefördert aus Mitteln des Open-Access-Publikationsfonds der Bauhaus-Universität Weimar und vom Thüringer Ministerium für Wirtschaft, Wissenschaft und Digitale Gesellschaft (TMWWDG)

Bauhaus-Universität Weimar

Open-Access-Publikationsfonds

Die Künstlerin María Linares, geb. in Bogotá, Kolumbien, lebt und arbeitet in Berlin. Sie promovierte mit einem medienübergreifenden Ansatz im Fachbereich Freie Kunst an der Bauhaus-Universität Weimar. Ihre Arbeitsfelder sind Kunst im öffentlichen Raum und partizipatorische Kunstaktionen. Forschungsschwerpunkte ihrer künstlerisch forschenden Praxis sind Rassismus, Diskriminierung, Diversität und Identität.

María Linares

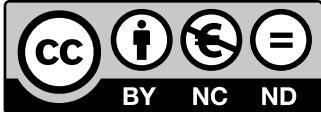
**KÜNSTLERISCHE FORSCHUNG
ZUR UTOPIE EINER VORURTEILSFREIEN GESELLSCHAFT**

Biatopien dekonstruieren

[transcript]

Biografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2025 im transcript Verlag, Bielefeld

© **María Linares**

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Grafische Gestaltung: www.agencemademoiselle.com

Umschlagabbildung: Angélica Chio/María Linares

Lektorat: Dr. Rüdiger Loeffelmeier

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839475676>

Print-ISBN: 978-3-8376-7567-2

PDF-ISBN: 978-3-8394-7567-6

Buchreihen-ISSN: 2365-1806

Buchreihen-eISSN: 2702-9557

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	11
Fragestellung	12
Künstlerische Forschung zur Utopie einer vorurteilsfreien Gesellschaft: Ein Begehren	14
VIDEO PORTRAITS	
UND DIE FRAGE NACH METHODEN	23
1. Die Anfangsbuchstaben-Methoden	25
1.1 Die BZZV-Methode Befragung – Zusammenstellung – Zuspitzung – Verkörperung	26
<i>Rassismus und ‚Nation‘ – Der Rassismus-Begriff.</i> <i>Ein Exkurs.</i>	35
1.2 Weitere Anfangsbuchstaben-Methoden	40
1.3 Anfangsbuchstaben-Methoden und die Methoden künstlerischer Forschung	45
RE-ENACTING OFFENCES	57
1. Der Anti-Bias-Ansatz	58
2. Thematische Übung	59
3. Eine heterotopische Untersuchung	61
3.1 Der heterotopische Raum	61
3.2 Die Räume der Aufnahmen	61
3.3 Utopische Vorstellungen auf einem Schiff	79
4. Der niedragschwellige, alltägliche Raum eines Einkaufszentrums	79
5. Biatopien	85
5.1 Die Klimatheorien aus dem 18. Jahrhundert	86
<i>Die Klimatheorien aus dem 18. Jahrhundert in Europa</i>	86
<i>Die Klimatheorien des 18. Jahrhunderts in den Kolonien – Verzahnung von Rassismus und Klassismus</i>	92
<i>„Humanæ“</i>	99
<i>„Blanco Porcelana“</i>	101

5.2 Von „Biomacht“ zu Biatopien	105
<i>Biatopien als soziale Räume</i>	108
<i>Biatopien als globalisierter ‚interner Kolonialismus‘</i>	113
 SCHWARZFAHRER*IN	129
1. Schwarzfahren und BIPOC	132
2. Reproduktion als Wiederholung der Verletzung?	134
2.1 Zur Verantwortung	135
2.2 Exkurs: Zur Frage nach dem Beteiligungsgrad in der Kunst ...	144
2.3 Die doppelte Denkbewegung des „Racial Turns“	151
3. Die Macht der Sprache: Farbensymbolik/„Andere“ Kontexte	153
<i>Le noir c'est la couleur de tous les jours</i>	154
<i>„El Negro está de moda“</i>	155
4. Resignifizierung und Ermächtigung	157
<i>„Things You Can Tell Just By Looking At Him“</i>	159
4.1 Geschwärzt werden	166
4.2 Kunst als ‚Instrument‘?	173
5. Grenzen und Risiken der Resignifizierung als Strategie des Widerstandes	177
 RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE	
[Lasst uns den 12. Oktober umbenennen]	
Ein dekonstruierender Angriff	191
1. Zur Genealogie des Namens eines Feiertags und zur Notwendigkeit einer Umbenennung	192
1.1 Día de la ‚Raza‘ y la Hispanidad	193
<i>„América“</i>	200
<i>„Réplica“</i>	203
1.2 Biatopien aus genetischer Sicht	211
1.3 Verzicht auf den rassistischen Begriff ‚Rasse‘ in Gesetzen und politischen Texten zu Menschenrechten	218
2. Zur Findung einer tragfähigen, neuen Bezeichnung	231
2.1 Dekoloniale Aporien	236
<i>Interkulturalität, Diversität</i>	239
<i>Hybridität, ‚Mestizaje‘</i>	248
2.2 Das Ende des Anthropozäns – ein Paradigmenwechsel	259
<i>Ch'ixi: Weder Vermischung/Verschmelzung noch Nachahmung</i>	259
<i>Abya Yala-Tag</i>	261
<i>Eine zukunftsfähige Umbenennung.</i>	265
<i>Aus dem Projekt-Logbuch</i>	268

Über die eigene Situierung – Ausblick	277
Gesetzesentwurf:	
Umbenennung des 12. Oktobers	299
Literaturverzeichnis	301
Werkverzeichnis	313
Bildnachweise	315
Danksagung	317



Ich bin Schwarz.
Ich bin ein ,N*... '.

VIDEO PORTRAITS

Video still

Videoloop, 13 min, 2008

EINLEITUNG

„Wir können von einer utopischen Disposition, einem utopischen Impuls oder einer utopischen Mentalität sprechen, von denen die klassische Utopie nur eine Manifestation ist. Dieser Impuls ist in der menschlichen Fähigkeit und dem Bedürfnis nach Fantasie begründet, der ständigen bewussten und unbewussten Neuordnung der Realität und des eigenen Platzes darin. Es ist der Versuch, eine Umgebung zu schaffen, in der man sich wirklich wohlfühlt [...] die Phantasie scheint eine Konstante in jeder denkbaren Gesellschaft zu sein.“¹ – Vincent Geoghegan (Geoghegan 2008, 17)

In einem kurzen Videoclip stellt sich ein Mann vor und erzählt von seinem Leben. Die Kamera, um 90° gedreht, nimmt ihn im klassischen Portraitformat auf, Frontalansicht und Schulterstück, wie das Portraitformat in Malerei und Fotografie. „Hallo. Ich bin Schwarz.² Ich bin ein ‚N*‘...“, fängt die Erzählung an. Der portraitierte Mann erzählt von seiner Arbeit in einer Cocktailbar, von den Touristinnen, die aufgrund seiner körperlichen Eigenschaften auf ihn stehen, von seinen Freizeitbeschäftigungen und von seinen Träumen, eine Touristin zu heiraten, um mit ihr nach Europa gehen zu können und dort nur noch ein paar Rastazöpfe am Tag zu flechten.

Der Mann verkörpert in seiner Vorstellung viele negative Eigenschaften, die ihm aufgrund seines Aussehens als Vor-Urteil zugeschrieben werden und bedient

1 Der Originaltext auf Englisch lautet: „We can speak of a utopian disposition, a utopian impulse or mentality, of which the classic utopia is but one manifestation. This impulse is grounded in the human capacity, and need, for fantasy; the perpetual conscious and unconscious rearranging of reality and one’s place in it. It is he attempt to create an environment in which one is truly at ease... fantasy would seem to be a constant in any conceivable society.“

2 Die Schreibweise Schwarz (großgeschrieben) deutet darauf hin, dass mit dem Wort ‚Schwarz‘ keine spezifische Hautfarbe, sondern die Selbstbezeichnung von Menschen afrikanischer und afro-diasporischer Herkunft gemeint ist. Das großgeschriebene Wort betont eine sozio-politische und emanzipatorische Positionierung. Der Begriff weiß (kursiv geschrieben) entspricht ebenfalls keiner biologischen Begrifflichkeit, sondern einem sozialen und politischen Konstrukt. Die Schreibweise markiert eine kritische Reflexion.

3 Der Darsteller benutzt das ‚N*‘-Wort als Selbstbezeichnung. Eine Infragestellung durch die Schreibweise ist erforderlich. Weitere Begriffe, die ebenfalls von mir hinterfragt werden, werden auch mit einfachen Anführungszeichen gekennzeichnet.

damit sämtliche Klischees über Schwarze Afrikaner. Es reihen sich weitere Clips, weitere Vorstellungen an. Eine junge Kolumbianerin erzählt von ihrer Arbeit als Drogenkurierin, ein Bauarbeiter aus Polen berichtet davon, wie er geklaute Autos aus Deutschland über die Grenze brachte, als sein Führerschein noch nicht wegen Alkoholkonsum am Steuer entzogen worden war. Vladimir, ein aus Russland stammender Seemann, trinkt die ganze Zeit Wodka. Die amerikahassende Iranerin, die sich vor dem Tod in Flammen fürchtende Inderin, die immer nach der Mode gekleidete Italienerin... Es handelt sich bei dem aus kurzen Clips bestehenden Kunstprojekt VIDEO PORTRAITS um eine Inszenierung, die verbreitete Vorurteile zuspitzt und hinterfragt. Im Vorfeld wurden Vorurteile und Klischees gegenüber verschiedenen Nationalitäten in einer Straßenbefragung gesammelt und auf dieser Basis Scripts für die Rollen der VIDEO PORTRAITS entwickelt.

Fragestellung

In meiner künstlerischen Forschung untersuche ich anhand von diesem und ähnlichen Kunstprojekten sowie parallel dazu unternommenen wissenschaftlichen Erhebungen diskriminierende und hierarchisierende Kategorisierungen von Menschen nach Klischees und Stereotypen, die sich aus vermeintlichen ‚Rassenunterschieden‘ als Fortsetzung kolonialer Strukturen ergeben. Aus der Wechselwirkung zwischen künstlerischer Praxis und theoretischem Verständnis entstehen Videoinstallationen, Kunstaktionen im öffentlichen Raum und medienübergreifende Kunstprojekte sowie in diesem Zusammenhang schriftlich festgehaltene Untersuchungen. Forschungsgegenstand ist der diskriminierende Umgang von Menschen untereinander in unserer heutigen Gesellschaft, in der koloniale Kontinuitäten den Alltag begleiten und deren hierarchisierende Tendenzen sich seit 1492 über Jahrhunderte fest etablierten und jetzt (zum großen Teil unreflektiert) handelnde Akteur*innen⁴ einer globalen Welt ausmachen.

Nach 1492, dem Jahr, in dem Christoph Kolumbus den Seeweg über den Westen nach Indien erschließen wollte und auf karibische Inseln stieß, besetzten europäische Mächte weitläufige Territorien zuerst in Übersee auf dem amerikanischen Kontinent, später aber auch in Afrika, Asien und Australien, und

4 Ich verwende den Stern (Asterisk aus der Computeranwendung für Platzhalter) als gendersensible Schreibung in Anerkennung der Geschlechtervielfalt. Der Genderstern schließt alle Geschlechtsidentitäten ein. Nur in Ausnahmefällen schreibe ich bewusst im generischen Maskulinum, um die Verbindung männlicher Akteure mit dem formulierten Rassismus zu betonen. Diese Stellen werden im Text markiert, beispielsweise im vierten Kapitel bei der Aussage, dass nach 1492 zahlreiche Anthropologen, Naturforscher und Philosophen die Erdbevölkerung in Millionen von ‚Rassen‘ zu klassifizieren versuchten, um ihre Privilegien und Machtverhältnisse zu rechtfertigen.

unterwarfen die dort lebenden Menschen, um Kolonialreiche zu bilden und ihrer territorialen Expansionsgier freien Lauf zu lassen. Der Anfang der europäischen Expansion, die als Kolonialismus bekannt ist, wird somit global betrachtet auf das Jahr 1492 festgelegt. Der europäische Kolonialismus kann aber auch aus den unterschiedlichen Perspektiven mit verschiedenen Zeitepochen assoziiert werden. In Deutschland verbindet man beispielsweise Kolonialismus in erster Linie mit dem 19. Jahrhundert – die Zeit, in der Deutschland an der kolonialen Aufteilung Afrikas teilnahm.⁵ Aber schon lange davor hatten Spanien, Portugal und weitere europäische Mächte weltweit Kolonialreiche gebildet. Ich komme aus Kolumbien, einer ehemaligen spanischen Kolonie, die bereits Anfang des 19. Jahrhunderts die Unabhängigkeit nach etwa 300 Jahren Kolonialherrschaft erlangte, so dass ich Kolonialismus nicht in erster Linie mit dem 19. Jahrhundert in Verbindung setze. Entsprechend interessiert mich auch die Frage nach dem Ende des Kolonialismus.

Unterschiedliche Studien befassen sich mit der Ära nach dem Kolonialismus und beziehen sich schon seit den ersten Unabhängigkeitserklärungen (im Jahr 1776 z.B. die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten oder 1804 die Unabhängigkeitserklärung Haitis) auf eine Zeit nach der eigentlichen Kolonialzeit. Kolumbien erlangte 1819 endgültig die Unabhängigkeit, so dass ich im Prinzip, zumindest mein Herkunftsland betreffend, von einer Ära nach der Kolonialzeit bereits ab diesem Jahr (wohlgemerkt Anfang des 19. Jahrhunderts) sprechen könnte. Für viele gilt das Ende des Zweiten Weltkriegs im Jahr 1945 mit der Gründung der Vereinten Nationen als internationaler Regierungsorganisation und mit einem Konzept gleichwertiger Nationen weltweit als Scheidepunkt. Doch die Kolonialzeit setzt sich, auch darum geht es in dieser Arbeit, nicht nur im Politischen und Wirtschaftlichen fort, beispielsweise durch die europäische Grenz- und Asylpolitik oder durch die Ausbeutung von Rohstoffen in den ehemaligen Kolonien, sondern insbesondere durch die Fortsetzung einer Weltanschauung, in der Menschen nach ‚Rassen‘ kategorisiert und hierarchisiert werden. Auch in den ehemaligen Kolonien setzt sich Kolonialismus als *internes* Phänomen fort, worauf ich insbesondere im vierten Kapitel eingehe. Der Eintritt in eine Ära, die eine neue Bezeichnung bekommen könnte (z.B. als Postkolonialismus), entspräche der tatsächlichen Überwindung dieser kategorisierenden Weltanschauung, nicht nur in einem theoretischen Diskurs, sondern – und gerade – im kollektiven, allgemeinen Weltbild und in der Alltagspraxis.

Meine zentrale Forschungsfrage lautet dementsprechend: Wie können wir mit Hilfe der Kunst die noch latenten Auswirkungen der in der Kolonialzeit erfindenen Rassentheorie ermitteln und prüfen bzw. zur Reflexion über ihre Er-

5 In Berlin hat 1884/85 die Westafrika-Konferenz stattgefunden, in der die europäischen Kolonialmächte große Teile des afrikanischen Kontinents unter sich aufteilten und die Deutschen Kolonien definiert wurden (Sow 2008, 85).

scheinungsformen und Auswirkungen im Alltag einladen? Darüber hinaus und noch bedeutsamer stellt sich für mich die Frage: Wie kann Kunst/künstlerische Praxis als Instrument gesellschaftlicher Transformation und Wertevermittlung zur Gestaltung einer Gesellschaft beitragen, die rassistische Kategorisierungen im kollektiven Bewusstsein überwindet und sich nicht mehr durch Ausgrenzung definiert?

Der Versuch, die Fragestellung in ihrer Gesamtheit zu beantworten, ist sicherlich gewagt. Sie ist einerseits sehr umfassend, andererseits beherbergt sie einen sowohl emotionalen als auch moralischen Anspruch, der die wissenschaftlichen Grundlagen zu verrücken scheint. Ich tanze auf der Basis von kleinen, konkreten Kunstprojekten um die Fragestellung herum und habe sie dabei an der Hand, so dass im Grunde genommen die Forschungsfrage offen und stetig bearbeitungsbedürftig bleibt. Ich sehe sie als einen Leitfaden, der während des Prozesses spezifisch und für jedes Kunstprojekt neu formuliert werden kann und soll.

Künstlerische Forschung zur Utopie einer vorurteilsfreien Gesellschaft: Ein Begehren

Den Titel meiner Dissertation *Künstlerische Forschung zur Utopie einer vorurteilsfreien Gesellschaft* habe ich aus dem Anti-Bias-Ansatz hergeleitet. Der Anti-Bias-Ansatz strebt keine vorurteilsfreie Gesellschaft an, weil sie als eine Utopie gesehen wird, sondern zielt vielmehr darauf, eine vorurteilsbewusste Gesellschaft zu fördern, in der alle Menschen für ihre eigenen Vorurteile und für die damit verbundene Diskriminierung sensibilisiert werden. Die Existenz einer vorurteilsfreien Gesellschaft entspricht dem Ansatz nach einer Utopie, d.h. dem unerfüllbaren Wunsch bzw. der nicht-vollziehbaren Vision einer vollkommenen Gesellschaft ohne Vorurteile. Sie entspricht keinem tatsächlichen Ort, entsteht in unseren Köpfen und findet lediglich Platz in unseren Worten, Erzählungen, Träumen oder Herzen. Anstrebenswert (als erfüllbarer Wunsch und tatsächlich vollziehbare Vision) ist dem Anti-Bias-Ansatz nach nur eine vorurteilsbewusste Sensibilisierung (Ansari 2003, 8). Aber ist eine vorurteilsfreie Gesellschaft wirklich eine Utopie und was bedeutet ihre Einschätzung als utopisch für uns?

Das Wort „Utopie“ wurde zum ersten Mal von Thomas Morus in dem Titel seines Werkes *Vom besten Zustand des Staates oder von der neuen Insel Utopia* benutzt, das 1516 erschien. Der aus der altgriechischen Sprache stammende Begriff ist absichtlich mehrdeutig, schreibt in ihrer Studie *The Concept of Utopia* die 1949 in London geborene, englische Soziologin Ruth Levitas. Einerseits kommt das Wort aus Eutopie, aus εὖ- (eu- „gut“) und τόπος (tópos „Ort“). Andererseits aus Outopie, οὐ- (ou- „nicht-“) und τόπος (tópos „Ort“). Eine Utopie ist also ein guter Ort und

gleichwohl ein *Nicht-Ort* (Levitas 1990, 2). Levitas nach sei das Wort durch seine Mehrdeutigkeit ein Witz – wie zahlreiche Namen in Morus' Werk. Er beschreibt in *Vom besten Zustand des Staates oder von der neuen Insel Utopia* den Zustand einer idealen Gesellschaft und richtet damit einen kritischen Blick auf den vorgegebenen, nicht idealen Zustand seiner Gegenwart. Eine Utopie versteht sich aus diesem Grund seit Morus' Werk als eine Vision, in der Menschen ein ideales („gutes“, aber auch „nicht existierendes“) Gesellschaftssystem praktizieren. Somit hat jede utopische Vorstellung einen gesellschaftskritischen Charakter, denn entweder wird die Möglichkeit einer besseren Gesellschaft erfasst oder bestehende Ansätze werden „zum Besseren“ gedanklich weitergeführt.

Der Anti-Bias-Ansatz geht dementsprechend davon aus, dass – formuliert nach dem Foucaultschen Verständnis von Raum – die zwischenmenschlichen Relationen, die einen Raum definieren, niemals frei von Vorurteilen sein können. Das heißt aber auch, dass ein absolut vorurteilsfreier Raum bzw. Ort sich als *utopisch* erweist, als *Nicht-Ort*.

Meine künstlerische Forschung stellt keine Utopie an sich dar, weder in der künstlerischen Praxis noch in den theoretischen Untersuchungen. Es geht nicht um diesen „guten“ *Nicht-Ort*, dessen Unmöglichkeit in der allgegenwärtigen Präsenz von Vorurteilen in unseren interpersonellen Beziehungen ruht. Sie beinhaltet jedoch Kommentare und Gedankenspiele *zur* Utopie einer vorurteilsfreien Gesellschaft. Ausgehend von der Auffassung, dass Utopien einen gesellschaftskritischen Charakter enthalten, weil die perfekten Zustände einer Utopie die Imperfektion existierender Orte aufdecken, interessiert mich der Rückwärtsweg im Gedankengang: Wenn Utopien einen gesellschaftskritischen Charakter aufweisen, muss der Umkehrschluss auch möglich sein. Das heißt, dass ein gesellschaftskritisches Statement (Text, Musikstück, Kunstwerk...) gleichzeitig der Ausdruck einer utopischen Vorstellung ist, in der die denunzierten Umstände nicht (oder nicht mehr) vorhanden sind. Mit anderen Worten: Jedes gesellschaftskritische Statement wird durch eine *utopische* Vorstellung, so undefiniert sie auch immer sein mag, überhaupt erst denkbar und gerade im Namen einer *utopischen* Vorstellung kritisch.

Könnte man hier von einer Funktion von Utopien als Möglichkeit sprechen, existierende Orte/Räume auf denkbare Räume (utopische Vorstellungen) hin zu öffnen und evtl. sogar zielorientierend zu richten?

Der Begriff *vorurteilsfrei* wird hier spezifisch in Bezug auf das herrschende rassistische und diskriminierende Menschenverständnis aktueller kolonialen Kontinuitäten thematisiert. Es handelt sich um die Frage nach Differenzierung der Strukturen von Rassismus mit dem Bewusstsein, dass wir alle rassistisch sind, weil die Sozialisierungsprozesse, denen wir unterworfen werden, in rassistischen Gefügen erfolgen, wenn auch nicht alle bewusst und entschieden. Gerade dieser feine Unterschied spiegelt sich in Begriffen wie *vorurteilsfrei* oder *vorurteilsbe-*

wusst wider, zwei Termini, die eben auf das Erkennen und Verlernen von Rassismus anspielen und somit auf die Ansprüche der vorliegenden Untersuchung.

Somit stellt sich die Frage, ob utopische Orte durch die ihnen inhärent zugewiesene Vollkommenheit eine soziale Funktion erfüllen. Ruth Levitas geht in ihrer Studie den unterschiedlichen Variationen in der Form des Ausdrucks „Utopie“ nach, die sich aus der Perspektive einer Reihe von verschiedenen Disziplinen betrachten lassen, und analysiert die mögliche Funktion von Utopien als Motivation, die Welt zu einer besseren zu verändern. Bei ihrer Erforschung bestehender Definitionen von *Utopie* berücksichtigt Levitas drei Aspekte: Inhalt, Form und Funktion. Den Inhalt betreffend gebe es die weit verbreitete Annahme, so Ruth Levitas, dass „Utopie“ ein Abbild der guten Gesellschaft sein sollte. Inhaltliche Definitionen seien in der Regel bewertend und normativ und spezifizieren einerseits, was die gute Gesellschaft wäre, und andererseits, ob diese Vorstellung tatsächlich eine gute Gesellschaft wäre. Einige wollen die umgangssprachliche Bedeutung, nach der die Verwendung des Adjektivs *utopisch* als wohlmeinende Träumerei gelte, umkehren und behaupten, dass Utopien – oder zumindest wichtige Utopien – gar nicht unmöglich seien, sondern ihre Bedeutung aus der Tatsache ableiten, dass sie realistisch seien. Zu dieser Behauptung gehöre es anzuerkennen, dass unsere Vorstellungen von dem, was realistisch ist, sozial strukturiert seien. Aber unrealistische Bilder der guten Gesellschaft erregen weniger unsere Aufmerksamkeit und bekommen weniger Wert beigemessen als realistische, ergänzt Levitas. In Bezug auf die Form könne man versuchen, eine Utopie formal deskriptiv zu definieren, z.B. indem man sie als gute Gesellschaft beschreibe, abgesehen von der Frage nach der Realisierbarkeit. Auch die Gleichsetzung von „Utopie“ mit einem idealen Commonwealth sei ein weiteres Beispiel. Ferner werde auch argumentiert, dass „Utopie“ ein literarisches Genre sei, aber Darstellungen der guten Gesellschaft hätten nicht unbedingt die Form von literarischen Fiktionen. Und „Utopie“ könne ebenfalls in Bezug auf ihre Funktion definiert werden. Den Fokus auf die Funktion von Utopien für ihre Definition zu setzen bedeute, setzt Levitas fort, sich vom umgangssprachlichen Gebrauch als wohlmeinende Träumerei zu lösen, denn dieser sage nichts darüber aus, wofür eine Utopie da sei, sondern impliziere, dass sie nutzlos sei. Aber auch wenn Utopien nicht als realisierbar angesehen werden, stelle sich die Frage nach ihrem Ziel. „Wozu ist die Utopie da?“ und „Was würden wir ohne sie tun?“ (Levitas 1990, 3-5).

Levitas zeigt in einer umfangreichen Analyse, dass alle Definitionen von „Utopie“ in Bezug auf Form, Funktion oder Inhalt problematisch sind, indem sie dem, was eigentlich als *utopisch* angesehen werden kann, Grenzen setzen. Außerdem gebe es innerhalb der Utopieforschung keinen Konsens über die Bedeutung des Begriffs „Utopie“ und damit auch keine Einigkeit über den Gegenstand der Analyse (Levitas 1990, 178). Sie nimmt sich dann vor, ein Konzept von „Utopie“ zu

etablieren, das diese verschiedenen Ansätze enthält und bei unterschiedlichen Inhalten, Formen und Funktionen konstant bleibt.

Einer der Gründe, warum Menschen mit unterschiedlichen Definitionen von Utopie arbeiten, sei, dass sie unterschiedliche Fragen stellen, so dass eine umfangreiche Definition eine Vielzahl von Ansätzen und Fragen umfassen müsste, die diesem multidimensionalen Ansatz, der an sich schon fruchtbar sei, Rechnung trage. Dadurch bleiben die Grenzen notwendigerweise unscharf, was zwar problematisch sein könne, aber bei Weitem weniger als die Probleme, die sich aus restriktiveren Definitionen ergeben, so Levitas. Für sie ist das Wesen der Utopie das Begehren – das Begehren nach einer besseren Seins- und Lebensweise.⁶ Levitas stellt fest, dass wir sagen können, alle Utopien hätten etwas gemeinsam – ohne Ansprüche auf Universalität⁷ oder die Existenz einer grundlegenden utopischen Neigung zu erheben. Wenn ein solches Begehren geäußert werde, werde es nicht nur inhaltlich stark variieren, es könne auch in verschiedenen Formen ausgedrückt werden und eine Vielzahl von Funktionen erfüllen, wie zum Beispiel Kompensation, Kritik und Katalyse für Veränderungen (Levitas 1990, 8).

Die allgemeine Definition von Utopie als Begehren reflektiere auch den Ort der Utopie, so Levitas. Einige Autor*innen sehen die Utopie notwendigerweise in der Zukunft angesiedelt, vor allem, wenn die Funktion der Utopie darin bestehe, Veränderungen zu katalysieren. Frühe Utopien seien jedoch eher an anderen Orten angesiedelt und dazu gehöre auch die von Thomas Morus. Wenn „Utopie“ mit Hoffnung gleichgesetzt werde, dann müsse sie in der Tat in der Zukunft angesiedelt sein. Wenn sie sich aber als Ausdruck eines Begehrens oder einer Kritik an den bestehenden Verhältnissen erweise, dann liege sie nicht notwendigerweise in der Zukunft. Das wesentliche Element der Utopie sei also nicht die Hoffnung, sondern das Begehren nach einer besseren Seins- und Lebensweise (Levitas 1990, 191).

Nach Ruth Levitas könne die Definition von „Utopie“ als Begehren nach einer besseren Lebensform nur in Verbindung mit einem allgemein höheren Maß an konzeptioneller Strenge bei der Identifizierung verschiedener Arten von Utopien funktionieren, die für die verschiedenen Fragen relevant seien. Unterscheidungen zwischen verschiedenen Arten von Utopien auf der Grundlage von Inhalt, Form, Funktion oder auch Ort können und sollten weiterhin getroffen werden –

6 Die Formulierung lautet im Original: „The desire for a different, better way of being and living.“

7 Levitas erklärt, dass die meisten Utopien als universelle Utopien dargestellt werden. Der utopische Anspruch auf Universalität kann jedoch ihrer Meinung nach nicht akzeptiert werden, weil er jede inhaltliche Definition von Utopien problematisch macht und weil nicht geleugnet werden soll, dass Utopien zu manipulativen Zwecken verwendet werden können. Ein deutliches Beispiel sei das Unterjochen der Frauen, die die meisten von Männern erdachten Utopien, auch die von Morus, implizieren.

dabei sei die potenzielle Rolle der Utopie bei der gesellschaftlichen Transformation zentral. Wenn die Utopie dem Begehren entspringe, hänge die Transformation der Realität und die Verwirklichung der Utopie nicht nur vom Begehren, sondern vor allem vom willensstarken Handeln ab (Levitas 1990, 199).

Für mich ist das Begehren nach einer vorurteilsfreien Gesellschaft Leitfaden und Bezugsrahmen und beinhaltet zwei zentrale Aspekte: Das Begehren nach Überwindung von rassistischen Kategorisierungen im kollektiven Bewusstsein und das Begehren nach einer Gesellschaft, die sich nicht mehr durch Ausgrenzung definiert und die noch latenten Auswirkungen der in der Kolonialzeit erfundenen Rassentheorie ermittelt und prüft bzw. ihre Erscheinungsformen und Auswirkungen im Alltag reflektiert. Die unterschiedlichen Kunstprojekte sowie die dazugehörigen theoretischen Untersuchungen meiner künstlerischen Forschung sind in diesen Zusammenhang einzuordnen.

*

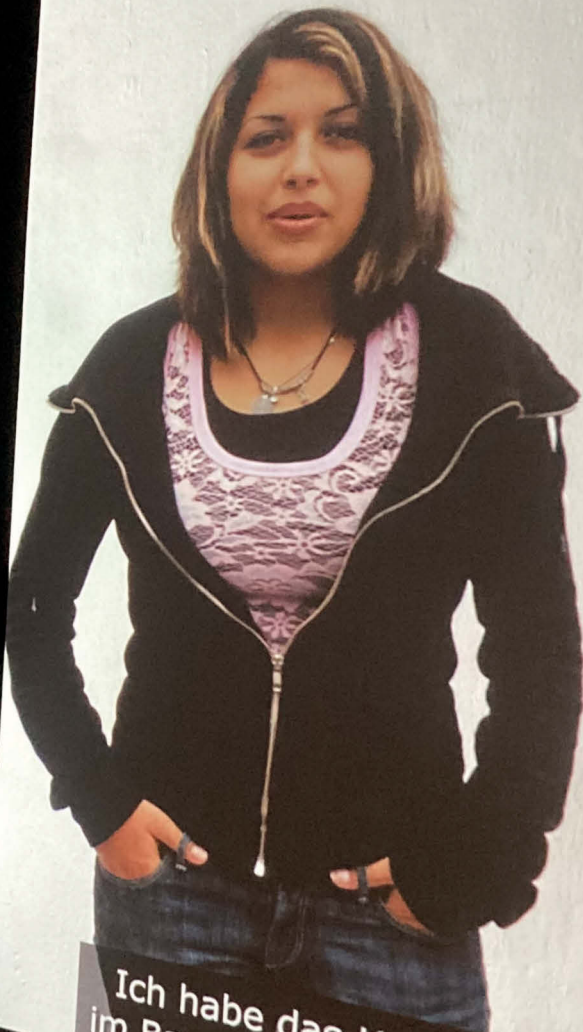
Im ersten Kapitel setze ich mich insbesondere mit dem Kunstprojekt VIDEO PORTRAITS, in dem zugespitzt zahlreiche Vorurteile zum Ausdruck kommen, aus der Perspektive der Methoden auseinander und stelle die Anfangsbuchstaben-Methoden als Zugang zum Verständnis der verschiedenen Ansätze, Strategien und Wirkungsmodelle meiner Vorgehensweise dar. Im zweiten Kapitel richtet sich der Fokus auf das Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES. Anhand von in Video aufgenommenen Diskriminierungserfahrungen aus diesem Projekt argumentiere ich, dass jegliche soziale Relationen seit 1492 von einer Form von Gewalt geprägt sind, die der Landschaft unserer interpersonellen Beziehungen eine Topografie von Über- und Unterlegenheit, Macht- und Herrschaftsverhältnissen zuweisen. Ich nenne diesen Topos Biatopie.

Wir leben in Biatopien – sie sind ein globales Phänomen. Und es ist unsere Aufgabe, diese zu dekonstruieren!

Das Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES wurde an verschiedenen Orten realisiert. Es funktioniert kontextunabhängig und in jedem Kontext evtl. anders. Das dritte Kapitel widmet sich dem Kunstprojekt SCHWARZFAHRER*IN und den Untersuchungen zu Vorurteilen und Diskriminierung in der Sprache, die auch einige Gespräche mit Black, Indigenous and People of Colour (BIPOC) und die Reflexion über die eigene Position als weiß gelesene Person einschließen. Dieses Kunstprojekt wurde in meiner Wahlheimat Berlin realisiert und es macht nur in einem deutschsprachigen Kontext Sinn. Das vierte und letzte Kapitel dagegen fokussiert RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE, das in Kolumbien, meinem Herkunftsland, als langfristiges Kunstprojekt angelegt ist und ebenfalls nur dort, in diesem Kontext, einen Sinn ergibt. Der Verzicht auf einen Sprachgebrauch, der per se Biatopien verkörpert und reproduziert, wie beispielsweise die Bezeichnung

eines Feiertages als „Tag der ‚Rasse‘“, stellt einen notwendigen Schritt im Begehren nach einer vorurteilsfreien Gesellschaft und den Kern meiner künstlerischen Forschung dar.





Ich habe das Kokain
im Bauch transportiert.

VIDEO PORTRAITS

Videoloop, 13 min, 2008

Ausstellungsansicht

MORE PLANETS LESS PAIN. Konstellationen Künstlerischer Forschung

ACC Galerie Weimar, 2022



VIDEO PORTRAITS

Kurze Version (4 min 36 sec)

<https://vimeo.com/602451797>

VIDEO PORTRAITS UND DIE FRAGE NACH METHODEN

„Denn Kunst bezieht sich nicht nur auf sich selber, auch schöpft sie nicht ausschließlich aus sich selbst, und ihr Wirkungsbereich liegt sowohl außerhalb wie innerhalb ihres Feldes. Der Künstler als Forscher [sic!] wägt ab, welche Überschneidungsfähigkeiten nicht nur im Kontext der Kunst, sondern über diesen hinaus auch in anderen Wissens- und Lebenskontexten von Relevanz sind.“ – Christoph Schenker (Schenker 2015, 108)

Im Rahmen eines offenen Kunst- und Forschungsprozesses beschäftige ich mich mit der Frage nach der Kunst als Instrument gesellschaftlicher Transformation und Bewussterwerden in Bezug auf herrschende Formen, mit denen Menschen diskriminiert oder ungleich behandelt werden. Dies geschieht anhand künstlerischer Beiträge, die alternativ verschiedene dekonstruierende Vorgehensweisen ausprobieren. Die Methoden, mit denen ich in den einzelnen Projekten arbeite, sind vielfältig und entfalten sich wie eine Guerillastrategie¹, die viele kleine ‚Angriffe‘ auf diskriminierende, fest verankerte Strukturen unternimmt. Allen gemeinsam ist die Zusammenarbeit mit Menschen bzw. die Teilnahme und Teilhabe unterschiedlicher Partizipierender sowie auch ein allgegenwärtiges Interesse an der Arbeit im öffentlichen Raum, welchen zu definieren ebenfalls eine offene Frage bleibt.

Da in meinem Vorhaben wissenschaftliche Forschung und künstlerische Praxis in experimenteller Weise verbunden werden, ist die Überschreitung herkömmlicher wissenschaftlicher Praktiken inhärenter Bestandteil des Projektes,

¹ Der Begriff „Guerilla“ (auf Spanisch eine Verkleinerungsform des Wortes „Guerra“, d.h. Krieg) bezeichnet im militärischen Kampf eine in Bezug auf die Kräfteverhältnisse unterlegene Gruppe, die gegen einen überlegenen Gegner einen asymmetrischen Krieg führt. Guerillagruppen führen mehrere Angriffe mit Überraschungscharakter durch, so dass eine Verteidigung nicht rechtzeitig erfolgen kann (von Krshiwoblozki 2015, 30-36). Der Begriff „Guerilla“ wurde in den 1980er Jahren aus dem Militärischen ins Wirtschaftliche, insbesondere in den Bereich des Marketings durch Jay Conrad Levinson in seinem 1984 veröffentlichten Buch *Guerilla Advertising*, übertragen. Hier ist mit „Guerillastrategie“ eine Werbemethode gemeint, bei der ein Unternehmen viele kleine untypische Taktiken verfolgt, um mit geringem Mitteleinsatz eine große Wirkung zu erzielen (Tropp 2011, 502).

so dass wenig methodisch gesicherte Grundlagen existieren, auf die zurückgegriffen werden könnte. Die künstlerische Praxis spielt hierbei eine tragende Rolle. Die verschiedenen Methoden werden teilweise aus anderen Disziplinen übernommen und entweder in die Kunst transponiert oder mit anderen Bestandteilen in Kombination zu einer neuen (Kunst-)Methode umgebaut. Ziel ist es, mit unterschiedlichen Verfahren in der künstlerischen Praxis einen substanziellen Beitrag zur Reflexion und Bewusstmachung sowie zur vorurteilsfreien Formung des (insbesondere öffentlichen) Gemeinsamen zu leisten.

Ich setze die künstlerische Forschung mit den von Rittel und Webber beschriebenen „wicked problems“ der Sozialpolitik gleich. Wie deren „wicked problems“ lässt sich künstlerische Forschung nicht eindeutig beschreiben. Die Informationen, die zum Verständnis des Problems benötigt werden, hängen von der eigenen Idee zur Lösung ab. Das heißt: Um das Problem ausreichend detailliert zu beschreiben, muss man im Vorfeld eine umfassende Bestandsaufnahme aller denkbaren Lösungen entwickeln. Außerdem gibt es keine „optimalen Lösungen“ und somit keine Kriterien, die erkennen lassen, wann die oder eine Lösung gefunden wurde. Und wie bei den Problemen der Sozialpolitik beinhaltet eine Formulierung des Forschungsziels in der künstlerischen Forschung die Ausarbeitung von Maßnahmen, die auf eine Problemlösung abzielen (Rittel und Webber 1973, 155–161). Bezogen auf mein eigenes Vorhaben heißt das, dass die Formulierung des Forschungsziels als Beitrag zur Reflexion und Überwindung im kollektiven Bewusstsein sowie zur vorurteilsfreien Formung des Gemeinsamen mit der Überzeugung zusammenhängt, dass die ausgewählten Verfahren in der künstlerischen Praxis eine mögliche Lösung anbieten – wenn auch nur als guerilla-artige Attacke gegen einen asymmetrisch großen Gegner, den der latente, strukturell durchdrungene Rassismus unserer Gesellschaft darstellt. Ebenfalls hängt die Formulierung des Forschungsziels mit der Ausarbeitung von konkreten Kunstprojekten als Maßnahmen zur Problemlösung zusammen, d.h. mit der Ausarbeitung von Kunstprojekten, die auf unterschiedlichen Ebenen agierend rassistische Strukturen als Teil der kolonialen Kontinuitäten aufdecken und ihnen entgegenwirken.

Henk Borgdorff formuliert es ein wenig anders und spezifisch auf die künstlerische Forschung bezogen. Laut Borgdorff ist es in der künstlerischen Forschung wichtig zu betonen, dass der Forschungsgegenstand, der Forschungskontext, die Suchmethode und die Art und Weise, wie die Ergebnisse präsentiert und dokumentiert werden, untrennbar mit der Praxis des Handelns und Spielens verbunden sind. Die künstlerische Praxis ist *de facto* die Grundlage für die Forschung selbst. Forschung findet *in* und *durch* die kreativen und performativen Handlungen der Künstler*innen statt, so dass Forschungsergebnisse zum Teil künstlerische Produkte und Praktiken sind (Borgdorff 2012, 147). Ich konzentriere mich auf Kunstprojekte, die auf jeweils ganz andere Ansätze,

Strategien und Wirkungsmodelle setzen. Kunstprojekte als ‚kleine Angriffe‘ (klein angesichts des Riesegegners) in Form eines Guerillakampfes gegen die hierarchisierenden Tendenzen unserer globalisierten Gesellschaft, die auf der Basis von Klischees und Stereotypen Menschen kategorisieren, einen diskriminierenden Umgang miteinander unterbauen und damit koloniale Machtverhältnisse unreflektiert fortsetzen.

1. Die Anfangsbuchstaben-Methoden

„Der Wille, die Welt nicht nur verschiedentlich darzustellen, sondern auch vor dem Hintergrund ihrer möglichen Andersheit zu verändern, inspiriert die politische Kunst dazu, das Wissen über die Welt zu befragen, die Subjekte des Wahrsprechens zu überdenken und die epistemischen Methoden zu erweitern.“ – Anke Haarmann (Haarmann 2019, 96)

Mit den Anfangsbuchstaben-Methoden benenne ich jeden Schritt des Entstehungsprozesses der ausgewählten Kunstprojekte. Die Anfangsbuchstaben-Methoden verstehen sich als eine spielerische Beschreibung, die aber als Zugang zum Verständnis dieser verschiedenen Ansätze, Strategien und Wirkungsmodelle dient. Die BZZV-Methode steht beispielsweise für Befragung-Zusammenstellung-Zuspitzung-Verkörperung – alle Schritte, die für die Entstehung der Videoinstallation VIDEO PORTRAITS notwendig waren.

Hannula, Souranta und Vadén weisen in *Artistic Research Methodology: Narrative, Power and the Public* darauf hin, dass es eine starke Tendenz gebe, die künstlerische Praxis mit Forschung gleichzusetzen. Künstlerische Praxis könne eine erstzunehmende Forschung sein, die akademische Forschung benötige jedoch bestimmte Schriftsprachen und Formate, die sie innerhalb des akademischen Diskurses kommunizierbar und zugänglich machen. *Artistic Research* ist für Hannula, Souranta und Vadén somit ein Zusammenschluss von künstlerischer Praxis und Schriftsprache, in dem beide Teile notwendig seien, um klarzustellen, 1. was, warum und wozu geforscht werde, 2. in welchem Dialog mit evtl. vorhandenen Traditionen die Forschung stehe und 3. welcher Fokus in Bezug auf vorhandenes Material das eigene Vorhaben rechtfertige. Aber vor allem diene die Kommunizierbarkeit in der akademischen Forschung den drei Autoren zufolge dazu, 4. das Feld der *Artistic Research* mit einer Reflexion darüber aufzubauen, wie die Forschung den Gegenstand erweitere. Und all das gilt auch, wenn die Schriftsprache an sich Bestandteil des kreativen Teils jeder *Artistic Research* sein sollte (Hannula/Souranta/Vadén 2014, 28). Gerade darin besteht der Anspruch der Beschreibung meiner Anfangsbuchstaben-Methoden.

1.1 Die BZZV-Methode

Befragung – Zusammenstellung – Zuspitzung – Verkörperung

„Eine künstlerische Forschung, die auf ästhetische Praktiken zurückgreift, ist weder ‚reine Vision‘, ‚stille Gebärde‘ oder ‚unendlich leere Bedeutung‘, die darauf wartet, interpretiert zu werden. Sie ist von der ‚Positivität des Wissens völlig durchlaufen‘. Sie schafft jedoch Bedingungen für eine Transformation dessen, was ist, und fragt nach den Möglichkeiten anderer Weisen des Wissens sowie nach einem anderen Wissen.“ – Elke Bippus (Bippus 2015, 68)

Zurück zu dem in der Einleitung erwähnten Kunstprojekt VIDEO PORTRAITS. In einer *Befragung* auf den Straßen wurden im Berliner Stadtteil Moabit die jeweils negativsten Vorurteile und Klischees gegenüber verschiedenen Nationalitäten gesammelt und herausgefiltert. Auf dieser Basis wurden Scripts für Rollen *zusammengestellt*, die alle gesammelten negativen Vorurteile und Klischees personifizieren. Eine Drehbuchautorin wurde beauftragt, die Scripts zu lekturieren und bei Bedarf *zuzuspitzen*, so dass jede einzelne Rolle der *Verkörperung* sämtlicher negativer Vorurteile über eine spezifische Menschengruppe entsprach. Anschließend fand ein Casting statt. Gesucht wurden dabei Amateurdarsteller*innen aus den jeweiligen Herkunftsländern oder Gebieten, die eine dazugehörige Muttersprache beherrschten. Sie wurden gebeten, die Scripts in die Muttersprache zu übersetzen und vor der Kamera so zu spielen, als ob diese Rolle die Geschichte des eigenen Lebens sei und sie sich selbst vor der Kamera in einem bewegten, gesprochenen Bild (Video-Portrait) vorstellen würden.

Und was verrät uns die BZZV-Methode über den Entstehungsprozess der Arbeit hinaus? Als eine Versuchsanordnung untersuche ich die Videoarbeit nach den in *Die Aufteilung des Sinnlichen* vom französischen Philosoph Jacques Rancière beschriebenen ‚drei Regimen‘. Es handelt sich um das ethische Regime der Bilder, das poetische oder repräsentative Regime der Künste und das ästhetische Regime der Künste. Diese drei Regime sind bei dem 1940 in Algier geborenen französischen Philosophen geschichtlich zugeordnet und dienen zur historischen Differenzierung der Entwicklung der Kunst. Sie oszillieren jedoch zwischen historischer und systematischer Kategorie, so dass ich sie für meine Untersuchung etwas ausdehne und als drei Analyseperspektiven auf die künstlerische Arbeit heranziehe.

Rancière definiert Ästhetik – anders als das klassische Baumgartensche Verständnis einer sinnlichen Wahrnehmung – als eine spezifische Ordnung des Identifizierens und Denkens von Kunst, die das „Handeln“ und dementsprechend auch einen politischen Aspekt beinhaltet (Rancière 2008, 23). Auch Politik wird von ihm mit der entscheidenden Komponente der „Sichtbarkeit“ und dementsprechend auch mit einem für Ästhetik wesentlichen Bestandteil neu definiert, so

dass allein in Rancières Begrifflichkeit Kunst und Politik tiefgehend miteinander verwachsen. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Ästhetik und Politik sei, so Rancière, „auf der Ebene der sinnlichen Aufteilung des Gemeinsamen der Gemeinschaft, ihrer Formen der Sichtbarkeit und ihres Aufbaus“ anzusiedeln (Rancière 2008, 34). Man könnte auch, wie in der ersten Anmerkung der Übersetzung von Maria Muhle und Susanne Leeb festgehalten, den ursprünglich französischen Terminus „partage“ zugleich als Teilung und Teilhabe verstehen. So ist das Verhältnis zwischen Ästhetik und Politik auf der Ebene der sinnlichen „Teilung und Teilhabe“ des Gemeinsamen der Gemeinschaft, auf der Ebene der „Teilung und Teilhabe“ der Formen der Sichtbarkeit der Gemeinschaft, auf der Ebene der „Teilung und Teilhabe“ des Aufbaus der Gemeinschaft anzusiedeln.

Rancières Unterscheidung der drei großen Regime innerhalb der Kunst obliegt „der Verbindung zwischen Herstellungspraktiken von Werken oder Praktiken, den Formen der Sichtbarkeit dieser Praktiken und den Arten, wie beide – Herstellungsweisen und Formen der Sichtbarkeit – konzeptualisiert werden.“ (Rancière 2008, 36) In dem ethischen Regime der Bilder werde nach Rancière die Kunst nicht als Kunst definiert, sondern der Angelegenheit der Bilder zugeordnet. Es stelle sich die Frage nach Ursprung und Bestimmung der Bilder, dementsprechend nach Wahrheitsgehalt und Wirkung. Diesem Regime sei insbesondere Platons Auseinandersetzung mit Malerei, Dichtung und Theater zugeordnet, der durch Metaphern wie die Schatten des Höhlengleichnisses einerseits den Wahrheitsgehalt der Bilder hinterfrage, andererseits den pädagogischen Aspekt der Bilder thematisiere. Es gehe also in diesem Regime einerseits um das *Sein* der Bilder, andererseits um das *Ethos* einer Gemeinschaft, das mit den Bildern zum Ausdruck kommt. Platon werte nach Rancière die Bilder ab, weil sie nicht das *Sein* der eigentlichen Seienden in sich aufweisen. Die Trennung zwischen Ästhetik und Ontologie ordne bei Platon die Welt der Bilder unter die Welt der Ideen. Die Bilder seien ja nur Schatten von Schatten, wie im Höhlengleichnis, die Ideen eigenständige und übergeordnete Entitäten (ibid).

Übertragen wir diese Überlegungen auf einen Videoclip aus dem Kunstprojekt VIDEO PORTRAITS. Der Clip dauert 49 Sekunden. Die Kamera, um 90° gedreht, nimmt ein klassisches Schulterstück in Frontalansicht auf. Im Bild stellt sich eine junge Kolumbianerin vor und erzählt von ihrem Leben. Sie ist alleinerziehende Mutter, denn ihr Freund hat sie in dem Moment verlassen, als er von der Schwangerschaft erfuhr. Seitdem arbeitet sie als Drogenkurierin und schmuggelt Kokain. Sie erklärt, wie das Kokain verpackt wird, um es schlucken und im Bauch transportieren zu können. Auch erzählt sie, dass ihre Tante bereits erwischt wurde und in einem Gefängnis in Houston weitere sechs Jahre sitzt. Die Tante hatte das Kokain jedoch nicht im Bauch transportiert wie sie, sondern anstelle von Silikon in einer Brustvergrößerung. Die junge Kolumbianerin tanzt gerne freitags, während das Kind von ihrer Mutter gehütet wird. Sie hält sich für eine „heiße

Latina“ und ist sich sicher, ihr neuer Freund wird demnächst seine Frau verlassen, um mit ihr ein neues Leben zu gründen, damit sie nicht mehr arbeiten muss. Sie hat vor, nur noch eine letzte Ladung Kokain in die Vereinigten Staaten zu schmuggeln und dann mit dem Drogenhandel aufzuhören.

Zugegeben, nach Rancière steht vor diesem Ausschnitt aus der Arbeit VIDEO PORTRAITS nicht die Frage im Vordergrund, ob die Frau im Bild eine wahre Biografie darstellt oder einer Kunstfigur entspricht. Rancières ethisches Regime der Bilder ist nicht für die Analyse zeitgenössischer Kunst vorgesehen, denn es bezieht sich sehr konkret auf eine Zeit der ‚Nachahmung‘ durch Bilder. In den Anmerkungen des Textes werden wir auf den Trugschluss hingewiesen, „der in jedem Versuch, die charakteristischen Merkmale der Künste aus dem ontologischen Status der Bilder abzuleiten, enthalten ist“ (Rancière 2008, 71), weil hier zwei sich ausschließende Denkregime in eine Beziehung von Ursache und Wirkung gesetzt werden. Rancière erklärt: „Dort, wo der Gottesdienst den Zweck der Statuen und Malereien als Bilder definiert, kann die Vorstellung von einem Spezifischen der Kunst und einer einzigartigen Eigenschaft ihrer Werke nicht entstehen.“ (Ibid, 72) Ich möchte jedoch versuchen, das ethische Regime der Bilder aus dem historischen Zusammenhang und aus dem Nachahmungsfeld herauszureißen, um die Frage nach Ursprung und Bestimmung auszuweiten. Ist das Bild im Ausschnitt von VIDEO PORTRAITS einer Idee, einer ‚Wahrheit‘ hinter dem Bild untergeordnet? Sehe ich eine ‚wahre‘ Geschichte oder woraus besteht *das Wahre* der Darstellung?

Das Kunstprojekt VIDEO PORTRAITS stellt eine Auseinandersetzung mit negativen Vorurteilen dar. Es handelt sich um eine Inszenierung. Wenn man die Entstehung der Arbeit durch die Beschreibung der entsprechenden Anfangsbuchstaben-Methode kennt, könnte man zu dem Schluss kommen, es handele sich hier um eine Fiktion, ein Wahrheitsgehalt der Bilder existiere nicht. Steht aber die *Befragung* als erster Schritt der BZZV-Methode nicht für einen Wahrheitsgehalt? Habe ich nicht als Künstlerin *wahren* Bildern einer Gemeinschaft in verdichteter Form ein Gesicht gegeben? Wenn es um einen Ursprung geht, ist ihre Bestimmung nicht gerade im *Ethos* dieser Gemeinschaft verortet? Mit dem Begriff „Gemeinschaft“ bei Rancière ist nicht einfach „Kollektivität“ gemeint, sondern die Entstehung eines Rahmens durch *Zeit* und *Raum*, in dem das Selektieren und Assoziieren, d.h. in dem die Aufteilung des Sinnlichen durch Formen der Sichtbarkeit und Teilnahme zusammenkommen (Rancière 2008, 71). In diesem Sinne spricht die Befragung im öffentlichen Raum, in einem spezifischen Stadtteil und zu konkreten gesellschaftlichen Bildern für eine Verknüpfung dieser Formen und Verstehensmuster.

Rancières zweites großes Regime ist das poetische oder repräsentative Regime der Künste. Hier geht es nicht mehr um Nachahmung oder Ähnlichkeit. Die externe Regulierung der Nachahmung im ethischen Regime der Bilder wird hier

durch eine interne Regulierung in Bezug auf das „wie“ ersetzt, d.h. in Bezug auf „die Art und Weise, wie eine Nachahmung als gelungen beurteilt und geschätzt werden kann.“ (Rancière 2008, 38) Historisch sprechen wir von der Kunst zwischen dem 15. und dem 18. Jahrhundert. Poiesis². Die Kunst emanzipiert sich aus dem Handwerk. Poiesis ist in dem Kunstwerk jedoch nicht ohne Mimesis³ zu denken, nur wird das mimetische Prinzip bei Rancière nicht als Ähnlichkeit verstanden, sondern als Sichtbarkeitsregime der Künste. Die Kunst sorgt für das visuelle Potential der Aufteilung von Tätigkeitsformen und sozialen Beschäftigungen; Mimesis entspricht innerhalb dieser Aufgabe einem Konzentrationspunkt – Rancière spricht hier von einer „Falte“.

Es stellt sich bei dem Versuch, Rancières Regime als Kriterien einer Werkanalyse zu nutzen, die Frage, wie Poiesis und Mimesis in dem Medium Video zu deuten sind. An dieser Stelle scheint mir die Bezugnahme auf Benjamins *Aura* sinnvoll zu sein, auch wenn Rancières Kritik an Benjamin sich eher auf das ethische Regime der Bilder bezieht. „Benjamin leitet auf zweifelhafte Weise den einzigartigen Wert des Kunstwerkes aus dem Ritualwert des Bildes her“ (Rancière 2008, 72), wenn er sagt: „Der einzigartige Wert des ‚echten‘ Kunstwerks hat seine Fundierung im Ritual, in dem es seinen originären und ersten Gebrauchswert hatte.“ (Benjamin 1996, 72). Durch das Medium Video wäre Benjamins Verlust der *Aura* eines Kunstwerks gegeben, unabhängig davon, ob es sich dabei um Bilder handelt, deren Zweck im Gottesdienst definiert waren, oder ob autonome Kunstwerke im Sinne eines Sichtbarkeitsregimes gemeint sind.

Bevor ich auf den Begriff Poiesis in der künstlerischen Forschung aus einer anderen Perspektive eingehe, möchte ich den kompletten Text des in der Einleitung erwähnten Ausschnitts aus dem Kunstprojekt zitieren. Ein Schwarzer Mann steht im Bild. Er spricht fast zwei Minuten (1'49“) zu der Kamera und stellt sich mit den folgenden Worten vor:

2 Der Begriff Poiesis bezeichnet eine Art, etwas zu tun und stammt aus altgriechischen ποιεῖν (machen). In der aristotelischen Kategorisierung der menschlichen Tätigkeiten kann Poiesis von der Praxis unterschieden werden, die eine in sich abgeschlossene Handlung ist. Im Gegensatz dazu geht Poiesis über die eigentliche Tätigkeit hinaus, weil es darum geht, etwas Neues zu schaffen (Blakey 2021, o. S.).

3 Joe Blakey erklärt in seinem Glossar über Rancières Terminologie zur Kunst, dass es zwei mögliche Übersetzungen des Wortes Mimesis gibt. Einerseits kann Mimesis im Sinne von Nachahmung, eine Wiederholung nach Regeln, Vorschriften und Vorbildern bedeuten. Andererseits kann Mimesis als Darstellung interpretiert werden. Mimesis impliziert die Korrespondenz zwischen Poiesis (einer Art des Machens oder Tuns) und Aisthesis (dem, was den Sinnen erscheint). Nach Blakey untermauere Mimesis für Rancière die Unterscheidung dessen, was Kunst ist und was nicht (Blakey 2021, o. S.).

„Hallo. Ich bin Schwarz. Ich bin ein ‚N‘⁴. Ich arbeite als Kellner in der Cocktailbar am Strand. Jeden Tag muss ich 40 min. zur Arbeit an die Küste laufen. Die Arbeit ist gut: die Touristinnen sind hübsch, blond und stehen auf mich. Na ja, Sie wissen schon, weil ich so einen großen... habe. Die Frauen sind oft viel älter als ich und etwas verzweifelt, aber das macht nichts aus – das ist gut fürs Geschäft. Wenn ich frei habe, dann spiele ich Bongos mit Freunden am Lagerfeuer, was man so im Dschungel macht. Wenn ich im Dunkeln nach Hause laufe, haben die Touristen Angst vor mir. Vielleicht, weil ich für sie unsichtbar bin! Meine Mutter ist an Malaria gestorben, als ich 12 war. Die weißen Frauen sollten sich in Acht nehmen vor dem, was aus mir kommt, weil ich infiziert bin. Ah ja, die Touristinnen... Sie geben mir schon tolle Geschenke, aber ich träume davon, eine von ihnen zu heiraten, die mich nach Europa mitnimmt: Da werde ich einen ‚Afroshop‘ aufmachen, von morgens bis abends kiffen und ab und zu ein paar Rastazöpfe flechten.“*

Ausgehend vom Rancièreschen Konzentrationspunkt geht es jedoch nicht darum, beispielsweise einen Afrikaner⁵ nachzuahmen, sondern die „Falte“ innerhalb der Verteilung von Tätigkeitsformen und sozialen Beschäftigungen durch einen Afrikaner, der zugleich alle Afrikaner verkörpert, sichtbar zu machen. Ist das möglich? Kann man über Rancières Verteilung von Tätigkeitsformen und sozialen Beschäftigungen auf einer inhaltlichen Ebene urteilen? Unabhängig von den Medien der Kunst?

Die deutsche Philosophin und Künstlerin Judith Siegmund stellt in ihrem Artikel *Poiesis und künstlerische Forschung* fest, dass künstlerische Forschung ein Bereich der Kunst sei, der auf der einen Seite durch die ‚reine Performance‘ begrenzt sei – die allein noch kein Forschen sei – und auf der anderen Seite durch das, was schon Wissenschaft ist – und von dem die künstlerische Forschung sich dadurch unterscheidet, dass sie ihre Methoden selbst definiert (Siegmund 2016, 118). Ausgehend von der Vermutung, dass eine poetische Kunsttheorie geeignet ist, um den Begriff künstlerische Forschung zu thematisieren, nimmt sich Siegmund vor, eine poetische Theorie zu skizzieren. Dafür konzentriert sie sich auf den Begriff *Poiesis* bei Aristoteles als ‚Herstellen‘ bzw. das menschliche Machen oder Produzieren eines Artefakts. Sie erinnert daran, dass *Poiesis* als ‚Herstellen‘ sich zunächst auf das Herzustellende, d.h. auf ein Werk richte, so dass in der *Poiesis* der Zweck das Werk sei, während in der Praxis der Zweck der Handlung selbst entspreche. *Poiesis* und Praxis seien dann durch ihre Intentionalität zu unter-

4 Der Darsteller benutzt das N*-Wort als Selbstbezeichnung.

5 Es sei auch hier darauf aufmerksam gemacht, dass in der Befragung nach Vorurteilen, Klischees und Stereotypen gegenüber verschiedenen ‚Nationalitäten‘ gesucht wurde. Die Gleichstellung des afrikanischen Kontinents mit einer ‚Nation‘ in den Antworten der beteiligten Passant*innen zeugt bereits von einem strukturellen Rassismus, zu dem Unwissen und Verallgemeinerung alles Nicht-Europäischen, Nicht-weißen gehört.

scheiden, jedoch nicht durch ihre Resultate (Extentionalität). „Das heißt, Poiesis ist von ihrer Intention her auf das Werk gerichtet, aber dieses Machen kann durch etwas motiviert sein, das eine Praxis ist [...]. Und auch Handlungen müssen nicht zwangsläufig allein als Selbstzweck begriffen werden [...].“ (Siegmond 2016, 116).

Für Judith Siegmund gebe aus diesem Grund eine Fokussierung auf die Intentionalität der Herstellenden Anlass dafür, die Zweckursache für die Poiesis nicht nur in den Werken („Kunstprodukten“ schreibt sie) zu suchen, sondern ebenso in den Überlegungen der Produzierenden, nicht weil sie vor dem Herstellen bereits das Herzustellende sähen, sondern weil sie ihre Tätigkeit mit der Fokussierung auf ein Ziel beginnen. Und dieses Ziel könne die Herstellung übersteigen, wenn die Kontextualisierung des Werkes (des Hergestellten) bzw. seine Wirkung auf andere Menschen mitgedacht seien. Siegmund geht davon aus, dass solche Kontextualisierungen zurück zu der Frage führen, wie das Herzustellende produziert werden solle, damit das Werk nicht mehr allein Zweck der Handlung sei, sondern Zweck für etwas. Das Machen in der Kunst könne also durch etwas motiviert sein, das eine Praxis sei. „Wenn nun eine mit der Poiesis verbundene Praxis Forschung heißt, bedeutet dies, dass Kunst so arrangiert oder formiert werden könnte, dass sie gegebenenfalls in einigen Fällen etwas zur Praxis der Forschung beiträgt.“ (Siegmond 2016, 117). Ein Beitrag zur Praxis der Forschung, der jedoch einerseits die Abgrenzung gegenüber einer Selbstzweckhaftigkeit und andererseits gegenüber einer Instrumentalisierung bedeutete. Forschende Künstler*innen bringen ihre individuellen Forschungsmethoden *poietisch* hervor, ergänzt Siegmund. Und ihre Ergebnisse seien auf Grund ihres methodischen Ursprungs anschlussfähig, aber die Ergebnisse seien allein durch ihre Anschlussfähigkeit noch nicht selbst Wissenschaft. „Indem künstlerische Forschung sich vollzieht, stellt sie allerdings eine Herausforderung dar für die Tradition der Autonomieästhetik, in der die epistemische Seite der Kunst sich nicht als ihre Funktionalität und somit nicht als Anschlussfähigkeit denken lässt.“ (Siegmond 2016, 119)

Die *Verkörperung* aller Afrikaner durch einen Afrikaner, dessen Darstellung als *Zusammenstellung* und *Zuspitzung* der Vorurteile gegenüber seinesgleichen konzipiert wurde, bewegt sich in dieser schmalen „Falte“ der Sichtbarmachung, um zurück zu Rancière zu kommen.

Gegensätzlich zum poetischen oder repräsentativen Regime steht das ästhetische Regime der Künste, mit dem Rancière in seiner historischen Differenzierung im 20. Jahrhundert ankommt. Das ästhetische Regime der Künste erklärt Begriffe wie Moderne, Avantgarde oder Postmoderne als irrelevant in Bezug auf die Verbindung von Ästhetik und Politik. Für Rancière vermischen diese Begriffe zwei sehr unterschiedliche Aspekte: die Geschichtlichkeit und die Entscheidung für einen Bruch (Rancière 2008, 35–36). Rancières Argumentation stellt einen Versuch dar, die Moderne als ein einzigartiges Regime der Kunst zu verstehen. Das Einzigartige daran besteht in der Differenzierung einer für

Kunstwerke charakteristischen sinnlichen Seinsweise dessen, was der Kunst zugehörig ist. Die Kunst definiert sich nicht mehr durch die Unterscheidung der Tätigkeitsformen. Poiesis und Mimesis als Trennung der Kunst von den weiteren Tätigkeitsformen oder Trennung ihrer Regeln von den sozialen Beschäftigungen sind hinfällig. „Das ästhetische Regime der Künste bestätigt die absolute Besonderheit der Kunst und zerstört zugleich jedes pragmatische Kriterium dieser Besonderheit“ (ibid, 40), womit das ästhetische Regime der Künste den konfusen Begriff der Moderne ersetze. Das ästhetische Regime der Künste befreie sie von Regeln, Hierarchien oder Gattungen. Es bilde keinen Gegensatz aus Alt und Neu und bestehe nicht aus einer einzigen zeitlichen Richtung, sondern aus der gleichzeitigen Koexistenz heterogener Zeitlichkeiten. Sie mache die Kunst zu einer *autonomen Form des Lebens* (ibid, 41-43).

Diese Autonomie bringt sogar das gleichgestellte Verhältnis auseinander, das Rancière zwischen Ästhetik und Politik herbeigeführt hatte, indem er sie neu und untrennbar voneinander definiert hatte. Denn das, was in der Politik noch als Utopie gilt und womöglich unerreichbar erscheint, kann in der Kunst als *autonome Form des Lebens* bereits realisiert sein. In Bezug auf die Beispiele aus der Reihe VIDEO PORTRAITS könnte dies bedeuten, dass die politische Utopie einer vorurteilsfreien Gesellschaft bzw. einer Gesellschaft, in der die Identität des Individuums oder der Gemeinschaft nicht durch Abgrenzung und (Vor-)Urteile Anderer definiert wird, einer ästhetischen Realität entspreche. Der Konjunktiv im Verb ist jedoch wichtig. VIDEO PORTRAITS beschreibt keinen ideellen Zustand, es hinterfragt und spitzt aktuell verbreitete Vorurteile zu.

Das Politische der Kunst besteht nach Rancière jedoch nicht in den Inhalten, Kommentaren, Ansagen oder Gefühlen, die transportiert werden, zudem auch nicht in der Darstellung sozialer Konflikte und Strukturen, sondern in dem Abstand, den sie zu diesen Kommentaren und dieser Darstellung nehmen. Das Politische der VIDEO PORTRAITS besteht nach Rancière in der „Suspendierung“, die sie einrichten.

Um Ästhetik und Politik zusammenzudenken, definiert der französische Philosoph beide Begriffe neu. Ästhetik und Politik treffen sich in der Aufteilung (Teilung/Teilhabe) des Sinnlichen. Ästhetik ist für ihn nicht die Baumgartensche sinnliche Wahrnehmung oder die Kunsttheorie, die sich durch eine sinnliche Wahrnehmung von Kunst definiert, sondern die Art und Weise des Artikulierens von 1. Handeln, 2. Sichtbarkeitsmodi des Handelns und 3. wie Handeln und Sichtbarkeitsmodi des Handelns in Beziehung stehen (Rancière 2008, 41-43). Damit steht das Handeln im Zentrum der Definition von Ästhetik. Politik wird ihrerseits nicht als die Regelung der Angelegenheiten einer Gemeinschaft durch Macht oder das Streben danach definiert, sondern als die Neugestaltung der Aufteilung des Sinnlichen. Die ästhetische Komponente der Politik ist dann eine entscheidende und essentielle Sichtbarkeit ihrer Aushandlungen.

Zwei weitere Ausschnitte aus dem Kunstprojekt VIDEO PORTRAITS zeigen eine junge Frau aus dem Iran und einen Kolumbianer. Ihre Vorstellungen vor der Kamera dauern jeweils 35 Sekunden und lauten wie folgt:

Die junge Frau aus dem Iran sagt:

„Ich stinke.

Ich komme gerade vom Einkaufen und musste so viel schleppen bei 42 Grad...

Mein Mann hat mich grün und blau geschlagen. Es ist schon ein Glück, dass man mein Gesicht nicht sehen kann!

Ich habe sechs Kinder und mein Mann lässt seine Launen an mir aus.

Ich stinke.

So, wie Amerika stinkt.“

Der Kolumbianer spricht:

„Hallo, ich bin Juan Carlos. Mein Vater hat hart in einer Glasfabrik gearbeitet, aber wir hatten nie genug Geld. Ich bin der älteste von 12 Kindern und musste mich um die Geschwister kümmern. Dann hatte der Vater den Unfall, und ich musste arbeiten gehen. Durch einen Kumpel kam ich ins Drogengeschäft. Ich erinnere mich noch heute an das Gesicht der Mutter, als ich ihr den ersten Kühlschrank mitgebracht habe. Jetzt habe ich ihr das schönste Haus im ganzen Dorf gekauft und die Nachbarn behandeln sie mit Respekt. Sollte jemand sie nicht respektvoll behandeln, dann klärt das einer meiner Leute. Meine Männer sind schnell – schneller als Speedy Gonzalez!“

Das Zusammentreffen von Kunst und Politik in der Aufteilung des Sinnlichen würde in diesen Beispielen bedeuten, dass nicht durch Inhalte oder Aussagen wie dem Amerikahass einer Iranerin oder dem Bekenntnis zum Drogenhandel eines Kolumbianers das Politische in den VIDEO PORTRAITS zu definieren sei. Die Videoreihe ist mit Rancière politisch, weil sie uns einen Abstand zu diesen Inhalten und Gefühlen durch die Versetzung zu einem von ihr eingerichteten Raum, einer von ihr eingeteilten Zeit verschafft. Mit dem Abstand, mit der „Suspendierung“ in Raum und Zeit ist eine „Handlung“ impliziert, die das Politische ausmacht.

„Was das Besondere der ‚Kunst‘ bezeichnet, ist das Ausscheiden eines Repräsentationsraumes, durch den die Dinge der Kunst als solche identifiziert sind. Was die Praxis der Kunst mit der Frage des Gemeinsamen verbindet, ist die zugleich materielle und symbolische Einrichtung einer bestimmten Raumzeit, einer Suspendierung der gewöhnlichen Formen sinnlicher Erfahrung. Die Kunst ist nicht erst politisch durch die Botschaften und die Gefühle, die sie der Weltordnung betreffend transportiert. Sie ist auch nicht politisch durch die Weise, wie sie die Strukturen der Gesellschaft, die Konflikte und Identitäten der sozialen Gruppen darstellt. Sie ist politisch gerade durch den Abstand, den sie

in Bezug auf diese Funktionen einnimmt, durch den Typus an Zeit und Raum, den sie einrichtet, durch die Weise, wie sie diese Zeit einteilt und diesen Raum bevölkert.“ – Jacques Rancière (Rancière 2007, 33–34)

Nach Rancière ermöglicht die Kunst durch ihre „Suspendierung“ ein Versprechen auf Emanzipation – ein Versprechen, das im Gesellschaftlichen bzw. im Politischen noch nicht vollzogen ist. Rancière schließt die Lyotardsche radikale Trennung von Kunst und Leben aus, eine Verschmelzung der Kunst in die Politik jedoch auch. Kunst und Politik stehen auf Augenhöhe zueinander. In ihrer Zusammenkunft auf der Ebene der Aufteilung (Teilung/Teilhabe) des Sinnlichen (Sichtbaren/Wahrnehmbaren) sieht Rancière gerade durch die Sichtbarkeit bzw. Wahrnehmbarkeit eine Begrenzung in der Politik gegenüber der Kunst. In der Kunst ist jede denkbare Utopie möglich und bereits realisiert, die im Politischen oder Gesellschaftlichen aussteht. Für ihn sind Kunst und Politik derart zusammenzudenken, dass sie in einem stetigen Pendel zueinanderstehen. Beide sollen genügend Autonomie haben, um wirklich aufeinander reagieren und eingehen zu können.

Die Kunst ist für Rancière allein durch die anhand ihrer Mittel erfolgte Suspendierung in Raum und Zeit bereits politisch. Das Kunstprojekt VIDEO PORTRAITS stellt jedoch Betrachter*innen vor eine obendrein inhaltlich politische Auseinandersetzung. In VIDEO PORTRAITS werden Vorurteile *verkörpert* – „suspendiert“, die sich nach einer *Befragung* im öffentlichen Raum unter einer geografisch konkreten Gruppe, nämlich den Einwohner*innen des Berliner Stadtteils Moabit, als verbreitet erwiesen.

Moabit zeigt eine für Berlin besondere demografische Struktur, weil unter den Einwohner*innen mehr als 160 unterschiedliche Nationalitäten vertreten sind, die eine breit verteilte Vielfalt bezeugen. Andere Berliner Bezirke wie Kreuzberg, Wedding oder Neukölln verfügen zwar auch über eine solche Vielfalt, diese charakterisieren sich jedoch durch die Prägung einer bestimmten Mehrheit an Zugewanderten, die der Aufnahme der sog. Gastarbeiter*innen Anfang der 1960er Jahren zu verdanken ist. Auch in Moabit ist der Anteil der Einwohner*innen aus der Türkei höher als der Anteil anderer Nationalitäten, dieser betrug jedoch nach den Statistiken der am 30. Juni 2007 melderechtlich registrierten Ausländer*innen, kurz vor der Durchführung des Kunstprojektes, lediglich 6,9%. Der Anteil der Einwohner*innen aus Polen lag bei 2,8%, der aus Serbien bei 1,4%. Der Anteil aller weiteren Nationalitäten blieb unter 1%.

VIDEO PORTRAITS agiert in diesem lokalen Kontext auf zwei unterschiedlichen Ebenen: einerseits werden durch den *Befragungsprozess* im öffentlichen Raum *wahren* Bildern einer Gemeinschaft ein Gesicht gegeben, andererseits bekommen diese durch Verdichtung und *Zuspitzung* einen hinterfragenden Charakter, mit dem Betrachter*innen sich im eigenen Umgang mit Vorurteilen ertappt

fühlen könnten. VIDEO PORTRAITS deckt durch ihre „Suspendierung“ in Raum und Zeit die besondere Problematik von Vorurteilen als identitätsstiftende Abgrenzungen und zugleich unbegründete Verallgemeinerungen auf. Die Videoreihe ist jedoch selbst nicht in der Problematik frei, auch wenn sie den Zweck verfolgt, zur Reflexion einzuladen und ihr Diskurs über Vorurteile – so wie jeder Diskurs über Vorurteile, wie Jens Jessen in seinem Artikel zu Vorurteilen in *Die Zeit* vom 11. Februar 2016 vermerkt – einen Anschein von Objektivität erwecken könnte. Der Prozess der Enttarnung erfolgt in verschiedenen Richtungen und auf unterschiedlichen Ebenen und macht deutlich, dass Vorurteile oft nicht als solche wahrgenommen werden (Jessen 2016, 40–41). Auch nicht, wenn sie zum Zentrum des Diskurses werden.

Rassismus und ‚Nation‘ – Der Rassismus-Begriff

Ein Exkurs

Das Kunstprojekt VIDEO PORTRAITS stellt eine Auseinandersetzung mit negativen Vorurteilen in Bezug auf verschiedene Nationalitäten bzw. geografisch zuzuordnende Gruppen (um Afrika nicht auf eine ‚Nation‘ zu reduzieren) dar. Die visualisierten Vorurteile basieren auf einer in Berlin verorteten Perspektive dieser Personengruppen und bezeugen einen verbreiteten Rassismus. Die deutsche Gouvernante, die sich in einem Videoclip der VIDEO PORTRAITS ebenfalls vorstellt, ist beispielsweise zwar Teil der kritischen Auseinandersetzung, ihr werden jedoch Eigenschaften zugeteilt, die auf die sogenannten preußischen Tugenden zurückgreifen und ein eher positives Bild erzeugen. Die Gouvernante beschreibt sich als diszipliniert und arbeitstüchtig, auch wenn ‚andere‘ sie als kalt, streng und gefühllos wahrnehmen. Sie sei pünktlich, könne ‚richtig‘ arbeiten, wisse, was Sauberkeit bedeutet und erziehe ihre Schüler*innen pflichtbewusst. Strenge gehöre wie auch Stolz auf das Preußensein dazu. Bei dem polnischen Bauarbeiter eines weiteren Videoclips sieht es ganz anders aus: Er kann keine Garantie über die Qualität seiner Arbeit geben, wenn er sich fragt, wie lange das gerade aufgebaute Mauergerüst hält. Er outet sich als ‚Schwarzarbeiter‘, wird schlecht bezahlt und begründet damit die niedrigen Erwartungen an die Qualität seiner Arbeit. Aber er sei doch schlau, habe früher geklaute Autos über die Grenze gebracht und warte nur noch auf einen neuen gefälschten Führerschein, um sich diesem lukrativeren Geschäft erneut widmen zu können, nachdem er mit drei Promille am Steuer erwischt wurde und den (letzten) Führerschein verlor. Deutsche Frauen sind also diszipliniert, pünktlich, arbeitstüchtig, sauber und pflichtbewusst, während polnische Männer Diebe, Betrüger und Alkoholiker sind.

Ein Vergleich der deutschen Gouvernante mit dem Afrikaner oder der anfangs dargestellten Kolumbianerin würde nicht viel anders ausgehen. Die verschiedenen Rollen visualisieren einen latenten Rassismus. Es ließe sich angesichts der Vorurteilssammlung aus Moabit behaupten, „Rassismus sei eine Leidenschaft

des Volkes, eine ängstliche und irrationale Reaktion rückständiger Schichten der Bevölkerung, die unfähig seien, sich der neuen, mobilen und kosmopolitischen Welt anzupassen“, wie Christian Winterhalter in seiner Übersetzung von Rancières Vortrag zu Staatsrassismus, gehalten im September 2010 in Montreuil, kommentiert (Rancièrè 2011, o.S.). Der Begriff „Volk“ steht hier und in Rancières Vortrag – wie Winterhalter erklärt – nicht für das „eigentliche Gute“, sondern im Sinne eines imaginierten Gesellschaftsvertrags für den politischen Zusammenhang einer nationalen Identität. Der in Deutschland seit Brecht kritische Umgang mit dem Begriff „Volk“, der insbesondere nach 1990 heftig umstritten ist, wird in den französischen Kontext nicht übertragen.

Rancièrè spricht in seinem Vortrag über einen Rassismus, der nicht von einer ungebildeten Unterschicht, nicht vom „Volk“ ausgeht. Der Rassismus geht als Staatsrassismus „von oben aus“. Die staatliche Gewalt argumentiert zur Rechtfertigung (rassistischer) Gesetze damit, dass rassistische Unruhen im Volk ausbrechen würden, wenn der Staat nicht dafür Sorge tragen würde, Straftaten und Bedrohungen unterschiedlichster Art (z.B. Terrorismus) durch Zugewanderte und ‚Illegale‘ präventiv zu unterbinden. Der Staatsrassismus entspreche damit einer intellektuellen Konstruktion. Im Beispiel von VIDEO PORTRAITS, wenn wir die Rolle der deutschen Gouvernante mit dem polnischen Dieb vergleichen, würde es heißen, dass ein Gesetz gegen die Zuwanderung polnischer Bürger*innen in Deutschland erlassen werden könnte, um Autodiebstahl und ‚Schwarzarbeit‘ an Baustellen zu unterbinden, damit das „Volk“, d.h. die ungebildeten Unterschichten, keine rassistischen Unruhen gegenüber polnischen Mitbürger*innen anstiften. Die Übertragung hört sich evtl. übertrieben und lächerlich gerade im Angesicht des freien Personenverkehrs im europäischen Raum an⁶, doch Rancièrè zeigt an, sie finde in Frankreich bereits seit 1993 durch den Erlass der Pasqua-Méhaignerie-Gesetze, die eine Veränderung in dem Erwerb der französischen Staatsangehörigkeit bei in Frankreich geborenen Kindern nicht französischer Eltern vorsieht, statt und werde besonders problematisch im Hinblick auf den Umgang mit Rom*nja und Sinti*zze, die durch Gesetze und Verordnungen staatlich „präventiv“ einer Ausnahme im freien Personenverkehr Europas unterliegen. Mit den Pasqua-Méhaignerie-Gesetze und dem hinzugekommenen Begriff Französ*innen „ausländischer Herkunft“ schaffe die staatliche Gewalt, so Rancièrè, Französ*innen zweiter Klasse bzw. Französ*innen, die keine echten Französ*innen sind, so wie aus Rom*nja und Sinti*zze unechte Europäer*innen werden, wenn diese über den freien Personenverkehr, der für alle anderen gilt, nicht verfügten.

6 Und trotzdem gibt es immer wieder Versuche aus dem konservativen und rechtsorientierten politischen Spektrum, gerade mit solchen Argumenten den freien Personenverkehr innerhalb der EU durch Grenzkontrollen einzuschränken, beispielsweise während der Fußball-Europameisterschaft 2024 der Männer in Deutschland und den anschließenden Appellen, diese fortzusetzen.

Zwei grundlegende Funktionen des Staates sind nach Rancière gefragt: eine ideologische und eine praktische. Einerseits soll der Staat für den Schutz und die Sicherheit seiner Individuen sorgen, andererseits die Grenze zwischen Innen und Außen kontinuierlich anpassen. In der Welt der globalisierten Wirtschaft komme der Staat nicht nach, den negativen Auswirkungen des freien Kapital- und Güterverkehrs entgegenzuwirken. Doch im Personenverkehr sehe der Staat durch eine Präventionspolitik, die sich in Ausgrenzung und Abschiebung ausdrückt, seine Existenzberechtigung und Legitimierung. Rancière spricht von der „Verwaltung des Gefühls der Unsicherheit“ (Rancière 2011, o.S.), die mit dem Erlass von Zuwanderungsgesetzen zustande komme. Damit knüpft die staatliche Gewalt an die Hierarchisierung von Menschen in Kategorien an, die seit der Kolonialzeit für Unterdrückung und wirtschaftliche Ausplünderung dient.

Rancière stellt fest, mit dem Begriff Französ*innen „ausländischer Herkunft“ schaffe der Staat „einerseits diskriminierende Gesetze und Formen der Stigmatisierung, die auf der Idee der staatsbürgerlichen Universalität und der Gleichheit vor dem Gesetz gründen. [...] Andererseits schafft er innerhalb dieser von der Gleichheit aller ausgehenden Staatsbürgerschaft diskriminierende Kategorien.“ (Rancière 2011, o.S.). Der deutsche Begriff „Menschen mit Migrationshintergrund“ deutet auf dieselbe Schwierigkeit und erzeugt ebenfalls diskriminierende Kategorien im Widerspruch zum universalistischen Anspruch, der im ersten Artikel des Grundgesetzes festgehalten wird.

*

„Die Diskriminierung gründet nicht länger auf Argumenten über überlegene und unterlegene Rassen. Sie wird mit dem Kampf gegen die ‚Parallelgesellschaften‘, der Universalität des Gesetzes und der Gleichheit aller Bürger und Bürgerinnen vor dem Gesetz wie auch der Gleichberechtigung der Geschlechter begründet.“ – Jacques Rancière (Rancière 2011, o.S.)

Mit diesem Verständnis von Rassismus greift Rancière auf Albert Memmis Rassismus-Definition zurück, die erstmals 1964 in *Le Nef* veröffentlicht wurde. Der Begriff „Rasse“ ist bei Rancière überflüssig, wie auch bei Albert Memmi – Ina Kerner nach – der Begriff „Rasse“ überflüssig und verzichtbar war (Kerner 2009, 49). Memmi definiert Rassismus als „die verallgemeinerte und verabsolutierte Wertung tatsächlicher oder fiktiver Unterschiede zum Nutzen des Anklägers und zum Schaden des Opfers, mit der seine Privilegien oder seine Aggressionen gerechtfertigt werden sollen.“ (Memmi 2000, 100).

Kurz nach der Veröffentlichung seiner Rassismus-Definition in *Le Nef* wurde Memmi von *L'Encyclopaedia Universalis* gebeten, den Artikel „Rassismus“ zu verfassen, so dass seine umfassende Definition in die Enzyklopaedia übernommen

wurde (Memmi 2000, 92). Damit fand seine Rassismus-Definition eine große Verbreitung. Eine Definition, die nicht nur auf biologische Unterschiede gründet, sondern als Bestandteil des Phänomens die Einbindung in hierarchische Strukturen und die Nutzung biologischer Unterschiede für die Rechtfertigung eines Systems der sozialen Unterdrückung berücksichtigt. Memmi schreibt, eine Definition im engeren Wortsinne würde zwar grundsätzlich auf biologische Merkmale hinweisen, Rassismus sei aber nicht ohne einen Bezug auf den weiteren Sinn zu verstehen, nämlich auf den Missbrauch biologischer Unterschiede für den Schutz und Erhalt bestimmter Privilegien und die damit verbundene Unterdrückung anderer. Damit erklärt Memmi den Begriff Rassismus zum „Oberbegriff für alle Varianten differenzgestützter Rechtfertigungen von Privilegien und Aggressionen.“ (Kerner 2009, 46).

Wenn Rancière den staatlichen Rassismus als einen nicht auf Rassenfragen begründeten erklärt, sondern auf den Kampf gegen „Parallelgesellschaften“, folgt er dem umfassenderen Verständnis von Memmi. Mit „Parallelgesellschaften“, im Französischen „communautarisme“, ist, wie Christian Winterhalter in seiner Übersetzung erklärt, die Segmentierung der Gesellschaft durch die Herausbildung und Abgrenzung von Gemeinschaften gemeint, die durch Gemeinsamkeiten wie Religion oder Herkunft zusammenfinden. Die Kritik Rancières greift Memmis umfassende Interpretation von Rassismus auf, um „Rassismus von oben“, d.h. Rassismus auf staatlicher Ebene, aufzudecken. Die Argumentation, „Rassismen“ im Volk vermeiden zu wollen und für den „Schutz“ der Gesellschaft zu sorgen, muss umzukehren sein.

„Es ist [...] an der Zeit, das Argument umzukehren und die enge Verbundenheit zwischen der staatlichen ‚Rationalität‘, die diese Maßnahmen in Gang setzt, und diesem nützlichen ‚Anderen‘ – dem komplizenhaften Widersacher – zu verdeutlichen, das sie als ihren Kontrast setzt: die Leidenschaft des Volkes.“ – Jacques Rancière (Rancière 2011, o.S.).

Der „kühl kalkulierte Rassismus“ von oben – wie Rancière ihn bezeichnet – bringt mehrere Problematiken mit sich, die zugleich grundlegende in der Geschichte des Rassismus sind. An erster Stelle steht die Frage nach der Vereinbarung mit den Grundrechten, deren Problematik, wie Rancière feststellt, mit dem Gebrauch von Begriffen wie „Französ*innen ausländischer Herkunft“⁷ zum Ausdruck kommt.

Eine Gesellschaft, die auf demokratische Werte wie Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit setzt und die es fertiggebracht hat, die Menschenrechte zu formu-

7 Der Begriff „Französ*innen ausländischer Herkunft“ ist vergleichbar im deutschen Kontext mit der Bezeichnung ‚Menschen mit Migrationshintergrund‘, auch wenn beim ersten Begriff die Staatsangehörigkeit geklärt scheint, beim zweiten jedoch nicht; ein ‚Mensch mit Migrationshintergrund‘ hat nicht zwingend auch einen deutschen Pass.

lieren, sieht sich gezwungen, ‚Anderen‘ wie in der Kolonialzeit bzw. als eine koloniale Kontinuität das Menschsein abzusprechen, um sie auszugrenzen und die eigenen Privilegien verteidigen zu können. Nur das Absprechen der Zugehörigkeit zur Gruppe, der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit zusteht, ermöglicht diesen Schritt.

„Je emanzipierter und moralischer eine Gesellschaft, desto niedriger und gemeiner sind die Vorurteile, die sie produziert, um ihre Konflikte austragen zu können. Gerade weil sie an die allgemeinen Menschenrechte glaubt, muss sie im Fall der Gewaltanwendung dem Gegner das Menschsein absprechen. Und tatsächlich tendieren alle Vorurteile, mit denen sich eine Gruppe (ein Volk, eine Klasse, eine Religionsgemeinschaft) gegen ihre Feinde behaupten will, letzten Endes dazu, sie zu Ungeziefer zu erklären – zu Läusen, Parasiten, Krankheitsträgern.“ – Jens Jessen (Jessen 2016, 40-41)

Der Rassismus heute basiert nicht (oder nicht nur) auf der Frage nach unterlegenen oder überlegenen ‚Rassen‘, wie Rancière feststellt. Allein die Propaganda rechtsextremistischer Parolen zeigt den neuen Trend: die Aussage, die Moschee in Istanbul und die Kirche im Dorf zu lassen, deutet darauf hin, dass nicht die Existenz anderer Menschen problematisiert wird, so lange diese in „anderen“ Orten, in „ihren eigenen Orten“ zu treffen sind. Problematisch ist nur ihr Wunsch, „unsere“ Lebenssphäre mitbewohnen zu wollen. Problematisch ist der Wunsch, der Gruppe angehören zu wollen, die das Recht auf die Rechte hat. Bezogen auf das Kunstprojekt VIDEO PORTRAITS bedeutet dies, dass nicht die Tatsache, dass der Mann, der sich selbst mit dem N-Wort bezeichnet, Schwarz ist, d.h. ‚anders‘, so lange er in seiner Umgebung als Kellner in der Cocktailbar am Strand [vermutet wird hier ein afrikanischer Strand] arbeitet. Ob die Zugehörigkeit des Afrikaners zu einer anderen ‚Rasse‘ relevant ist, steht nicht im Vordergrund. Zumindest nicht für Rancière.

In dem Videoclip kommen sämtliche Vorurteile gegenüber Schwarzen Menschen zum Ausdruck. Die Aussage, weiße Frauen (die Touristinnen) würden auf Schwarze Männer stehen, spricht den rassistischen Mythos an, Schwarze Männer seien sexuell hyperaktiv und als solche eine Bedrohung für weiße Frauen, insbesondere, wenn die Frauen etwas älter und verzweifelt sind. Da Schwarze Männer angeblich sexuell hyperaktiv sind, leiden sie auch an AIDS oder anderen sexuell übertragbaren Erkrankungen und können ansteckend sein, was die Bedrohung alarmierend steigert. Auch das Vorurteil, Schwarze Männer seien faul und würden nichts tun außer Spaß haben, wird an mehreren Stellen im Videoclip angedeutet. Unser Protagonist spielt Bongos im Dschungel am Lagerfeuer. Und er wird sogar im Dunkeln nicht gesehen; die Dunkelheit seiner Haut macht ihn für Weiße unsichtbar. Solange er im Dschungel bleibt, ist die Bedrohung jedoch nur auf Touristinnen beschränkt, die ihn vor Ort aufsuchen. Relevant ist aber die

Frage, ob er nach Europa kommt, was er im letzten Abschnitt des Videoclips als Lebensziel erklärt. Das ist die wahre Bedrohung. Der Schwarze Mann träumt davon, eine *weiße* Frau zu heiraten, die ihn nach Europa mitnimmt. Dann wird er die Gelegenheit ergreifen, seiner Faulheit grenzenlos zu frönen, einen ‚Afroshop‘ aufmachen, um ab und zu ein paar Rastazöpfe zu flechten und nur noch von morgens bis abends zu kiffen.

Memmi deutete in seiner Definition von Rassismus auf den wesentlichen Aspekt der Rechtfertigung von Feindseligkeit und Aggression. Es geht – nach ihm – nicht lediglich um biologische Unterschiede, weil diese nicht unabhängig von der Intention ihrer Feststellung zu verstehen sind. Die biologischen Unterschiede werden festgehalten, damit Feindseligkeit und Aggression die Ausnahme im universalistischen Anspruch der Menschenrechte bilden und damit die Privilegien einiger verteidigt werden können, was mit der Unterdrückung anderer einhergeht. Mit anderen Worten, damit die universalen Rechte doch nur einer spezifischen Gruppe zukommen. Der Schwarze Mann ist in der heutigen Gesellschaft ein Problem, insbesondere, weil er nach Europa kommen möchte [wie all die ‚Anderen‘]. Wie ließe sich sonst begründen, dass die Menschenrechte für ihn nicht mehr gelten? Rancières Antwort auf diese Frage ist eine Kritik des „kühl kalkulierten Rassismus“ von oben, der diskriminierende Gesetze und Formen der Stigmatisierung schafft, die mit einer argumentativen Umkehr auf Ideen von Gleichheit vor dem Gesetz gründen.

1.2 Weitere Anfangsbuchstaben-Methoden

Die ausführliche Reflexion über die BZZV-Methode in VIDEO PORTRAITS steht exemplarisch für einen Ansatz, der in jedem meiner Kunstprojekte ganz anders ist, auch wenn sie sich alle als Teil einer gemeinsamen Guerillastrategie wie ‚kleine‘ guerilla-artige Attacken gegen einen asymmetrisch großen Gegner verstehen, die immer wieder in verschiedenen Kontexten durchgeführt werden und sich anhand verschiedener Vorgehensweisen artikulieren.

Das Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES, mit dem ich mich im zweiten Kapitel ausführlich auseinandersetze, wurde anhand einer ganz anderen Methode realisiert: die *ÜOW-Methode (Übung-Ortssuche-Wiedergabe)*. Das Kunstprodukt, um mit der Begrifflichkeit von Judith Sigmund zu sprechen, besteht aus Videoclips, in denen Menschen von Diskriminierungserfahrungen und den Gefühlen, die sie bei diesen Erfahrungen spürten, berichten. Ausgangspunkt der Arbeit ist eine thematische *Übung* der Methodenbox *Demokratie-Lernen und Anti-Bias-Arbeit* von der Anti-Bias-Werkstatt.⁸ Freiwillige Teilnehmer*innen werden eingeladen,

⁸ Eine detaillierte Beschreibung der Übung folgt im nächsten Kapitel. Als ich das Projekt 2016 startete, war die Anti-Bias-Werkstatt in Berlin über die Webseite <http://www.anti-bias-werkstatt>.

die Übung gemeinsam durchzuführen. Sie werden darum gebeten, sich gegenseitig über Erfahrungen, in denen sie diskriminiert wurden oder selbst andere Menschen diskriminiert haben, zu erzählen. Im Fokus eines anschließenden Gesprächs stehen die Gefühle, die sie in der einen oder in der anderen Situation empfanden. Als Vorbereitung für die Videoaufnahmen *suchen wir Orte in der Stadt*, in denen die Erzählungen vor der Videokamera *wiedergegeben* werden sollen.

Im Zentrum der ÜOW-Methode steht die Entstehung eines Resonanzraums, in dem durch die Übung nicht nur eigene Diskriminierungserfahrungen und die damit verbundenen Gefühle reflektiert werden: das Hören von Diskriminierungserfahrungen von Anderen trägt zugleich dazu bei, deren Intensität, Wirkungsweise und Tragweite sowohl emotional als auch rational zu begreifen. Außerdem werden Umgangsweisen mit Diskriminierungserfahrungen wie Verschiebungs- und Verdrängungsmechanismen oder Bewältigungs- und Rechtfertigungsversuchen thematisiert (Anti-Bias-Werkstatt 2007, 1–7). In der Arbeit, die mal als 3-Kanal-Videoinstallation, mal als 1-Kanal-Video u.a. in Einkaufszentren gezeigt worden ist, bildet die *Wiedergabe* der Erfahrungen zusammen mit Betrachter*innen einen erweiterten Resonanzraum, indem durch die Videoaufnahmen eine breitere Öffentlichkeit eingeladen wird, am entstandenen und nachgespielten Resonanzraum teilzunehmen/teilzuhaben.

Der Begriff *Resonanzraum* bezieht sich auf die Resonanzen der Spiegelneuronen, die vom Soziologen Werner Vogd beschrieben werden und einen zwischenmenschlichen Raum bilden. Mit Resonanzen der Spiegelneuronen weist Vogd auf die neuronale Resonanz von Verhalten, Kognitionen und Emotionen hin, die auf der Entdeckung der Spiegelneuronen basiert.

Italienische Neurowissenschaftler*innen um Giacomo Rizzolatti fanden 2006 heraus, dass schon neugeborene Affen Verhaltensweisen eines Versuchsleiters spontan imitieren und konnten damit nachweisen, dass die visuelle Wahrnehmung des Verhaltens eines*einer Akteur*in bei anderen dank der Spiegelneuronen eine homologe Aktivität im Gehirn auslösen kann. Dies gilt auch für Menschen, wobei bei Menschen die Sinnesmodalitäten und emotional-affektiven Prozesse komplexer miteinander (re-)agieren, weil andere Menschen nicht immer gleich gespiegelt werden, z.B. wenn wir diese als ‚anders‘ einordnen bzw. wenn wir ihnen mit ablehnenden Vorurteilen begegnen. Jedenfalls wird nach Vogd durch die neuronale *Resonanz* ein ‚transpersonaler Raum‘ geschaffen, so dass in der Kommunikation durch Sprache nicht nur Argumente ausgetauscht werden,

de erreichbar. Bei einer Quellenüberprüfung im Juni 2021 stellte ich bereits fest, dass die Webseite nicht mehr zu finden war. Die Werkstatt ist nicht mehr im Internet präsent. Lediglich eine PDF-Datei aus dem Jahr 2015 weist auf die Anti-Bias-Werkstatt hin (Berufsstart ohne Vorurteile und Diskriminierung! 2015, 1-2).

von denen die einzelnen Akteur*innen unabhängig sind – die neuronale *Resonanz* ermöglicht uns, uns in andere Menschen hineinzusetzen (Vogd 2011, 190).

Wenn ich das spielerische Modell der Anfangsbuchstaben-Methoden fortsetze, stehe ich bei der Kunstaktion SCHWARZFAHRER*IN vor der *KVW-Methode (Klischee-Verkörperung-Wortsuche)*. Die Kunstaktion und ihr Werdegang werden im Detail im dritten Kapitel thematisiert. Die in der Arbeit eingesetzte KVW-Methode setzt auf ein ganz anderes Wirkungsmodell: Eine Gruppe von Black, Indigenous and People of Colour (BIPOC) benutzen die öffentlichen Verkehrsmittel in Berlin und tragen dabei ein mit dem Wort SCHWARZFAHRER*IN bedrucktes T-Shirt. Sie verteilen während der Aktion eine Postkarte mit dem Aufruf, sich an einer Umfrage sowie an der *Suche* nach einem neuen, nicht rassistischen *Wort* für Menschen, die ohne Fahrschein den öffentlichen Personennahverkehr (ÖPNV) nutzen, zu beteiligen. Gebrandmarkt mit dem T-Shirt *verkörpern* die SCHWARZFAHRER*INNEN während der Kunstaktion genau das, was ihnen als *Klischee* zugeschrieben wird. Der latente Rassismus unserer heutigen Gesellschaft, der in öffentlichen Verkehrsmitteln oft zum Ausdruck kommt, steht im Fokus. Nutzer*innen des öffentlichen Personennahverkehrs werden mit durch den Aufdruck eines T-Shirts personifizierten ‚Schwarzfahrer*innen‘ konfrontiert und dadurch eingeladen, über Vorurteile, Diskriminierung und Ausgrenzung im Sprachgebrauch nachzudenken. Dank der Informationen auf der Postkarte können sie anschließend eine Internetadresse besuchen und dort *Vorschläge für ein neues Wort* einreichen bzw. für einen bereits bestehenden Vorschlag durch *likes* abstimmen. Eine Onlinedatenbank sammelt und präsentiert alle Einfälle.

Die KVW-Methode verweist auf die verheerende Macht der Sprache im Rahmen des strukturell durchdrungenen Rassismus unserer Gesellschaft und setzt auf die Wirkung einer performativen Durchführung im öffentlichen Raum. Mit Susan Arndt war und sei Sprache immer noch ein wichtiges Medium, um im europäischen Kontext *weiße* Dominanz zu artikulieren (Arndt 2011, 121). Ich bin mir sicher, dies gilt als Folge von Kolonialismus über den europäischen Raum hinaus, doch begrenze ich mich mit dem Kunstprojekt SCHWARZFAHRER*IN auf den deutschen Sprachraum, der meine Wahlheimat ausmacht.

Schon frühzeitig hätten abwertende Bezeichnungen Überlegenheits- und Herrschaftsansprüche zementiert, stellt Arndt fest. Griech*innen nannten beispielsweise alle Nicht-Griech*innen ‚[b]arbaros‘, was letztendlich die Unterstellung zum Ausdruck bringe, sie seien *brbr*-Sager*innen – sie sprächen keine richtige Sprache und befänden sich folglich auf einer niedrigen Entwicklungsstufe. Nach einer vergleichbaren Logik bündelten später Kolonisor*innen ihre kulturelle Ignoranz mit ihrem territorialen Besetzungswillen, so Arndt, um die in Kolonien lebenden Menschen zu unterwerfen, indem sie ihnen das Menschsein absprachen und sie mit Begriffen bezeichneten, die aus dem Tier- und Pflanzenreich stammten oder Neologismen erfanden, die ihre Unterlegenheit bekräftigten. Ein

bekanntes Beispiel für solche Neologismen sei das Wort ‚Indianer‘, das – wie wir wissen – auf den Irrtum von Christoph Kolumbus zurückgeht (ibid).

„Obwohl es gemeinhin als wenig schicklich gilt, auf Irrtümern zu beharren oder gar stolz darauf zu sein, wird speziell dieser Irrtum offenbar als nicht gravierend empfunden. Eine solche Grundhaltung ist Teil des kolonialistischen Musters: Wo ‚Zivilisierung‘ bedeutet, Menschen unter Anwendung von Gewalt ihrer Territorien, Lebensgrundlagen und Leben zu berauben, wo ‚Entdeckung‘ heißt, das geografische, kulturelle und soziale Wissen kolonisierter Menschen zu ignorieren, dort entbehren – bis in die Gegenwart – auch Fehler, Irrtümer und Entstellungen jeder Peinlichkeit.“ – Susan Arndt (Arndt 2011, 122)

Waren keine solche Neologismen im Spiel, dann wurde auf Termini des Tier- und Pflanzenreiches wie ‚Stamm‘ zurückgegriffen, die ‚Primitivität‘ und ‚Barbarei‘ unterstellten, setzt Arndt fort.

Etymologisch hängt das Wort ‚Schwarzfahrer*in‘ zwar nicht mit rassistischen Hintergründen zusammen, wie ich im dritten Kapitel erkläre. Die etymologische Herkunft schließt jedoch einen rassistischen Bedeutungsgehalt nicht aus. ‚Fremde‘ Menschen mit Illegalität und Kriminalität auch durch die Sprache in Verbindung zu bringen, steht in direktem Zusammenhang mit der Unterwerfung und Entmenschlichung, die Herrschafts- und Machtverhältnisse rechtfertigen.

Eine weitere Guerilla-Attacke erfolgt anhand der *POAG-Methode (Petition-Onlinedatenbank-Abstimmung-Gesetzentwurf)*. Als Kunstprojekt startete ich eine Initiative, um den Feiertag umzubenennen, der in Kolumbien, meinem Herkunftsland, „Tag der ‚Rasse““ benannt wird. Es handelt sich um den Feiertag vom 12. Oktober, mit dem seit mehr als hundert Jahren in Spanien und in vielen Ländern Amerikas die sogenannte ‚Entdeckung‘ des Kontinents zelebriert wird. Das langfristige angelegte Kunstprojekt RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE [auf Deutsch: Lasst uns den 12. Oktober umbenennen] besteht hauptsächlich aus einer *Petition* zur Unterstützung der Initiative, einer *Onlinedatenbank*, die Vorschläge für neue Namen sammelt und zur *Abstimmung* durch *likes* bereitstellt, und einem *Gesetzentwurf* zur Durchführung einer tatsächlichen Umbenennung.

Das Kunstprojekt positioniert sich mit seiner POAG-Methode genau auf dem Rancièreschen Pendel zwischen Kunst und Politik. Wie ich im ausführlichen Exkurs zu der BZZV-Methode erwähnte, seien Kunst und Politik für Rancière derart zusammenzudenken, dass sie in einem stetigen Pendel zueinanderstehen. Während in der Kunst jede denkbare Utopie möglich und bereits realisiert sei, stehe sie in der Politik noch aus. Mit dem Projekt RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE macht die Kunst einen Sprung auf die andere Seite des Pendels und nimmt in ihrem Versprechen von Emanzipation, das auf der Ebene der Aufteilung des Sinnlichen eigentlich bereits realisiert wäre, die real politische Umsetzung desselben auf. Über die Neo-Duchamp'sche Geste hinaus, die Initiative zur Umbenennung

eines Feiertages zu Kunst zu erklären, vollzieht sich im Kunstprojekt eine Aufhebung der Grenzen zwischen symbolischer Kunstproduktion und Realpolitik, auch wenn eine tatsächliche Umbenennung offen stehen und im Rahmen des Kunstprojektes offen bleiben kann.

Elke Bippus, Professorin für Kunsttheorie an der Zürcher Hochschule der Künste, schreibt: „Die Avantgarde erforschte die ästhetischen Mittel hinsichtlich ihrer Kraft, das Leben zu durchdringen und zu verändern.“ (Bippus 2015, 66–67). Sie habe anstelle des Künstlergenies einen Künstler-Ingenieur, der Forscher werden sollte, gesetzt, um die künstlerische Praxis in der Gesellschaft zu verankern. Auch wenn andere Autonomisierungsbewegungen sich gesellschaftlichen Prozessen entzogen, zeigen kritische Analysen der Konzeptkunst und der institutionenkritischen Kunst, so Bippus, dass sie über eine dispositive Verschränkung von Kunst-Leben-Gesellschaft hinweggehen (Bippus 2015, 67).

Die deutsche Philosophin und Konzeptkünstlerin Anke Haarmann verortet die politische Kunst des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts als eine Herkunftslinie künstlerischer Forschung in der Vorgeschichte ästhetischen Forschens. Politische Kunst nehme, so Haarmann, die Begründungslogik bestehender Verhältnisse in den Blick, um die Welt nicht nur ästhetisch zu deuten, sondern auch praktisch ändern zu wollen. Der Blick auf bestehende Verhältnisse, deren Veränderung angestrebt werde, impliziere aber ein kritisches Hinterfragen der Wissenskultur, auf der solche Verhältnisse beruhen (Haarmann 2019, 87). Charakteristisch sei dabei das Fehlen definitorischer Marksteine, die den Übergang von reiner Kunst in reine Politik markieren, was bei politischer Kunst regelmäßig zum Absprechen ihres Status' als Kunst führe. Das künstlerische Handeln überlagere sich mit dem Politischen, indem das Politische der Kunst durch den Anspruch gekennzeichnet sei, durch ästhetische Handlungen die Welt umzugestalten bzw. umgestalten zu wollen (Haarmann 2019, 88-89). Haarmann nimmt u.a. einige Werke Martha Roslers in den Fokus, um zu verdeutlichen, dass in der politischen Kunst ein ästhetisches Forschen beginnt. Die Untersuchung bestehender Verhältnisse, die eine Handlung zur Verbesserung erfordern, d.h. „das analytische Forschen im Kontext der Kunst“ sei „zugleich ein politisches Handeln im Kontext der Kunst [...] mit dieser doppelten Anstrengung: anderes Wissen zu generieren und auf dessen Grundlage ästhetisch-politische Handlungen zu vollziehen.“ (Haarmann 2019, 92)

1.3 Anfangsbuchstaben-Methoden und die Methoden künstlerischer Forschung

Henk Borgdorff schreibt:

„Der Bereich der Kunst ist seit Langem mit dem der akademischen Welt verflochten, von der Praxis der artes in den spätmittelalterlichen Klosterschulen bis hin zum heutigen postmodernen Abschied von der Trennung der Lebensbereiche der Kunst, des Wissens und der Moral, die die Moderne seit dem 18. Jahrhundert kennzeichnete. Im aktuellen Kunstdiskurs hat sich der Bereich des ästhetischen wieder mit dem Erkenntnistheoretischen und dem Ethischen verbunden.“ – Henk Borgdorff (Borgdorff 2015, 69)

Mit Henk Borgdorff kann künstlerische Forschung in erster Linie als eine Artikulation nicht-propositionaler Formen von Wissen und Erfahrung in und durch das Kunstschaffen beschrieben werden (Borgdorff 2012, 122). Doch das Kunstschaffen und die Kunst selbst können nicht nur auf ihr transformatives Potenzial reduziert werden, selbst wenn dieses Potenzial im Zentrum des Diskurses steht – wenn ich mich beispielsweise von der Frage leiten lasse, wie künstlerische Praxis als Instrument gesellschaftlicher Transformation und Wertevermittlung zur Überwindung eines latenten und omnipräsenten Rassismus beiträgt.

Ein Blick in andere Forschungsbereiche könnte hilfreich sein. In der Qualitativen Sozialforschung ist die Teilnehmende Beobachtung beispielsweise eine erwiesene Methode, die insbesondere in der Ethnologie und in der Kulturanthropologie immer wieder erfolgreich zum Einsatz kam. Man kann sie, den Erkenntnisinteressen⁹ nach, in drei unterschiedliche (Sub-)Methoden unterscheiden: 1. Die unstrukturierte oder wenig strukturierte Beobachtung, 2. das qualitative Interview und 3. die Erhebung und Analyse von Dokumenten unterschiedlichster Natur (Lamnek und Krell 2016). In meiner Forschung sind alle drei Methoden zu finden: Sowohl die unstrukturierte oder wenig strukturierte Beobachtung, die mal über längere, mal über kürzere Zeiträume erfolgt und in der meine Teilnahme sehr verschieden gestaltet wird, als auch das qualitative Interview, beispielsweise mit Mnyaka Sururu Mboro oder María Evelia Marmolejo, das ebenfalls ungleiche Intensitäts- und Zeiträume aufweist. Außerdem sind die Erhebung und Analyse von allen gesammelten und recherchierten Dokumenten nicht nur unterschiedlicher Natur, sondern teilweise auch der künstlerischen Produktion inhärent, zum Beispiel als Videoinstallation oder als fortlaufende Onlinedatenbank. Darüber hinaus, wenn es um den Gegenstand der Beobachtung geht, werden lokale und zeit-

⁹ Als Erkenntnisinteressen zählen das Interesse an der Analyse von Deutungen und Wahrnehmungen, inkl. komplexer Deutungssysteme, sowie das Interesse an der Analyse der Handlungskontexte (Lamnek und Krell 2016).

liche Begrenzungen zum Gegenstand der künstlerischen Praxis. Die Kunstaktion SCHWARZFAHRER*IN macht nur im deutschsprachigen Kontext Sinn, genauso wie das langfristig angelegte Kunstprojekt RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE nur für den kolumbianischen Kontext funktioniert.

Nach Lamnek und Krell ist die Teilnehmende Beobachtung mit einem Prozess des Sinnverstehens verbunden, welches räumlichen und zeitlichen Begrenzungen unterworfen ist. Als Beispiel dafür erwähnen sie eine Teilnehmende Beobachtung des aggressiven Verhaltens von Fußballfans, die niemals ein ganzes Fußballstadion in den Blick nehmen könnte und sich immer nur auf den engen Raum um den/die Beobachtenden begrenzen muss oder auf die Unmöglichkeit einer langfristigen Beobachtung der Karriere eines Kriminellen (Lamnek und Krell 2016). Als oberste Handlungsmaxime für Beobachter*innen gilt jedoch, das untersuchte Feld so wenig wie möglich zu stören oder zu verändern. Wie könnte diese Maxime den Anspruch erfüllen, anhand von Kunstprojekten zur Reflexion über die Auswirkungen und Erscheinungsformen der Erfindung von ‚Menschenrassen‘ in unserem Alltag beizutragen? Die künstlerische Praxis beabsichtigt gerade das: eine Einflussnahme, eine Veränderung. Als Instrument gesellschaftlicher Transformation und Wertevermittlung nimmt sich die Kunst eben das vor: dass unsere Gesellschaft die existierende rassistische Hierarchisierung von Menschen überwindet, wenn auch nur mit einer durch die Guerilla-Attacken hervorgerufenen überschaubaren Wirkung, die im Vergleich zum Forschungsfeld als winzig eingestuft werden kann.

Aber inwiefern der Blick in andere Forschungsbereiche wirklich hilfreich ist, bleibt eine offene Frage. Nach Anke Haarmann unterscheidet sich Methodologie als Lehre über Methoden vom Begriff der Methode selbst und konstituiert sich als eine Metaebene, als eine Metatheorie, die entweder im Vorfeld als Regelkanon für konkrete Praktiken oder im Nachhinein als Nachdenken über Bedingungen epistemischer Verfahren konzipiert wird (Haarmann 2015, 85). Von im Vorfeld festgelegten Regelkanons werde jedoch für die Kunst eine unerträgliche Disziplinierung befürchtet, so dass lediglich eine nachdenkliche Methodologie notwendig werde, um das Forschen in der Kunst als eine methodisch operierende Praxis zu untersuchen. Ein historischer Blick in die Wissenschaftstheorie zeige aber, setzt Haarmann fort, dass auch in den Naturwissenschaften der methodische Regelkanon intuitiv und nicht im Vorherein entstehe, so dass die Befürchtung einer Disziplinierung aus wissenschaftstheoretischer Perspektive unbegründet sei. Einen feststehenden Methodenkanon für die künstlerische Forschung etablieren zu wollen, stehe aus diesem Grund dem zeitgenössischen Stand der kritischen Wissenschaftsforschung und den entsprechend herrschenden Grundannahmen über die Regelloffenheit der Wissenschaften entgegen (Haarmann 2015, 87-88).

Und außerdem:

„Mangels historischer Erfahrung oder wissenschaftstheoretischer Expertise werden derzeit an die künstlerische Forschung häufig externe Methodenstandards aus naturwissenschaftlichen oder geisteswissenschaftlichen Disziplinen angelegt. Die Rede von der künstlerischen Forschung ist aber nur dann sinnvoll, wenn eigene künstlerische Methoden und deren intrinsische Logik für die Produktion von Wissen in der Kunst als ausreichend erachtet werden und sich von den naturwissenschaftlichen oder geisteswissenschaftlichen Methoden unterscheiden.“ – Anke Haarmann (Haarmann 2015, 85)

*

Die Fokussierung auf einzelne Schritte in den Anfangsbuchstaben-Methoden isoliert sie im Kontext der Kunstproduktion und erhebt sie zum Gegenstand der Forschung. Die damit aufgezeigten Vorgehensweisen verweisen in der schrittweisen Aufteilung auf ihre grundlegende Verschiedenheit. Der gemeinsame, mächtige Riesegegner, dem sich die einzelnen Kunstprojekte widmen, hat sich über Jahrhunderte weltweit in den verschiedensten Sphären unseres Lebens ausgebreitet: in unserer Wahrnehmung ‚Anderer‘, in unserem Umgang miteinander, in der Sprache, die wir nutzen, in unseren politischen Strukturen, u. a. In diesen verschiedenen Sphären agieren die einzelnen Kunstprojekte mit jeweils ganz anderen Strategien: Anhand der BZZV-Methode (Befragung-Zusammenstellung-Zuspitzung-Verkörperung) hinterfragt VIDEO PORTRAITS unsere vorurteilhafte Wahrnehmung ‚Anderer‘ und stellt als Resultat eines prozesshaften Dialogs mit Moabiter*innen die Verkörperung ihrer Aussagen als provozierende Zuspitzung dar.

Die ÜOW-Methode (Übung-Ortssuche-Wiedergabe) dient in RE-ENACTING OFFENCES der Schaffung eines Resonanzraumes, in dem durch das Wiedergeben und durch die dadurch ermöglichte Teilhabe an mit Diskriminierungserfahrungen zusammenhängenden Gefühlszuständen der eigene Umgang mit Vorurteilen und die eigene Teilnahme an rassistischen/diskriminierenden Strukturen reflektiert werden können.

Die KVV-Methode (Klischee-Verkörperung-Wortsuche) ermöglicht in der Kunstaktion SCHWARZFAHRER*IN nicht nur das Hinterfragen diskriminierender Ausdrucksformen, sondern auch deren kritische Resignifizierung¹⁰.

Mit der POAG-Methode (Petition-Onlinedatenbank-Abstimmung-Gesetzentwurf) greift das Kunstprojekt RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE mittels eines auf der Basis einer Petition und einer Onlinedatenbank entstandenen Gesetzentwurfs direkt in politische Strukturen ein.

¹⁰ Auf den Begriff ‚Resignifizierung‘ und dessen Bedeutung im Rahmen des Kunstprojektes SCHWARZFAHRER*IN gehe ich im dritten Kapitel ein.



Die Arbeit ist gut:
die Touristinnen sind hübsch,
blond und stehen auf mich.



Mein Freund hat mich
verlassen, als ich
schwanger wurde.



Meine Schwester sagt,
er wäre in der Mafia,

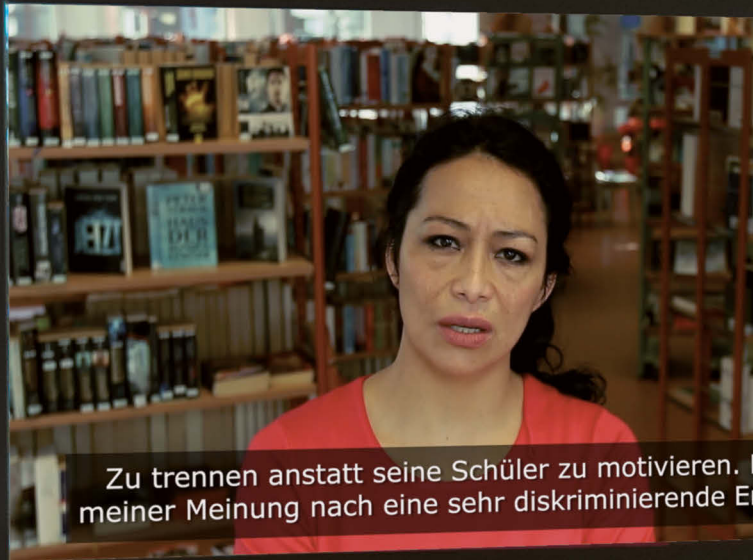


Sollte jemand sie nicht
respektvoll behandeln, dann
klärt das einer meiner Leute.



Es muss also diesmal
ein Junge werden,





Zu trennen anstatt seine Schüler zu motivieren. In meiner Meinung nach eine sehr diskriminierende Einstellung.

en. Das war
e Erfahrung.



RE-ENACTING OFFENCES

3-Kanal Videoinstallation, 84 min, 2021

Ausstellungsansicht

MORE PLANETS LESS PAIN. Konstellationen Künstlerischer Forschung

Kunsthalle Erfurt, 2022



RE-ENACTING OFFENCES

Kurze Version (5 min)

<https://vimeo.com/606643138>

RE-ENACTING OFFENCES

Eine 3-Kanal-Videoinstallation präsentiert zahlreiche Videofragmente. Zu hören sind in den Videofragmenten Erzählungen über Erfahrungen mit Diskriminierung. Nacheinander erzählen Darsteller*innen Anekdoten und Erfahrungen, in denen sie entweder jemanden diskriminiert haben oder von jemandem diskriminiert wurden. Aber vor allem erzählen sie auch von den Gefühlen, die sie bei diesen Erfahrungen spürten. Einige berichten von einer Liebe, die im Gegensatz zur romantischen Liebe doch Hautfarbe und soziale Schichten kennt. Andere schildern Beleidigungen und Diskriminierungsfälle innerhalb der Familie, in denen beispielsweise die eigene Schwarze Mutter vom *weißen* Kind als hässlich angesehen wird. Wieder andere berichten von Fällen im öffentlichen Raum, in denen sie aufgrund ihrer Hautfarbe oder ihrer sexuellen Orientierung beleidigt wurden. Aber auch die eigenen Vorurteile und Diskriminierungen, die von ihnen selbst ausgehen, spielen eine Rolle. Einige Darsteller*innen schämen sich im Nachhinein, jemanden aufgrund des Aussehens diskriminiert zu haben. Weitere berichten über Beleidigungen von Menschen, die es gewöhnt sind, Privilegien zu genießen, weil sie *weiß* sind bzw. in einem bürgerlichen Milieu aufwachsen konnten.

Die Erzählungen transportieren die Betrachter*innen in einen anderen Raum, in den Raum der Erzählungen oder noch besser, in einen in diesem Raum sich befindenden, überlagerten anderen Raum, der zugleich fort und dort ist. Die durch die Videoinstallation erzeugte Translokation in einen anderen Raum bzw. in andere Räume funktioniert sowohl für Betrachter*innen als auch für Darsteller*innen. Letztere befinden sich in unterschiedlichen, meist öffentlichen Räumen einer oft – wie die Landschaft es vermuten lässt – tropischen Stadt. Die Aufnahmen fanden zum großen Teil in Recife statt, der Hauptstadt des Bundeslandes Pernambuco im Nordosten Brasiliens. Nicht zufällig gerade im Nordosten Brasiliens, dem Ort, an dem im 16. Jahrhundert erstmals versklavte Menschen aus Afrika auf den Zuckerrohrplantagen eingesetzt wurden (Splicesart 2006, 335). Und nicht zufällig gerade in Brasilien, dem Land, in das die Portugiesen mit Abstand die meisten versklavten Menschen aus Afrika transportierten. Nach der Studie des multidisziplinären und internationalen Teams von ‚Voyages. The Trans-Atlantic Slave Trade Database‘, das minutiös alle Daten zu rekonstruieren versucht, wurden von den Portugiesen mehr als 5,8 Millionen Afrikaner*innen nach Brasilien transportiert. Mit deutlichem Ab-

stand folgte der transatlantische Handel versklavter Menschen durch Franzosen und Spanier, die jeweils 1,3 Millionen bzw. eine Million Menschen versklavten (SlaveVoyages.org). Die Relevanz des Ortes, an dem die meisten Aufnahmen erfolgten, steht in direkter Verbindung zu dem Thema, mit dem die Videoinstallation sich beschäftigt. Betrachter*innen werden über den genauen Ort der Aufnahmen nicht informiert. Allein Sprache und Hintergrund ermöglichen eine Vermutung. Durch die Erzählungen und Bilder der Videofragmente werden sie in entfernte und evtl. auch in eigene imaginäre Räume transportiert.

Es handelt sich um die Videoarbeit RE-ENACTING OFENCES, die sich mit dem Thema Diskriminierung auseinandersetzt. Die Arbeit basiert auf einer thematischen Übung der Methodenbox *Demokratie-Lernen und Anti-Bias-Arbeit* von der Anti-Bias-Werkstatt, die sich als Arbeitsgemeinschaft im Jahr 2002 bildete, um eine Auseinandersetzung mit dem Anti-Bias-Ansatz als einem offenen Konzept sowohl in der Theorie als auch in der Praxis zu führen¹ (Anti-Bias-Werkstatt.de und Schmidt 2009, 51).

1. Der Anti-Bias-Ansatz

Der Anti-Bias-Ansatz strebt keine *vorurteilsfreie* Gesellschaft an. Er geht davon aus, dass die Vorstellung einer vorurteilsfreien Gesellschaft eine Utopie darstellt. Vielmehr zielt er darauf ab, eine *vorurteilsbewusste* Gesellschaft zu fördern, in der Gesellschaftsmitglieder für ihre eigenen Vorurteile und für das Thema Diskriminierung sensibilisiert sind (Schmidt 2009, 69). Das Bewusstsein berücksichtigt die Tatsache, dass Vorurteile eine bestimmte Funktion als Mechanismen erfüllen, die Menschen bei Wissenslücken im alltäglichen Handeln als Hilfe oder sogar Schutz dienen. Das englische Wort ‚bias‘ bedeutet Voreingenommenheit, Neigung, Parteilichkeit. In der Anti-Bias-Arbeit werden nicht nur individuelle Vorurteile und Haltungen einzelner Menschen thematisiert, sondern sie werden auch in ihrem Zusammenhang mit gesellschaftlichen ‚Neigungen‘ oder ‚Schiefen‘ von Über- und Unterlegenheit, Macht- und Herrschaftsverhältnisse betrachtet (Schmidt 2009, 64–65, 102–103).

Der Anti-Bias-Approach lässt sich übersetzen als ‚Ansatz vorurteilsbewusster Erziehung‘² und soll dabei helfen, genau hinzuschauen, wo ‚Bias‘, d.h. Voreingenommenheit oder Vorurteile im alltäglichen Handeln, beteiligt ist. Das Bewusstsein dafür soll geschärft werden, damit auf Verletzungen und Diskrimi-

¹ Vgl. Fußnote 8, 1. Kapitel., S. 40.

² Anfangs wurde in Deutschland Anti-Bias-Approach als „Ansatz vorurteilsfreier Arbeit“ übersetzt, doch bald erkannte man, dass Vorurteilsfreiheit eine Illusion [eine Utopie!] ist (Schmidt 2009, 24).

nierungen, die daraus folgen können, geachtet wird, insbesondere dort, wo Macht und Machtausübung im Spiel sind. Dieses Bewusstsein ist dem Anti-Bias-Ansatz nach nicht nur bei den Verletzten oder Ausgegrenzten wichtig, sondern ebenso bei denjenigen, die Macht ausüben und gleichermaßen Schaden daran nehmen (Schmidt 2009, 65).

In der Anti-Bias-Arbeit ist dieses Thema ein umfassender Untersuchungsgegenstand in allen Lebensbereichen – in der Familie, im Beruf, in der Politik sowie in der Wissenschaft, und sollte als lebenslanger Prozess verstanden werden. Die Arbeit konzentriert sich auf das Sensibilisieren in Bezug auf Vorurteile und Voreingenommenheit, die zu Diskriminierung führen, sei es auf einer individuellen Ebene oder in der Struktur von Einrichtungen und gesellschaftlichen Gruppierungen (Schmidt 2009, 67). In der Anleitung der thematischen Übung der Methodenbox der Anti-Bias-Werkstatt, die als Ausgangspunkt für das Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES diente, wird explizit empfohlen, auf eine Definition von Diskriminierung im Vorfeld der Übung zu verzichten. Begründet wird die Empfehlung dadurch, dass ein kognitiv-rationaler Einordnungsversuch die eher emotionale Selbstreflexion stören könne (Anti-Bias-Werkstatt 2007, Diskriminierungserfahrungen, 4). Allerdings ist nicht alles Diskriminierung, was für Diskriminierung gehalten wird, denn – wie wir in einigen Szenen der Videoarbeit sehen – auch alltägliche Beleidigungen und Ausgrenzungen werden in der Wahrnehmung häufig als Diskriminierung eingestuft. Diskriminierung erfolgt überwiegend in Machtsituationen, in denen z.B. eine Mehrheit einer Minderheit gegenübersteht. Sie wird von denjenigen, die diskriminieren, oft als harmlos angesehen oder sogar als etwas eingeschätzt, was fortgesetzt werden kann. Es ist notwendig, so der Ansatz, einerseits Diskriminierungen als solche zu erkennen und dafür zu sensibilisieren, andererseits Diskriminierte zu unterstützen, denn Diskriminierungen bilden ein System, das schwer zu durchbrechen ist, weil es sowohl von Diskriminierenden als auch von Diskriminierten verinnerlicht und in einem Zusammenspiel von beiden Seiten fortgesetzt werden kann (Ansari 2003, 10).

Ziel der Anti-Bias-Arbeit ist es deswegen, für Diskriminierung zu sensibilisieren, sie mit ihren Mechanismen auf individueller und gesellschaftlicher Ebene zu verstehen und die eigenen Meinungen, Haltungen und Handlungen in ihrem Zusammenspiel mit den Meinungen, Haltungen und Handlungen, die gegenwärtig in der Gesellschaft für selbstverständlich gehalten werden, kritisch zu reflektieren (Schmidt 2009, 77–80).

2. Thematische Übung

Als eine Methode für Sensibilisierungsarbeit hat die Anti-Bias-Werkstatt u.a. die folgende Übung entwickelt:

In einer ersten Phase werden die Teilnehmer*innen in kleine Gruppen zusammengesetzt und darum gebeten, über eigene Erfahrungen mit Diskriminierung zu reflektieren. Ein Arbeitsblatt zur Auseinandersetzung mit den eigenen Diskriminierungserfahrungen „Ich wurde diskriminiert“ wird verteilt. Jede Person soll sich zunächst an eine Situation erinnern, in der sie diskriminiert wurde und für sich allein Notizen oder Zeichnungen machen. Das Arbeitsblatt dient als Erinnerungs- und Formulierungshilfe. Wenn alle Teilnehmer*innen fertig sind, wird ein zweites Arbeitsblatt „Ich habe diskriminiert“ verteilt. Dort werden sie aufgefordert, Notizen zu der Erinnerung an eine Situation aufzuschreiben, in der sie diskriminiert haben. Wenn alle Teilnehmenden fertig sind, kommen sie zusammen und erzählen sich gegenseitig ihre Situationen.

Anschließend findet ein Plenum statt, in dem sie darüber berichten, wie sie die Auseinandersetzung erlebt haben, wie es war, sich zu erinnern und ob sie Situationen gefunden haben, in denen sie diskriminiert wurden oder diskriminiert haben. Auch können sie sich darüber austauschen, an welche Situationen sie sich leichter erinnern konnten, solche, in denen sie diskriminiert wurden oder solche, in denen sie diskriminiert haben. Außerdem kann es darum gehen, wie der Verlauf des Austauschs in der Kleingruppe erlebt wurde, wie es sich angefühlt hat, den anderen zuzuhören bzw. wie es war, die eigenen Situationen zu erzählen.

In einer zweiten Phase werden die Teilnehmenden darum gebeten, sich an die Gefühle zu erinnern, die sie in den Situationen hatten, als sie diskriminiert haben bzw. als sie diskriminiert wurden und sich darüber in den kleinen Gruppen auszutauschen. Die Gefühle werden auf zwei unterschiedliche Plakate notiert: auf dem einen Plakat stehen die Gefühle, die sie als Diskriminierte und auf dem anderen Plakat die Gefühle, die sie als Diskriminierende empfunden haben.

Ziele dieser Übung zur Sensibilisierung sind einerseits, die eigenen Diskriminierungserfahrungen und die damit verbundenen Gefühle zu reflektieren, andererseits Bewusstsein dafür zu schaffen, dass wir alle diskriminiert haben oder diskriminieren und auch diskriminiert wurden oder diskriminiert werden, was keine Anschuldigung im Sinne eines stigmatisierenden Fingerzeigs bezweckt, sondern das Verständnis von Über- und Unterlegenheitsmechanismen anstrebt. Zugleich trägt das Hören von Diskriminierungserfahrungen von Anderen dazu bei, deren Intensität, Wirkungsweise und Tragweite sowohl emotional als auch rational zu begreifen. Außerdem werden Umgangsweisen mit Diskriminierungserfahrungen wie Verschiebungs- und Verdrängungsmechanismen oder Bewältigungs- und Rechtfertigungsversuche thematisiert (Anti-Bias-Werkstatt 2007, Diskriminierungserfahrungen, 4).

3. Eine heterotopische Untersuchung

3.1 Der heterotopische Raum

Durch den Anblick und die Versenkung in die Erzählungen der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES werden Betrachter*innen zu anderen vielfältigen Räumen transportiert. Michel Foucault spricht von Heterotopien, die im Gegensatz zu Utopien tatsächlich existierende Orte bezeichnen.

Die Bezeichnung *Utopie* soll Räumen vorbehalten werden, so Foucault, die keinen tatsächlichen Ort haben, sogenannten irrealen Orten wie Städten, Kontinenten, Planeten und Universen, die im Kopf der Menschen entstanden sind und zwischen ihren Worten, Erzählungen, Träumen oder Herzen ihren Platz finden. Es gibt jedoch existierende Räume, die vollkommen anders als die Übrigen sind und einen ideellen Zustand in sich bergen. Foucault widerspricht der Vorstellung, Räume seien neutrale Behälter wie ein weißes Blatt Papier (Foucault 2013, 11). Wir leben, lieben und sterben nicht in neutralen Räumen, wie auf einem rechteckigen Blatt Papier, sondern in einer Vermischung von Relationen, die heterogene Orte definieren. Für ihn – sowie für Michel de Certeau (de Certeau 2006, 345) – entstehen Räume durch das Handeln der Menschen. Objekte haben keinen natürlichen, vorgegebenen, sondern einen strikt relationalen und durch die Relationen definierten Ort. In diesem Handeln bzw. in dieser Relationsvermischung entstehen auch reale Räume, die verwirklichte Utopien insofern darstellen, dass sie über die eigene Realität hinausgehen und zeitgleich alle anderen realen Orte einer Kultur repräsentieren, in Frage stellen und ins Gegenteil umwandeln. Diese Orte nennt Foucault Heterotopien. Sie beziehen sich – wie Utopien – auf ein besseres Anderes und stellen diesen ideellen Zustand dar, haben jedoch eine reale Existenz (Foucault 2006, 320–322).

3.2 Die Räume der Aufnahmen

Die thematische Übung der Anti-Bias-Werkstatt diente als Ausgangspunkt und Methode für die Entwicklung der Videoinstallation. In einer Vorbereitungsphase wurden freiwillige Teilnehmer*innen eingeladen, die Übung gemeinsam durchzuführen. Die Durchführung erfolgte als eine Variante des von der Anti-Bias-Werkstatt vorgegebenen Ablaufs insofern, dass sie in vier unterschiedliche Schritte aufgeteilt wurde: „So wird der Raum eröffnet, sich direkt über aufgekommene Gefühle und Situationen auszutauschen und diese nicht zu verdrängen bzw. zu vergessen.“ (Anti-Bias-Werkstatt 2007, 5) Zuerst wurden die Teilnehmenden darum gebeten, sich gegenseitig über ihre Erfahrungen als Diskriminierte zu erzählen. Dann schrieben sie auf einem Plakat die Gefühle auf, die sie dabei empfunden hatten. In einem dritten Moment erzählten sie sich gegenseitig Er-

fahrungen als Diskriminierende, um anschließend wieder auf ein Plakat die damit verbundenen Gefühle zu notieren, um später im Plenum die auf verschiedenen Plakaten festgehaltenen Gefühle aus den Erfahrungen als Diskriminierte und Diskriminierende zu besprechen. Als Vorbereitung für die Videoaufnahmen haben wir gemeinsam alle Erzählungen aufgelistet und Orte in der Stadt gesucht, in denen sie für die Kamera wiedergegeben werden könnten/sollten.

Die Kriterien für die Suche waren vielfältig. Einige Teilnehmende suchten Orte, die repräsentativ und exemplarisch für die Orte standen, in denen die erzählten Erfahrungen ursprünglich stattfanden. Andere dagegen suchten gezielt nach Orten, die einen Widerspruch zu der Erzählung oder Spannung in den Videodiskurs einbrachten.

Bevor ich einzelne Räume beschreibe, möchte ich eine Frage in den Raum stellen: Wenn wir davon ausgehen, dass jede Utopie, jede utopische Vorstellung einen gesellschaftskritischen Charakter aufweist, weil entweder die Möglichkeit einer besseren Gesellschaft erfasst wird oder bestehende Ansätze ‚zum Besseren‘ gedanklich weitergeführt werden, ist dann auch ein Umkehrschluss möglich? Das heißt, kann ein gesellschaftskritisches Statement gleichzeitig der Ausdruck einer utopischen Vorstellung sein, in der die denunzierten Umstände nicht (oder nicht mehr) vorhanden sind?

In einem Radiovortrag von 1966, der zuerst als Audio-CD veröffentlicht wurde, um anschließend auch als Teil eines Buches zu erscheinen, berichtet Michel Foucault davon, wie er von der Wissenschaft „Heterotopologie“ träumte, die sich der Studie der Heterotopien widmen sollte. 1967, ein Jahr später, korrigierte sich der Autor im Text *Von anderen Räumen* und wollte nicht mehr von einer Wissenschaft sprechen, denn der Begriff sei allzu abgenutzt, sondern von einer „systematischen Beschreibung“ der Heterotopien (Foucault 2013, 11).

Seine systematische Beschreibung besteht aus sechs Grundsätzen, wovon der erste lautet: Jede Gesellschaft, jede Kultur erzeugt Heterotopien.

***Metrostationen, Haltestellen, öffentliche Verkehrsmittel
BRT Via Livre Station an der Av. Cruz Cabugá und Estação Central
des Metrô [U-Bahn] in Recife***

Wir stehen in der Videoinstallation vor der Erzählung einer Frau. Im Hintergrund eine Station öffentlicher Verkehrsmittel. Nicht unterirdisch. Aufgenommen wurde dieser Videoclip in der Avenida Cruz Cabugá [Cabugá Kreuz Allee] vor der Station des Bus Rapid Transit (BRT) Via Livre in Recife, Brasilien.

Eine Frau erzählt von einem Tag, an dem sie, um in die Universität zu fahren, einen Omnibus nahm. Nach dem Einstieg wollte die Frau den letzten freien Sitzplatz nehmen, doch darauf lag die Plastiktüte eines Mannes, der direkt daneben saß. Anstatt den Sitzplatz für sie freizumachen, fing der Mann an, sie mit Schimpfwörtern zu beleidigen. Sie wollte nur den Platz neben ihm nehmen,

doch er wollte es nicht zulassen, dass eine Schwarze Frau neben ihm sitzt, und hörte nicht auf, sie verbal anzugreifen. Die Dame erzählt, wie sie sich erniedrigt, empört und betrübt fühlte, insbesondere nachdem sie feststellen musste, dass niemand im Bus zu Hilfe kam oder irgendetwas sagte, um sie zu unterstützen, obwohl dieser voller Menschen war. Die Erfahrung hinterließ, der Erzählung der



RE-ENACTING OFFENCES, Videostill

Aufnahme an der Avenida Cruz Cabugá in Recife, Brasilien

jungen Frau nach zu urteilen, unauslöschliche Spuren in ihrem persönlichen Leben, sowohl auf psychischer als auch auf emotionaler Ebene. Sie fühlt sich nicht mehr sicher, denn sie fürchtet, als Schwarze Frau jederzeit solche Situationen von Rassismus in öffentlichen Verkehrsmitteln wieder zu erleben.

Sie hatte damals Gefühle von Hass, Rache und Empörung nicht nur gegenüber dem Mann, der sie beschimpfte, sondern auch gegenüber einem anonymen Menschenkollektiv, das ihr nicht zur Seite stehen konnte oder wollte, um die Situation als Rassismus direkt anzusprechen und sie zu unterstützen. Hass, Wut und Bosheit, aber auch ein großer Wunsch nach Gerechtigkeit quälten sie immer noch. Sie träumt von einer Bestrafung für denjenigen, der sie nur aufgrund ihres Aussehens, ihrer Hautfarbe, schlecht behandelte und sie durch seine Beschimpfungen beleidigte.

Was für eine Rolle spielt die Tatsache, dass dies in einem Bus geschah? Verkehrsmittel sind seit dem 19. Jahrhundert ein markantes Merkmal unserer Gesellschaft, da sie z.B. durch die Erfindung der Eisenbahn die Möglichkeit eröffnet haben, eine bestimmte Strecke in einer viel kürzeren Zeit zu bewältigen als zuvor. Dieser Veränderung der Geschwindigkeit folgte eine Veränderung unserer Wahrnehmung von Zeit und Raum. Raum ist keine objektive Angabe mehr, sondern eine dem Verkehrsmittel entsprechend untergeordnete, variable *Dauer* (Schivel-

busch 2007, 35–37). Mit einem Wort Ruskins³ spricht Wolfgang Schivelbusch von Menschen, die sich selbst als Pakete an einen Zielort schicken und so ankommen, wie sie ihren Abfahrtsort verlassen haben, nämlich ohne jegliche Berührung mit dem Raum zwischen Abfahrt und Ziel, den sie in einer neuen Geschwindigkeit überquert haben. Als Konsequenz lasse sich eine Heimatlosigkeit feststellen, die Walter Benjamins Verlust der Aura entspreche. Waren werden, beispielsweise, durch das Auseinanderdriften von Abfahrtsort und Ziel, d.h. von Produktionsort und Konsumtionsort, heimatlos (Schivelbusch 2007, 40–42). Landschaften und Räume zwischen A und B, zwischen Abfahrt und Ziel, werden ausgeschaltet und in diesem Ausschalten verliert das Paket selbst, der*die Reisende, seine lokale Identität. Doch diese Identität gewinnt wieder und umso mehr an Relevanz im inneren Raum des Verkehrsmittels, wie unsere Erzählerin berichtet.

Sind Reisende anonym?

Es ist zu vermuten, dass eine *weiße*, männliche Person schon immer anonym reisen konnte. Doch fällt man aus dem Bereich des ‚Erwarteten‘ heraus, wird man in dem nun intimen Innenraum des Verkehrsmittels zu einer auffälligen Person und ist im Rahmen dieser Intimität, dieser körperlichen Nähe, den (Vor-)Urteilen der anderen Mitreisenden ausgeliefert.

Verkehrsmittel sind ein gutes Beispiel dafür, dass jede Gesellschaft, jede Kultur Heterotopien erzeugt. Foucault nennt zwei Hauptgruppen von Heterotopien, die Schaffung und Verschwinden exemplarisch darstellen: die früheren Krisenheterotopien und die Abweichungsheterotopien, durch welche die ersten heutzutage ersetzt werden. Krisenheterotopien werden für Krisenzustände geschaffen. Ein Beispiel dafür wäre die Hochzeitsreise, denn es war nach Foucault bis Mitte des 20. Jahrhunderts Tradition, dass die Defloration der Frauen in einem, wie Foucault es nennt, „Nirgendwo“ (wie einem Hotel oder einem Zug) geschah. Der Zuordnung nach wird hier der Verlust der Jungfräulichkeit dem Charakter eines Krisenzustandes beigemessen. Foucault erwähnt nicht, dass diese Tradition in Europa verschwunden ist, in vielen Ländern der Welt jedoch noch Aktualität besitzt. Ihr Verschwinden hängt mit der sexuellen Revolution und der Laizisierung der Gesellschaft zusammen, mit denen die Gleichsetzung von Hochzeitsnacht und Verlust der Jungfräulichkeit zwar sukzessive zurückgeht, jedoch noch nicht überall auf der Welt bereits erfolgt ist.

Krisenheterotopien werden heute durch Abweichungsheterotopien ersetzt, d.h. durch Orte wie Sanatorien, psychiatrische Anstalten oder Gefängnisse, in die Menschen gebracht werden, die von der Norm abweichen. Altersheime ver-

3 Gemeint ist der britische Schriftsteller, Maler, Kunsthistoriker und Sozialphilosoph John Ruskin (1819–1900). Von ihm stammt die Aussage: „Eine Fahrt mit der Eisenbahn kann ich beim besten Willen nicht als Reise bezeichnen. Man wird ja lediglich von einem Ort zum anderen befördert und unterscheidet sich damit nur sehr wenig von einem Paket.“

steht Foucault sowohl als Krisenheterotopien als auch als Abweichungsheterotopien, denn das Alter stellt in unserer heutigen Gesellschaft gewiss eine Krise dar, die mit dem Alter häufig verbundene Untätigkeit aber auch eine Abweichung von der Norm (Foucault 2006, 321–322). Verkehrsmittel stehen weder für Krisen- noch für Abweichungsheterotopien. Doch sie haben insbesondere nach Erfindung der



RE-ENACTING OFFENCES, Videostill

Aufnahme vor der U-Bahn-Station „Estação Central“ in Recife, Brasilien

Eisenbahn im 19. Jahrhundert eine neue Bedeutung und Reichweite bekommen und sind gerade seit ihrer Nutzung als öffentliche Dienstleistungsgüter eine neue Heterotopie unserer Gesellschaft. Die Darstellerin, die von ihrer Diskriminierungserfahrung im Omnibus erzählen wollte, wählte interessanterweise nicht den Innenraum eines Omnibusses, um diese wiederzugeben. Die Station steht im Hintergrund und dient als Referenz. Sie erzählt die Geschichte jedoch im freien Raum, auf der Straße und mit einem sichtbaren (sicheren?) Abstand.

Diskriminierungserfahrungen in Verbindung mit öffentlichen Verkehrsmitteln kommen in der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES wiederholt und aus unterschiedlichen Perspektiven vor. In einer weiteren Erzählung wird man wieder zu einer Station öffentlicher Verkehrsmittel transportiert.

Eine weitere Frau spricht vor der Kamera. Ebenfalls im Freien, aber auch mit einer Station im Hintergrund. In diesem Fall die U-Bahn-Station „Estação Central“ [Zentralhaltestelle]. Sie erzählt, dass sie aus Brasilien kommt, Künstlerin ist und letztes Jahr ein Reisestipendium nach Deutschland hatte. Es war ihre erste Reise nach Europa und sie war bereits vor der Abreise nervös. Sie fürchtete, aufgrund ihrer Hautfarbe Vorurteilen ausgeliefert zu sein und pflegte ihre eigenen Vorurteile gegenüber einer unbekanntenen europäischen Gesellschaft, insbesondere gegenüber einem vermeintlich nationalsozialistischen Deutschland. Sie reiste zusammen mit sieben weiteren Künstler*innen, die anders als sie alle weiß

waren, und erfuhr beispielsweise, wie nach der Ankunft in Frankfurt alle ihre Mitreisenden problemlos durch die Kontrollstellen am Flughafen gehen konnten, während sie jedoch angehalten wurde. Sie musste nicht nur ihre Personalpapiere vorweisen, sondern auch über die Hintergründe ihrer Reise berichten – Ziel, Grund, Finanzierung –, so dass sie persönlich schon die Ankunft in Deutschland als beleidigend wahrnahm. In Berlin angekommen und nach einiger Eingewöhnungszeit ging sie eines Tages mit den Kolleg*innen abends aus. Am Ende dachte sie den Weg zu kennen und allein nach Hause fahren zu können. Es war zwei oder drei Uhr morgens und sie hatte sich verlaufen. Die Straßen waren leer und dunkel. Plötzlich sah sie drei Männer, die sich ihr näherten. Es handelte sich – ihrer Wahrnehmung nach – um deutsche Männer, so dass ihre Angst immer stärker wurde. Sie hatte Angst, vor drei Nazis zu stehen und allein in der Nacht attackiert zu werden. Sie muss bei der Erzählung lachen. Die Männer bemerkten, dass sie in Panik geriet und fragten, ob sie Hilfe brauche. Sie war sehr überrascht, denn letztendlich haben ihr die drei Männer geholfen, den Weg zu ihrer Unterkunft zu finden und sie begleiteten sie sogar bis zur U-Bahn-Station. Ihr war im Nachhinein die eigene Haltung, diese unbegründete und vorurteilsbedingte Angst, sehr peinlich.

In den beiden Erzählungen der Frauen ist ein kleiner visueller Unterschied auffällig. Eine Schwarze Frau berichtet darüber, wie sie im Omnibus diskriminiert wurde, während sie auf eine Kamera schaut, die sich leicht höher als ihre Augen befindet, so dass sie für Betrachter*innen des Videos in einer niedrigen Position erscheint und von oben nach unten gesehen wird. Die andere Frau, die von ihren eigenen Vorurteilen anderen Menschen (Deutschen) gegenüber berichtet, spricht zu einer tiefer als ihre Augen stehenden Kamera, so dass die Betrachtende erhöht erscheint und von unten nach oben gesehen wird. Die Kamerastellung betont die Haltung einer diskriminierten bzw. diskriminierenden Person. Diese leichte Veränderung der Kameraeinstellung setzt sich in den unterschiedlichen Erzählungen durch, so dass Diskriminierte immer von oben nach unten und Diskriminierende immer von unten nach oben in der Videoinstallation gesehen werden.

Häfen, verlassene Bundeseisenbahnareale und luxuriöse Bauprojekte Cais José Estelita. Cais da Alfândega

Der zweite Grundsatz in Foucaults systematischer Beschreibung von Heterotopien besagt, dass eine Gesellschaft ihre Heterotopien jederzeit wieder auflösen oder verändern kann. Sein Beispiel dafür sind Friedhöfe, die bis Ende des 18. Jahrhunderts mitten in der Stadt neben der Kirche lagen und dabei in Gemeinschaftsgräber, wenige Einzelgräber und in der Kirche befindliche Grabstätten unterteilt waren. Im 19. Jahrhundert wurden Friedhöfe an den Stadtrand verlegt. Diese Deplatzierung aus dem zentralen Ort neben der Kirche lief zusam-

men mit dem Anrecht eines*r jeden Bürger*in auf einen eigenen, individuellen Sarg (Foucault 2006, 323).

In der Videoinstallation wird die Veränderung einer Heterotopie subtil und evtl. nur für eingeweihte Betrachter*innen wahrnehmbar dargestellt. Es handelt sich um das Areal des alten Kais José Estelita auf der Insel Antônio Vaz in Recife,



RE-ENACTING OFFENCES, Videostill

Aufnahme vor einer besprühten Wand des ehemaligen Kais José Estelita in Recife, Brasilien

das dem Bundeseisenbahnnetz gehörte und dessen Privatisierung sehr umstritten ist. Das von der Eisenbahn nicht mehr genutzte und verlassene Areal wurde 2012 im Rahmen einer Versteigerung für einen niedrigen Preis an private Investor*innen verkauft. Die Kapitalanleger*innen beabsichtigen dort mit ihrem Projekt „Novo Recife“ den Bau von zwölf Türmen mit Luxuswohnungen, von denen bereits zwei gebaut wurden und die heutzutage in Recife den teuersten Quadratmeterpreis für Immobilien erzielen. Zahlreiche Proteste, Aktionen und kulturelle Aktivitäten, bekannt geworden unter dem Hashtag #OcupeEstelita [Besetzen Sie Estelita], fanden im Vorfeld der Versteigerung statt, wurden jedoch von Politiker*innen ignoriert, die offensichtlich in Verbindung mit den Investierenden stehen, und von einer manipulierten Medienberichterstattung kleingeredet. Die Proteste von #OcupeEstelita richteten sich jedoch nicht nur gegen die Korruption, die hinter dem Verkauf des Areals steht, die Privatisierung öffentlicher Grundstücke und die damit verbundene Gentrifizierung, sondern auch gegen eine stetig wachsende Umdeutung des öffentlichen Raums, die mit dem Projekt „Novo Recife“ und vielen anderen Bauprojekten in der Stadt einhergeht. Denn eine wichtige Eigenschaft solcher Bauvorhaben besteht darin, den Zugang zum öffentlichen Raum nur den Eliten vorzubehalten, sei es mit Gated Communities oder mit privaten Shopping Center, die als Ersatz für Straßen und Parkanlagen gelten sollen (desInformémonos 2015, o. S.).

Betrachter*innen sehen im Video eine junge Frau, die erzählt, dass sie häufig Menschen diskriminiert, die sie für faul hält, weil sie herumhängen, homosexuell sind, kiffen oder andere Drogen konsumieren und im öffentlichen Raum so wirken, als hätten sie nichts zu tun. Sie haben so viel Zeit, dass sie sich an Demonstrationen gegen sinnvolle und arbeitsgebende Veränderungen in der Stadt beteiligen. Sie bemerkt, dass sie mit ihrer Haltung diese Menschen diskriminiert und aus ihrem Leben ausschließt, denn sie fühlt sich besser als diese. Studium und Arbeit sind für sie wichtige Werte und sie unterstellt Marihuana-Konsumierenden oder Homosexuellen eine sinnlose Lebensführung. Im Hintergrund sieht man eine alte und mit vielen Graffiti-Schichten besprühte Wand des ehemaligen Kais José Estelita. Die junge Frau trägt ein T-Shirt mit dem Hashtag #OcupeEstelita. Um die widersprüchliche Verbindung zwischen ihren Aussagen, dem T-Shirt und dem Raum, in dem sie sich befindet, zu entziffern, benötigen Videobetrachter*innen Hintergrundwissen. Denn von Anfang an wurden die Proteste gegen „Novo Recife“ in den Medien als eine kleine, belanglose Revolte von Marihuana-Konsumierenden, ‚Nichtsnutzen‘, Menschen der Lesbian-Gay-Bisexual-Transgender-Intersexuell-und-Queer-Community (LGBT*IQ+) und Menschen am Rande der Gesellschaft dargestellt, die keine Beachtung verdienen. Die Darstellerin im Video erzählt, wie Freunde sie dazu brachten, ihre Vorurteile zu überdenken und sich durch den Austausch mit anderen Menschen für einen fremden Lebensstil zu öffnen. Heute sieht sie die Vereinigung von Menschen, unabhängig von ihrer Beschäftigung oder sexuellen Orientierung, ebenfalls als einen Wert, der es ermöglicht, gemeinsam als Bürger*innen Veränderungen in der Stadt hervorzurufen.

Das Areal des alten Kais José Estelita auf der Insel Antônio Vaz verdeutlicht Foucaults zweiten Grundsatz seiner systematischen Beschreibung von Heterotopien: eine Gesellschaft kann ihre Heterotopien nicht nur schaffen (erster Grundsatz), sondern auch jederzeit verändern oder auflösen. Bis Anfang des 20. Jahrhunderts war ein Großteil der Fläche des Kais José Estelita von Bahnlinien und Lagerhallen besetzt, die als Deponie für die Festungen Cinco Pontas und Príncipe Guilherme dienten und eine wichtige Rolle beim Zuckerexport spielten (LeiaJá 2019, o. S.). Dies stellte exemplarisch eine moderne Heterotopie dar, die zu ihrer Zeit von einer besseren Zukunft träumen ließ. Das verlassene Areal blieb bis 2008 Eigentum der Bundeseisenbahn und war als Brache und Trümmerhaufen im Stadtzentrum eine ganz andere Heterotopie. Nach dem umstrittenen und offensichtlich illegalen Verkauf an private Immobiliengesellschaften im Jahr 2008 verkörpert das Areal José Estelita eine neue Heterotopie. Die zwei bereits gebauten Türme, von den Bürger*innen „Zwillingstürme“ oder „Stadtwarzen“ genannt, verhinderten zum Beispiel, dass Recifes Altstadt von der UNESCO zum Weltkulturerbe erklärt wurde (desInformémonos 2015, o. S.).

In der Videoinstallation wird eine weitere Erzählung eingeblendet. Vor demselben Hintergrund, vor derselben Graffitiwand, steht Tiago, ein junger Mann mit Rastafrisur. Tiago ist Mitte zwanzig und erzählt, wie er an einem Sonntag, als er mit seinem Auto an der José Estelita Straße vorbeifuhr, eine Menschenmenge von drei- oder viertausend ‚Nichtsnutzen‘ sah. Lächerlich, betont er wiederholt. Sie hätten nichts zu tun und verlangten, dass der Staat ihnen das Areal überlässt. Lächerlich, wahrscheinlich, um Drogen zu verkaufen. Eigentlich hatte er in dem Moment Lust, sagt Tiago, das Autofenster zu öffnen und ihnen einige Wahrheiten ins Gesicht zu schreien: Marihuana-Konsumierende, Beschäftigungslose! Er sah dort nichts anderes als Hippies und Rastalocken-Träger*innen, die Fotos machten. Außer Verachtung hat er keine weiteren Gefühle für diese Menschen empfunden.

Der Videoclip mit Tiago kommt in der Videoinstallation nicht direkt nach dem Videoclip der jungen Frau, die vor derselben Graffitiwand in Estelita mit einem #OcupeEstelita-T-Shirt stand. Doch aufmerksame Betrachter*innen werden mit der Zeit feststellen, dass einige Erzählungen in der Darstellung von unterschiedlichen Menschen wiederholt werden. Eigentlich wurde die Geschichte ursprünglich weder von der jungen Frau mit dem #OcupeEstelita-T-Shirt noch von Tiago erzählt. Sie stammte von einer weiteren Teilnehmerin, die Anthropologie studierte und eigene Studienkolleg*innen missachtete und diskriminierte, die Marihuana konsumierten. Aber nachdem sie ihren Wunsch äußerte, die Erzählung im Areal José Estelita aufnehmen zu wollen, erklärten sich mehrere Personen bereit, sie auch vor der Kamera personifizieren zu wollen. Diskriminierung von Marihuana-Konsumierenden oder sogenannten ‚Nutzlosen‘ kommt also in mehreren Clips, von unterschiedlichen Darsteller*innen ausgeführt und in verschiedenen Auslegungen vor. Sie stellt meistens einen Widerspruch zwischen Erzähler*in, Umgebung und Inhalt bzw. Beweggrund für die Diskriminierung dar.

Festzustellen ist, dass solche Wiederholungen nicht nur in dem vorliegenden Fall von Tiago und der jungen Frau entstanden. Mehrere Darsteller*innen hatten eine Schwarze Mutter, die sie in ihrer Kindheit diskriminierten, mehrere wurden mit Wein in öffentlichen Parks beschmutzt... Zahlreiche Erzählungen werden auf Wunsch der Projektteilnehmenden durch das immer wiederkehrende Auftauchen in unterschiedlichen Variationen und von verschiedenen Akteur*innen zugespitzt.

Einen Bezug zum Fall #OcupeEstelita wünschten sich ebenfalls zwei junge Darsteller, die gemeinsam einen Videoclip konzipierten. Auch zu den Unterstellungen der Medien über die Demonstrierenden von #OcupeEstelita fanden sie eine Verknüpfung. Vor der Kamera ist beispielweise ein junger Mann mit Rastafisur in der Cais da Alfândega zu sehen, im Hintergrund der ins Meer fließende Fluss Capibaribe und die Ponte Giratória. Den jungen Mann kennen wir, Tiago,

diesmal erwähnt er seinen Namen nicht. Etwas entfernt, aber sehr prägnant im Bild, erheben sich die „Zwillingtürme“ vom Areal José Estelita. Der junge Mann spricht nicht. Eine Off-Stimme übernimmt die Erzählung.

Als er 18 oder 19 Jahre alt war, entschied sich ein Freund (der Off-Stimme-Sprecher korrigiert sich), eine Freundin, für das Leben als Transsexuelle. Als homosexueller Mann wollte er nicht mehr mit ihr gesehen werden. Er fürchtete, dass die Menschen denken würden, er hätte mit ihr eine Beziehung. Und so hörte er auf, mit ihr zu sprechen, was bis heute anhält. Er verachtete sie als Transvestiten und diskriminierte sie mit seiner Haltung. Während er die Geschichte erzählt, schämt er sich und will nicht vor der Kamera stehen, sondern als Off-Stimme-Sprecher unerkannt bleiben. Die zwei jungen Darsteller haben sich abgesprochen. Während Tiago vor der Kamera mit seinen Rastalocken steht, erzählt der Andere als Off-Stimme von seiner Erfahrung als Diskriminierender. Dann tauschen sie die Rollen. Der andere Darsteller steht nun mit dem Rücken zur Kamera und dem Blick in die Richtung der Luxustürme vom Bauprojekt „Novo Recife“. Er schweigt. Eine Off-Stimme übernimmt die Erzählung: Mit 18 ist er mit einem Freund in eine Wohngemeinschaft gezogen. Sowohl er als auch sein Freund sind homosexuell, sie hatten jedoch keine Beziehung zueinander und haben nur gemeinsam in der Wohngemeinschaft gewohnt. Nach zwei Jahren zusammen in der Wohngemeinschaft fing er eine Beziehung mit dem Pförtner des Hauses an, die heimlich gehalten wurde, um den Pförtner und seinen Job zu schützen. Der Pförtner gab sich als heterosexuell aus. Eines Tages kam der Pförtner zu ihm in die Wohnung, um sich etwas auszuleihen, und der Mitbewohner bemerkte, dass sie eine Beziehung hatten. Ein Streit, in den alle drei verwickelt waren, entbrannte. Für den Mitbewohner war die Beziehung zum Pförtner inakzeptabel. Der Beruf und die damit einhergehende gesellschaftliche Positionierung wurden als Begründung der Ablehnung – dem Erzähler nach – vorgeschoben. Der Pförtner war zudem Schwarz. Dem Erzähler nach ging es seinem Mitbewohner in der Ablehnung der Beziehung nicht primär um soziale Herkunft, sondern um Rassismus. Nach dem Streit lösten sie die Wohngemeinschaft auf.

Und aus der Ferne, aus diesem neuen Winkel, aus dem beide Diskriminierungserfahrungen durch Off-Stimmen erzählt werden, erscheint das Areal José Estelita im Hintergrund – diesmal repräsentiert durch die zwei bereits gebauten Türme des Bauvorhabens „Novo Recife“ – und macht die neuen Heterotopien sichtbar, die dort entstehen. Einerseits eine Heterotopie für wenige in der Gesellschaft, die zur kleinen Elite gehören und in Baumaßnahmen Gefallen finden, die unter dem Vorwand des Schutzes die Kluft zwischen reichen und armen Menschen vergrößern und eine Stadt für luxuriöse Wohngebäude, prunkvolle Einkaufszentren und breite Autobahnen vorsehen. Zugleich stellen die „Zwillingtürme“ die Heterotopie eines Kulturparks für alle Stadtbewohner*innen dar, von dem Tausende von Bürger*innen, die gegen das „Novo Recife“-Projekt und

seine Unregelmäßigkeiten protestierten, an dieser Stelle träumten. Sie haben es geschafft, dass bisher nur zwei der zwölf geplanten Türme entstehen konnten und verlangen weiterhin eine Studie über die Auswirkung der Baumaßnahmen auf die Umwelt und auf die Nachbarschaft (desInformémonos 2015, o. S.).



RE-ENACTING OFFENCES, Videostill
Aufnahme an der Cais da Alfândega in Recife, Brasilien

Parkanlagen als öffentliche Gärten

Parque Treze de Maio

Dass an ein und demselben Ort ganz unterschiedliche und sogar gegensätzliche Heterotopien ihren Platz finden, zeigt ohnehin und unübertrefflich das Areal José Estelita. Doch wir schauen uns ein weiteres Beispiel an, das exemplarisch für Foucaults dritten Grundsatz steht: Heterotopien können mehrere reale Orte, die nicht miteinander verträglich sind, an ein und demselben Ort zusammenbringen (Foucault 2006, 324). Foucault nennt hier das älteste Beispiel einer Heterotopie aus widersprüchlichen Orten und seiner Nachbildung: Garten und Teppich. Der Garten als Abbildung des Kosmos' war bereits für das persische Volk ein heiliger Raum, der alle Teile der Welt wiedergab. „Der Garten ist ein Teppich, auf dem die ganze Welt in symbolischer Vollkommenheit erscheint, und der Teppich ist gewissermaßen der im Raum bewegliche Garten.“ (Foucault 2006, 324).

Zurück zu der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES. Die Videoprojektion transportiert Betrachter*innen zu einer Parkbank. Auf der Bank sitzt ein junger Mann, dessen Gesicht sich außerhalb des Aufnahmeausschnitts befindet, um anonym zu bleiben. Er erzählt, wie er als Homosexueller im öffentlichen Raum diskriminiert wurde, als er 14 Jahre alt war und an einem Sonntag mit seinem Liebsten auf einen Platz ging. Es handelte sich um einen Platz, an dem sich sonntags regelmäßig viele Menschen trafen, insbesondere Menschen der LGBT*IQ+-Community.

Der Name des Platzes wird nicht genannt. Der Erzähler und sein Partner gingen umarmt spazieren. Zwei Männer, die an ihnen vorbeiliefen, hielten Weingläser in der Hand. Einer von ihnen kam zurück und schüttete ihnen den Wein ins Gesicht. Der Erzähler erinnert sich daran, sich sehr schlecht gefühlt zu haben und fügt hinzu, er könne heutzutage nicht mehr als Homosexueller frei in der Stadt herumlaufen, denn es sei gefährlich für Mitglieder der LGBT*IQ+-Community, sich im öffentlichen Raum zu zeigen. Das, was ihm passiert ist, könne jederzeit wieder vorkommen.

Als Symbol für diesen öffentlichen Platz hat er sich die Bank auf dem Park Treze de Maio gewünscht. Die Aufnahme hätte auf dem Platz Praça do Arsenal da Marinha in der Altstadt Recifes gedreht werden können, an dem die Geschichte tatsächlich stattfand – doch dem Erzähler war die Bank dieses Parks als symbolischer Ort lieber. Am 13. Mai 1888 wurde das Gesetz *Lei Áurea* zur Abschaffung der Versklavung in Brasilien erlassen. Der Park Treze de Maio sollte diesem wichtigen Ereignis Rechnung tragen und wurde als ein dermaßen ambitioniertes Projekt konzipiert, dass fast sieben Hektar mitten in der Stadt dafür vorgesehen wurden und bis zur Fertigstellung mehrere Jahrzehnte vergehen sollten. Die Planung begann bereits in den 1860er Jahren und die Baumaßnahmen um 1890. Die Fertigstellung und feierliche Eröffnung erfolgte jedoch erst 1939 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o. S.). Die Verbindung zwischen der Versklavung und der immer noch latenten Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung im öffentlichen Raum in Recife war dem Darsteller bewusst. Dieser ‚öffentliche Garten‘, der zum Erinnern an die Abschaffung der Versklavung gebaut wurde und damit ein Ende der Abwertung von Menschen afrikanischer Herkunft repräsentiert, sollte in der Videoinstallation auch für den Widerspruch stehen, den der öffentliche Raum in sich birgt: als Heterotopie derjenigen, die von ihrer Anerkennung als gleichberechtigte Gesellschaftsmitglieder träumen, und zugleich als Ort, in dem Diskriminierung und Ausgrenzung zum Ausdruck kommen.

Straßen mit unterschiedlichen Nutzungen:

Autoverkehr und Cafés im Freien an der Rua Mamede Simões

Im Videoclip ist eine junge Frau zu sehen, die an einem Café-Tisch auf der Straße sitzt. Sie erinnert sich an Aussagen, nach denen romantische und dauerhafte Liebesbeziehungen keine Farbe oder Gesellschaftsschicht kennen. Ihre Erfahrungen verdeutlichen jedoch das Gegenteil. Ein Freund von ihr behauptete zum Beispiel, sie zu bewundern und leidenschaftlich zu lieben, *weiße* Frauen jedoch lieber zu mögen. Und sie ist in der Tat häufig gegen *weiße* Frauen ausgetauscht worden, die über das Weißsein hinaus auch weitere gesellschaftliche Privilegien wie eine akademische Ausbildung und eine bürgerliche Position genossen. Jedes Mal fühlte sie sich erniedrigt, ohne genau zu verstehen warum. Schwarze Frauen werden in der Gesellschaft als minderwertig angesehen, sie werden diskriminiert. Sie ist sich

dessen bewusst, dass sie nicht unterlegen ist. Als ihr jedoch klar wurde, warum sie immer wieder gegen *weiße* Frauen ausgetauscht worden war, fühlte sie sich völlig am Boden zerstört. Sie fühlte sich in ihrem Frausein hinterfragt. Warum wählte die Darstellerin diesen Ort für ihre Erzählung?



RE-ENACTING OFFENCES, Videostill

Aufnahme an der Rua Mamede Simões in Recife, Brasilien

Die Bar Central an der Mamede Simões Straße in Recife ist eine beliebte Anlaufstelle für die abendliche Freizeitgestaltung. Bis 18 Uhr ist die Straße für den Autoverkehr frei. Danach wird sie von den umliegenden Bars und Cafés allmählich mit Tischen und Stühlen besetzt. In der frühen Abendstunde der Videoaufnahme sind viele Tische noch frei und nur wenige Menschen im Hintergrund beleben das Bild. Es fahren sogar noch wenige Autos vorbei. Doch die Straße füllt sich nach und nach, bis es um ca. 21 Uhr kaum noch freie Plätze gibt. Und sie füllt sich mit einer mehrheitlich bürgerlichen Menschenmasse, die sich am Abend in Bars wie der Bar Central vergnügt. Dort, wo wahrscheinlich viele Männer zu treffen sind, die sie gegen *weiße* Frauen austauschten oder austauschen würden, dort wollte sie uns ihre Erfahrungen mitteilen.

Foucault spricht von zwei Formen von Heterotopien in Bezug auf ihre Verbindung mit zeitlichen Brüchen nach Akkumulation oder Vergänglichkeit. Als Beispiel für die auf die Akkumulation der Zeit ausgerichteten Heterotopien nennt er Museen und Bibliotheken, die sich selbst als ein Ort außerhalb der Zeit definieren, in dem jede Zeit angesammelt und archiviert ist. Jahrmärkte oder Feste verbildlichen nicht auf Ewigkeit, sondern aufs Zeitliche angelegte Heterotopien. Und Feriendörfer wie die auf der tunesischen Insel Djerba stellen eine Vereinigung der zwei Formen dar, indem sie in ihrer Vergänglichkeit die Zeit durch eine

historische Rückkehr aufheben und auf diese Art und Weise mit Museen und Bibliotheken verwandt sind (Foucault 2006, 325).

Die Videoerzählung in der Bar Central stellt diesen vierten Grundsatz Foucaults exemplarisch dar, der besagt, dass Heterotopien in Verbindung mit zeitlichen Brüchen stehen. Die Bar Central und generell alle Bars an der Mamede Simões Straße versinnbildlichen dies in ihrer vergänglichen Form. Wie ein Jahrmarkt warten Menschen, Tische und Stühle auf die ausgemachte Zeit, um die Autos zu verdrängen und die Straße für sich und ihre Heiterkeit zu besetzen. Ein tägliches Fest, das genauso einschließt wie ausschließt, wie unsere Erzählerin deutlich macht.

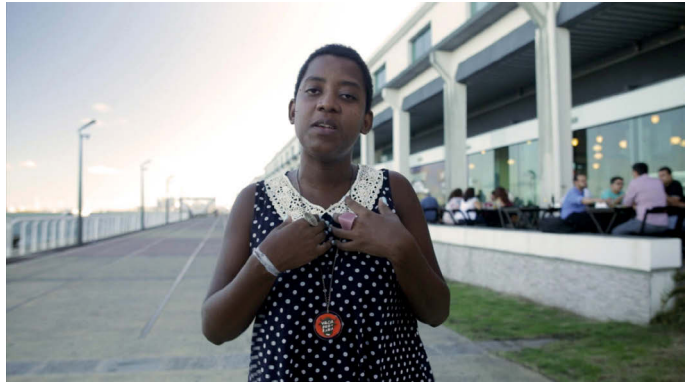
Elitäre Orte und offene Straßen

Cais do Porto, Recife Antigo. Rua do Hospício

Ebenfalls von Öffnung und Schließung spricht ein weiteres Beispiel aus der Videoinstallation. Eine Frau steht vor einer Hafenlandschaft und erzählt von einem Freund, der eine Beziehung mit einer anderen Frau einging. Die andere Frau war – anders als sie – weiß, der oberen Mittelklasse zugehörig, in einer privilegierten Nachbarschaft wohnend. Sie genoss zahlreiche soziale Privilegien. Automatisch begann unsere Erzählerin, sie schlecht zu behandeln und zu beleidigen. Ihr war klar, dass sie nach Vorurteilen handelte und gestand mit einem schüchternen Lächeln vor der Kamera, dies zu genießen. Denn die Sache sei nicht so einfach. Vorurteile und Diskriminierungen seien etwas, womit sie sich als Schwarze tagtäglich konfrontiert sieht, während die andere, privilegierte weiße Frau dies nicht kenne. Sie fühlte sich einerseits schlecht, weil sie merkte, dass sie jemandem verletzte, andererseits aber auch ein bisschen glücklich, einmal die andere Seite einer Beleidigung ausleben zu können.

Der fünfte Grundsatz von Foucaults systematischer Beschreibung besagt, dass Heterotopien ein System der Öffnung und Abschließung voraussetzen, das uns immer draußen lässt, die Heterotopien selbst isoliert und zugleich den Zugang zu ihnen ermöglicht. Seine Beispiele sind Gefängnisse als Heterotopien, zu denen man gezwungen wird, oder muslimische Hammam-Bäder, die ein Ritual für den Eintritt erfordern und sich nach dem Eintritt so anfühlen, als wäre man nirgendwo eingetreten. Auch spricht Foucault von Häusern, die es im 18. Jahrhundert in Südamerika gab und die vor der Eingangstür über eine Kammer für durchreisende Besucher*innen verfügten. Wer sich dort aufhielt, konnte nicht in das Innere des Hauses gelangen und war in gleicher Weise drinnen wie draußen. Vergleichbar mit diesen inzwischen verschwundenen südamerikanischen Heterotopien wären vielleicht nur die heutigen Motels in Amerika, die gerne von Menschen besucht werden, deren Sexualität nicht durch eine Eheschließung legitimiert ist und die im Motel ein Refugium für ihre heimliche Intimität finden, so Foucault (Foucault 2006, 326).

Als Ort für die Aufnahme wählte unsere Erzählerin den Hafen in der Altstadt Recifes, der in den letzten Jahren einem urbanen Sanierungs- und Modernisierungsprozess unterworfen wurde. Im Hintergrund sieht man moderne Cafés und gehobene Lokale. Man kann sich die Frage stellen, ob die Schwarze Darstellerin diese Lokale besuchen darf oder ob sie sich in einem Ort filmen lässt, zu dem sie



RE-ENACTING OFFENCES, Videostill

Aufnahme am Hafen in der Altstadt Recifes, Brasilien

gerne gehören möchte und von dem sie vermutlich im Gegensatz zu der *weißen* Frau, die sie beleidigt hat, ausgeschlossen bleibt. Sie erwähnt in ihrer Erzählung, die andere Frau würde in einem Café jobben. Wohl eines davon?

In einem anderen Moment der Videoinstallation treffen wir die gleiche Darstellerin wieder, dieses Mal auf der Straße, mit einer Kuhkopfmassage, einer kurzen, künstlichen Kuhfellhose und nacktem Oberkörper. Nun erzählt sie von einer Erfahrung, in der sie diskriminiert wurde. Als sie ein kleines Mädchen war, nahm eine (auch Schwarze) Schulkameradin ihren Arm und hielt ihn neben den Arm eines *weißen* Jungen aus ihrer Klasse, um ihr den Farbunterschied zu zeigen. Bis dahin hatte das kleine Mädchen nie daran gedacht, dass es einen Unterschied gab – es hatte sich noch nie ‚Schwarz‘ gefühlt. Der Moment dieser ‚Entdeckung‘ war schockierend. Es fing an, alles Mögliche zu unternehmen, um *weiß* zu werden. Während der Erzählung fängt die Darstellerin an, ihren nackten Oberkörper mit weißer Farbe zu bemalen. Sie will *weiß* werden, schafft es aber nicht. Das macht sie traurig. Sie fühlt sich erniedrigt. Für das kleine Mädchen war es schwierig zu verstehen, dass die Farbe seiner Haut eine Trennung von anderen Menschen bedeuten sollte. Die Darstellerin zieht die Maske aus. Fast in Tränen erzählt sie die Geschichte weiter. Im Hintergrund erkennt man eine Kreuzung an der Rua do

Hospício – kein besonderer, eher ein Nicht-Ort nach Marc Augé⁴. Eine anonyme Stadtstraße, die zugleich aus- und einschließt. Eine Kreuzung, in der sich die Straße aufteilt und neue Wege geht. Eine Heterotopie nach Foucault, die als offener Ort wirkt, unsere Erzählerin jedoch immer draußen lässt. Die Rua do Hospício läuft am Parque Treze de Maio entlang.



RE-ENACTING OFFENCES, Videostill

Aufnahme an der Rua do Hospício in Recife, Brasilien

Ich möchte hier einen kleinen Exkurs unternehmen. In *Der utopische Körper*, ein Radiovortrag, der zwei Wochen später als *Die Heterotopien* in France Culture am 21. Dezember 1966 übertragen und zusammen veröffentlicht wurde, durchquert Foucault einen dialektischen Prozess über die Utopie des menschlichen Körpers. Anfangs wird der Körper als eine gnadenlose Topie beschrieben, als der Gegensatz einer Utopie, als jenem Ort, der immer nur hier ist, von dem es kein Entrinnen gibt und gegen den alle Utopien geschaffen worden sind. Und mit Utopien sind dabei körperlose Orte jenseits aller Orte gemeint. Der Tod entspreche hier einer Utopie, die den Körper zum Verschwinden bringt, und gleicht so dem Mythos der Seele, der nach Foucault mächtigsten Utopie, um der Topologie des Körpers zu entkommen. In diesem ersten Moment ist dank der Utopien der unerträgliche und unausweichliche Körper doch verschwunden.

Foucaults dialektische Reise erinnert an die *Meditationen über die Erste Philosophie*, in welcher die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bewiesen wird von René Descartes. Nachdem der Körper verschwunden ist, fragt sich Foucault nach dem Ort, in dem sich die Dinge seines Kopfes befinden. Mit ihrer Präsenz deuten

4 Der französische Ethnologe Marc Augé (1935-2023) spricht von Nicht-Orten als anonymen Räumen, die weder eine Identität besitzen noch sich als ‚relational‘ oder historisch bezeichnen lassen (Augé 2011, 83).

die „Dinge im Kopf“ auf die vollkommene Sichtbarkeit des Körpers und zugleich auf die Unsichtbarkeit, in der er gefangen ist, um zu dem Schluss zu kommen, dass all diese Utopien, die den Körper zum Verschwinden brachten, sich an keinem anderen Ort als dem Körper selbst befinden, so dass die Utopien sich nicht wirklich gegen den Körper richten, wie anfangs geschrieben, sondern aus ihm hervorgegangen sind. Der menschliche Körper ist also der Hauptakteur aller Utopien. Laut Foucault können wir durch Masken, Tätowierungen oder Schminke – wie in vielen Ritualen und Traditionen unterschiedlicher Kulturen klar werde – den Körper in einen anderen Raum versetzen, in den Raum der Götter und Geister, in den Raum der Utopien, so dass der Körper in einen imaginären Raum verlegt werde und verlegt werden könne. Und wie Schminke oder Masken können auch Kleidung, Farbe, Schmuck und alles, was mit dem Körper in Verbindung komme, ihn in einen imaginären Raum versetzen. Die im Körper selbst eingeschlossenen Utopien seien in vielfältigen Formen wahrnehmbar. Der Körper sei also doch nicht der Gegensatz der Utopien, sondern ein „Nullpunkt der Welt“ als utopischer Kern im Mittelpunkt. „Er hat keinen Ort, aber von ihm gehen alle möglichen realen oder utopischen Orte wie Strahlen aus.“ (Foucault 2013, 34).

Ich frage mich an der Stelle, ob nicht nur die anonymen Stadtstraßen, d.h. der Ort der Aufnahme, sondern ob auch der Körper unserer Darstellerin selbst als Heterotopie anzusehen ist. Wie gefangen in einer Schwarzen Haut sieht sich die Darstellerin in ihrem Körper, nachdem sie das Schwarzsein entdeckte. Und sie versucht erfolglos, weiß zu werden, das Weiße in ihr zu entdecken. Gefangen in einem heterotopischen Ort, zu dem sie gezwungen wurde, durchquert sie Foucaults dialektischen Prozess durch den Körper als Gegensatz aller Utopien und als ihr Hauptakteur oder utopischer Mittelpunkt.

Realität und Illusion einer Parkanlage

Parque Treze de Maio

Der letzte Grundsatz der Heterotopien legt ihr eigentliches Wesen dar: Heterotopien stellen alle anderen Räume in Frage. Diese Eigenschaft bewegt sich zwischen zwei extremen Polen, „indem sie [die Heterotopien] eine Illusion schaffen, welche die gesamte übrige Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen realen Raum schaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes seine vollkommene Ordnung aufweist.“ (Foucault 2013, 19–20).

Exemplarisch dafür nennt Foucault die Kolonien, insbesondere jene, die eine menschliche Vollkommenheit anstrebten, wie die Jesuitenkolonien in Paraguay, die in ihrer geographischen Lage das Kreuz Christi bildeten und in denen nicht nur ein vollkommener Kommunismus herrschte, sondern auch das Leben bis auf das letzte Detail geregelt und von einer Glocke bestimmt war (Foucault 2013, 19–20).

In der Videoinstallation tritt eine – dem Aussehen nach – lateinamerikanische Frau auf, die auf portugiesisch in einer tropischen Landschaft von ihrer Erfahrung mit Diskriminierungen berichtet. Sie arbeitet in der Filmbranche als Art Director in der Produktion von Low-Budget-Filmen, für die häufig nur ein sehr kleines Team zur Verfügung steht. Ganz konkret erzählt sie von einer Produktion mit einem auf



RE-ENACTING OFFENCES, Videostill

Aufnahme im Parque Treze de Maio in Recife, Brasilien

zwei Personen begrenzten Team bestehend aus ihr selbst und einer weiteren Kollegin. Sie hatten für das Filmvorhaben immer eine umfangreiche Ausrüstung von einem Ort zum anderen zu tragen. Nach zwei oder drei Tagen fiel ihr auf, dass ihrer Kollegin immer geholfen wurde; ihr jedoch nicht. Sie begann, darüber nachzudenken, weil es sehr offensichtlich war, dass es ihrer *weißen* Kollegin niemals an Hilfe zum Tragen fehlte. Und sie empfand diese Tatsache, historisch gesehen, als Spiegel unserer Gesellschaft. Denn diese ist es gewöhnt, Mestizen und Schwarze Menschen zu sehen, die schwere Lasten zu tragen haben, während *weiße* Menschen dies in der Regel nicht müssen. Da sie in einem Kunstmilieu arbeitet, in einem Milieu, in dem ihrer Meinung nach die Menschen in der Regel sozial bewusst sind, dachte sie, dass dort keine Vorurteile vorkommen würden. Aber sie entdeckte immer wieder alltägliche, fast unsichtbare Kleinigkeiten, die durch Vorurteile entstehen. Damals sprach sie mit ihrer Kollegin darüber und beide teilten die Meinung, dass das Phänomen ein visuelles Erbe unserer Gesellschaft darstellt, wenn das Bild von Lasten tragenden Mestizen und Schwarzen Menschen als normal empfunden wird, während ein ähnlicher Vorgang mit *weißen* Menschen unnormal erscheint. *Weißen* wird geholfen, sie können nicht selbst Lasten tragen. Diese Geschichte hatte sie damals sehr verärgert und das tut sie immer noch.

Ihr ‚BIPoC-aussehendes Dasein‘ in der tropischen Landschaft bringt eine Heterotopie hervor, die sich in der Erzählung jedoch als Illusion offenbart: Die Heterotopie der Neuen Welt und die Illusion einer vollkommenen Gesellschaft.

3.3 Utopische Vorstellungen auf einem Schiff

Schiffe sind nach Foucault die Heterotopien *parexcellence*. Dieses Stück schwimmender Raum als Ort ohne Ort, das seit dem 16. Jahrhundert von Hafen zu Hafen fährt und zugleich das wichtigste Instrument zur wirtschaftlichen Entwicklung sowie den größten Fantasie-Fundus unserer Zivilisation verkörpert (Foucault 2006, 327). Ich stelle mir die Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES wie ein foucaultsches Schiff vor, in das ich einsteige, wenn ich die Videoinstallation betrachte, um viele Orte zu besuchen und durch die gesellschaftliche Klage, die sie zum Ausdruck bringt, viele heterotopische Visionen zu erahnen. Dieser Raum, die Videoinstallation, wandert, beispielsweise von einem Ausstellungsort zum anderen. Und ich stelle mir die Ausstellungsräume, die sich selbst in die Dunkelheit zurückziehen, um das Kunstwerk allein wirken zu lassen, als heterotopische Behälter vor.

Die Geschichten sind nicht unbedingt wahr bzw. wurden nicht immer von den *realen* Betroffenen erzählt. Aus einem Pool von Erfahrungen als Diskriminierte oder Diskriminierende bedienten sich alle Darsteller*innen, um eigene Heterotopien in der Stadt zu suchen und vor der Kamera in einer jedes Mal eigenen Auslegung zu präsentieren bzw. jedes Mal eine neue Reise auf dem Schiff anzuspornen.

Im Grunde genommen hat jeder Raum das Potenzial eines heterotopischen Raumes, denn parallel zu jeder realen Gegebenheit ergibt sich die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Verbesserung beziehungsweise eines utopischen Gegensatzes, der sich auch dort – wie überlagert – befindet. Und jedes gesellschaftskritische Statement stellt mit dieser Überlagerung zeitgleich den Ausdruck einer utopischen Vorstellung dar, in der die denunzierten Umstände nicht (oder nicht mehr) vorhanden sind.

4. Der niedrigschwellige, alltägliche Raum eines Einkaufszentrums

„Der öffentliche Außenraum verkümmert, sein Verschwinden ist verursacht durch den immensen Kfz-Verkehr und mit der Einrichtung von Fußgängerzonen (Fußgängerghettos) und Einkaufsgalerien. In den neuen Großbauten wird eine geschützte private Öffentlichkeit für eine Konsum- und Freizeitorientierte [sic!] Klientel gebaut, die sich der Außenwelt gegenüber abschottet.“ – Gerd Anders (Anders 1998, 48)

Das laufende Kunstprojekt realisierte ich zum ersten Mal 2016 in Recife, Brasilien. Die dort entstandenen Aufnahmen, auf die sich meine heterotopische Untersuchung bezieht, wurden im selben Jahr im Museum Casa das Onze Janelas in Belém in Brasiliens Bundesland Pará und im Museo de Arte Contemporáneo Do Ceará im Dragão do Mar – Zentrum für Kunst und Kultur in Fortaleza im Bundesland Ceará, auch im Nordosten Brasiliens, ausgestellt. 2018 führte ich das Projekt auch in Dresden, Berlin und Bogotá, Kolumbien, durch. In Dresden arbeitete ich in drei unterschiedlichen Stadtteilen: Prohlis, Löbtau und in der Altstadt. Die Erzählungen der Teilnehmer*innen zu ihren persönlichen Diskriminierungserfahrungen wurden an drei Orten im niedrigschwelligen, alltäglichen Stadtraum eines Einkaufszentrums in den jeweiligen Stadtteilen präsentiert.

Ich habe diese drei Orte in der Stadt als sehr unterschiedlich in ihrer Struktur wahrgenommen und sie für das Projekt gewählt, weil ich viele unterschiedliche Menschen erreichen wollte, sowohl für die Workshops mit der thematischen Übung der Anti-Bias-Werkstatt als auch für die Präsentation der in den Workshops entstandenen Videoclips.

Sind Einkaufszentren öffentliche, halböffentliche oder semiöffentliche Räume?

Der deutsche Architekt und Bildhauer Gerd Anders begründet in *Stadt der Öffentlichkeit: Zum Stadtbau* die Entstehung von Einkaufszentren zum einen durch die Mobilität der Einwohner*innen, die nach den Entwicklungen im 20. Jahrhundert in ruhigen Vororten leben, aber in der Stadt arbeiten, vor allem aber durch „die zunehmende Übereignung des öffentlichen Raumes an den Transport von Menschen und Gütern mit all seinen Störungen und Einschränkungen.“ (Anders 1998, 38) Anfangs standen in den Vereinigten Staaten, so Anders, an Knotenpunkten von Autobahnen überdachte Einkaufsplazas [sog. Shoppingmalls] als vor Witterung geschützte Areale in Privatbesitz, auf denen eine Öffentlichkeit entstand, die vorrangig dem Verkauf von Produkten und Dienstleistungen galt. „Der städtische Markt unter freiem Himmel wurde vergrößert, überdacht und in die freie Landschaft gesetzt.“ (Ibid).

Anders schreibt, dass in diesen Räumen der Einkaufsplazas eine fremdartige Welt erlebt werden könne. Von Einkaufserlebnisgestaltern entsprechend den aktuellsten Ergebnissen der Markt- und Werbeforschung konstruiert, werde diese fremdartige Welt auf der Basis von bereits eruierten Wunschbildern einer Traumreise kontinuierlich neu formuliert. Eine Einkaufsplaza könne beispielsweise der Nachbau der ‚Rive Gauche‘ aus Paris, der Heidelberger Fußgängerzone oder der römischen ‚Via Veneto‘ sein und Einkaufsplazabesucher*innen im Sinne einer immer erfolgreicherer Verkaufsförderung in Bild, Geräusch und Geschmack dorthin versetzen mit dem Unterschied, dass in der Traumreise weder Bettler noch

Taschendiebe stören. Auf dieser Art und Weise werde der öffentliche Raum zu einem Wirtschaftsfaktor. Solche neugeschaffenen Wirtschaftsräume seien auswechselbare Räume, so Anders, die überall gleich aussehen und unabhängig vom tatsächlichen Ort, an dem sie sich befinden, die Fähigkeit besitzen, Besucher*innen durch die Innengestaltung zu einem anderen (Traum-)Ort zu transportieren und dadurch die Einkaufsförderung zu optimieren (Anders 1998, 38). Seine Gestaltung unterliege Werbewirkungsfunktionen, Werbeerfolgskontrollen und Werbeerfolgsprognosen.

Einkaufsplaza oder Einkaufszentren sind private Räume und in den aktuell geltenden ökonomischen Verhältnissen einer stetigen wirtschaftlichen Aufwertung verpflichtet. Centermanager verwalten ihre Objekte so, dass sie für Property- und Asset-Manager*innen⁵ immer mehr wert sind, damit Fonds- und Aktienbesitzer*innen sich auf wachsende Gewinne verlassen können. Aber als Orte für den Verkauf von Produkten und Dienstleistungen ist ihrem Wesen eine Öffentlichkeit verbunden – die Öffentlichkeit, die sich dem wirtschaftlichen Verhältnis widmet und Produkte und Dienstleistungen konsumiert.

Die drei Einkaufszentren in Dresden, die ich für die Durchführung und Präsentation des Projektes ausgewählt habe, sollten als Anker dienen, um Einwohner*innen der ausgewählten Gegend als Workshopteilnehmer*innen und Darsteller*innen zu erreichen. In Absprache mit den Centermanager*innen könnte der Workshop auch als Fortbildung für Mitarbeitende und Beschäftigte im örtlichen Handel angeboten werden und somit ihr Bewusstsein für ‚Bias‘ schärfen, um im Alltag des Einkaufsbetriebs für eine Verbesserung der Atmosphäre beizutragen. Es kam aber nie vor, dass sich Mitarbeitende der Einkaufszentren an dem Projekt beteiligten. Wie mir ein Centermanager mitteilte, hätten sie oft nicht einmal die Möglichkeit des zwischenzeitlichen Toilettenbesuchs, weil sie dann für diesen Zeitraum, so kurz er auch sein möge, den betreuten Laden schließen müssten.

Ursprünglich waren für das Projekt folgende Einkaufszentren vorgesehen: das Sachsen Forum in Gorbitz, die Altmarkt-Galerie in der Altstadt und das Prohlis-Zentrum im gleichnamigen Stadtteil. Gorbitz ist das größte Neubaugebiet Dresdens. Um einen Eindruck über die soziale Struktur zu bekommen, habe ich die von der kommunalen Statistikstelle des städtischen Bürgeramts veröffentlichten Zahlen berücksichtigt. In diesem Stadtteil lag das Haushaltsnettoeinkommen den Angaben zum Zeitpunkt meiner Recherche nach deutlich unter dem Durchschnitt der Landeshauptstadt. 49,5% der Einwohner*innen waren 2015 älter

5 Der Unterschied zwischen Property und Asset-Management besteht darin, dass im Property-Management der Betrieb eines Immobilienobjektes und die Organisation der dafür nötigen Aufgaben (wie Dienstleistungen und Mieterbetreuung) sichergestellt werden, während beim Asset-Management die strategische Weiterentwicklung der Immobilien im Vordergrund steht, um Geldfluss und Wert der Immobilie aktiv zu steigern.

als 45 Jahre. Die Arbeitslosigkeit lag hier bei 13%, wobei 22,4% der Arbeitslosen älter als 55 Jahre waren (Mogwitz, Kommunale Statistikstelle 2015, o. S.). Nach einer Anfrage mittels elektronischer Post und per Telefon bekam ich vom Centermanagement des Sachsen Forums bald eine Absage, mein Kunstprojekt dort zu realisieren.

Die Innere Altstadt Dresdens beinhaltet den historischen Stadtkern und liegt an der Elbe, wo sich die berühmte Postkarten-Skyline ergibt. Das Haushaltsnettoeinkommen in der Inneren Altstadt war 2015 das zweithöchste in Dresden, nach den Außenbezirken östlich und nördlich von der Elbe. 47,5% der Einwohner*innen waren zu diesem Zeitpunkt älter als 45 Jahre. Hier lag 2015 die Arbeitslosigkeit bei 3,6% und 22,5% der Arbeitslosen waren älter als 55 Jahre (Mogwitz, Kommunale Statistikstelle 2015, o. S.). Nach meiner ersten Anfrage, das Kunstprojekt in der Altmarkt-Galerie zu realisieren, ging es bis zur endgültigen Absage Ende Januar 2018 lange hin und her.

Das Prohlis-Zentrum liegt im Südosten der Stadt und wird zusammen mit Gorbitz mit dem Plattenbaugebiet (Neubaugebiet Dresden-Prohlis) gleichgesetzt. In Prohlis sind Ende der 1970er Jahre 10.000 neue Wohnungen entstanden. Nach der Wiedervereinigung wurden die Neubauten teils modernisiert, teils abgerissen. Seit 2000 existiert ein Quartiersmanagement im Rahmen des Bund-Länder-Programms Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – Soziale Stadt. Laut Angaben des Quartiersmanagements lag 2018 das durchschnittliche Haushalts-Netto-Einkommen in Prohlis für alle Haushaltsgrößen unter dem Stadtdurchschnitt, dieses hatte sich aber seit 2012 erhöht (Quartiersmanagement Prohlis 2018, o. S.). 56,3% der Einwohner*innen waren 2015 älter als 45 Jahre. Hier lag zu diesem Zeitpunkt die Arbeitslosigkeit bei 14,5%. 19,7 % der Arbeitslosen waren älter als 55 Jahre (Mogwitz, Kommunale Statistikstelle 2015, o. S.).

In Prohlis bekam ich die erste Zusage (nach einer ersten Mail-Absage und meiner perseveranten Nachfrage). Gleich das erste Lokal rechts im Einkaufszentrum ist einem Kulturprojekt gewidmet: KIEZ (Kultur im Einkaufszentrum) – ein Projekt des Societaettheaters Dresden gemeinsam mit dem Quartiermanagement Prohlis. In dem Ladenlokal haben zwei Workshops stattgefunden (im Januar und April 2018) und dort zeigte ich die entstandenen Videos im Schaufenster, so dass sie vom Gang aus von Prohlis-Zentrum-Besucher*innen vom 18. Mai bis zum 25. Juni 2018 betrachtet werden konnten.

Damit komme ich zu den Einkaufszentren, in denen das Projekt tatsächlich realisiert wurde. Das waren außer Prohlis die Löbtau-Passage im gleichnamigen Stadtteil und die Centrum-Galerie in der Inneren Altstadt.

Der Stadtteil Löbtau grenzt an sieben Dresdner Stadtteile und ist ein wichtiger Verkehrsknotenpunkt in der Stadt. Durch die seit den 1990er Jahren stattfindenden Sanierungs- und städtebaulichen Erneuerungsmaßnahmen gewinnt Löbtau kontinuierlich an Beliebtheit, auch unter Studierenden, so dass die soziale

Zusammensetzung sich als besonders heterogen darstellt. 2015 waren 25,7% der Einwohner*innen älter als 45 Jahre. Hier lag zu diesem Zeitpunkt die Arbeitslosigkeit bei 5,1%. 16,3% der Arbeitslosen waren älter als 55 Jahre (Mogwitz, Kommunale Statistikstelle 2015, o. S.). Auch in der Löbtau-Passage wurden die Videos in einem Schaufenster präsentiert. Sie konnten ebenfalls vom 18. Mai bis zum 25. Juni 2018 vom Gang aus von allen Passagebesucher*innen betrachtet werden.

Nach den Zerstörungen von 1945, die insbesondere die Altstadt Dresdens trafen, entstand ein Neubaugebiet um die Prager Straße, das seit Ende der 1990er Jahre ähnliche Gentrifizierungsprozesse wie das Altbaugebiet erlebt. Nach der Absage der Altmarkt-Galerie fragte ich die Centrum-Galerie an. Dort wurden die Videos mit der freundlichen Unterstützung des Media Markts in der Centrum-Galerie in einer eigenständigen Videoinstallation im selben Zeitraum wie in den Einkaufszentren in Prohlis und Löbtau, das heißt vom 18. Mai bis zum 26. Juni 2018, gezeigt. In der Centrum-Galerie fand am 5. Juni 2018 ein Empfang statt, zu dem ich nicht nur Kunstpublikum, sondern insbesondere die Dresdner-Projekt-Teilnehmer*innen einlud.

Hier möchte ich zu der Frage nach dem öffentlichen Raum bzw. nach den Einkaufszentren als öffentliche, halböffentliche oder semiöffentliche Räume zurückkommen. In ihrer Rede während des Empfangs zum Projekt sprach die Leiterin des Kunsthauses Dresden, Dr. Christiane Mennicke-Schwarz, von Einkaufszentren als privaten Räumen. Einkaufszentren sind private Räume, sie stehen im privaten Besitz und über ihre Funktion als überdachte Märkte hinaus dienen sie ihren Besitzer*innen der Wertvermehrung. Sie sollen deswegen für den Konsum attraktiv bleiben. Gerade deswegen ist es nicht unwichtig, was in einem Einkaufszentrum sozial- oder politisch passiert bzw. passieren kann – was evtl. Centermanager*innen der Altmarkt-Galerie und des Sachsen-Forums zu einer Absage motivierte. Während eines Telefonates sprach die Centermanagerin der Altmarkt-Galerie von Einkaufszentren als öffentlichen Räumen. Und das „selbstverständlich“!

Der Professor für Sozial- und Kulturwissenschaften an der Hochschule Düsseldorf, Dr. Ulrich Deinet, schreibt:

„Neben den privaten und öffentlichen Räumen wird vermehrt der Begriff der halböffentlichen Räume genutzt. Damit sind Räume gemeint, die zwar allgemein zugänglich, aber nicht im Besitz der Allgemeinheit sind, also Orte wie zum Beispiel Cafés, Bibliotheken, Museen, Kaufhäuser. Halböffentliche Räume sind Räume, die nicht dem Privaten und auch nicht dem Öffentlichen zugeordnet sind. Nutzerinnen und Nutzer würden diese Räume aber als öffentliche Räume bezeichnen, da sie für sie öffentlich zugänglich sind, dennoch führen in den halböffentlichen Räumen diverse Exklusionsprozesse zu einer gezielten Ausgrenzung gesellschaftlicher Gruppen. Mit halböffentlichen Räumen gehen verschiedene Prozesse einher, die beschrieben werden können mit einer Ökono-

misierung von Räumen und veränderten Sicherheits- und Zuständigkeitsbereichen.“
(Deinet 2012, 14–15).

Der Absatz von Ulrich Deinet beschreibt genau den Grund, warum ich mich für Einkaufszentren für die Präsentation von RE-ENACTING OFFENCES in Dresden entschied. Die Einkaufszentren sind private Räume und werden als solche geschützt – so waren die Videoinstallationen, die sich einem solch polemischen Thema wie Vorurteilen und Diskriminierung widmeten, dort vor Vandalismus geschützt – sie werden jedoch von Besucher*innen oft als öffentliche Räume wahrgenommen, weil sie für sie öffentlich zugänglich und somit niedrigschwellig sind.

Sehr interessant in diesem Zusammenhang war das Einkaufszentrum-Verständnis vom damaligen Centermanager der Centrum-Galerie. Dr. Dirk Fittkau sprach von Einkaufszentren als *Favourite Meeting Places* oder von *Shop Meet Connect*. Mit diesem Verständnis habe er seinen Beruf erlernt und dieses Verständnis versuche er in den Einkaufszentren, die er verwaltet, umzusetzen. Seiner Ansicht nach sei es gerade das, was Mehrwert produziere. Und so hat er nicht nur mein Projekt mit offenen Armen willkommen geheißen: Als ich die Galerie zum ersten Mal besuchte, fand ich im Erdgeschoss eine Ausstellung des Landesamtes für Denkmalpflege. Wie Dr. Fittkau im Nachhinein erzählte, war dies eine Ausstellung, die ihn keine Leihgebühren kostete und Mehrwert verschaffte.

Die Frage, ob solche private und öffentlich-zugängliche oder halböffentliche Räume auch ‚Raum‘ für eine politische Öffentlichkeit bieten, bleibt offen. Gerd Anders sagt, dass schon zum Ende des 18. Jahrhunderts, früher als in den USA, in Europa private öffentliche Räume zu finden seien. Ein Beispiel dafür sei das Palais Royal in Paris, das als der erste öffentliche und vom Verkehr ungestörte Stadtraum für Fußgänger gelte. „Während der französischen Revolution entstanden im und um das Palais Royal, besonders in den Cafés, Orte der politischen Öffentlichkeit. Hier wurden Pamphlete und Flugschriften verfasst und verteilt.“ (Anders 1998, 38-39). Die neugeschaffenen Wirtschaftsräume schotteten sich jedoch ab, so Gerd Anders. Für ihre Zielgruppe ist eine geschützte private Öffentlichkeit vorgesehen. Einkaufszentren unterliegen mit dem Ziel der Konsumförderung vielfältigen Mechanismen der Ausgrenzung (Anders 1998, 44-48). Ein gutes Beispiel dafür ist in Brasilien mit dem Namen Rolezinho bekannt – ein Phänomen, das ich durch die brasilianische Künstlerin Vanessa Ramos-Velasquez kennenlernte: Zahlreiche Jugendliche treffen sich nach einer meist durch Social Media erfolgten Absprache in Einkaufszentren. Sie sind dort aber unerwünscht und werden in der Regel hinausgeworfen, denn ihnen wird unterstellt, als Randalierer*innen oder Kriminelle in den Einkaufszentren Unruhe zu stiften. Sie thematisieren jedenfalls mit ihren Treffen die sozialen Ungleichheiten und die ökonomisch-begründete Exklusion, die private und öffentlich-zugängliche Räume zugespitzt visualisieren.

Umso erstaunlicher, dass ich das Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES für mehr als fünf Wochen im niedrigschwelligen und alltäglichen Raum von drei Einkaufszentren in Dresden zeigen durfte. Und an dieser Stelle muss ich an die Erzählung von einem in Dresden lebenden Geflüchteten denken, der in seinem Videoclip u. a. davon berichtet, wie – kurz nach seiner Ankunft in der Stadt – seine Begegnung mit einer Gruppe von Pegida-Anhänger*innen verlief.⁶

Die Geschichte ereignete sich 2015, drei Tage nach seiner Ankunft in Dresden. Er musste zur Ausländerbehörde gehen, um den Ausweis zu erneuern, wusste jedoch nicht, wo diese sich befindet. Zufällig begegnete er am Postplatz einer großen Ansammlung von Menschen. Er dachte, unter so vielen Menschen wäre mindestens eine Person anzutreffen, die ihm die Adresse vermitteln könnte. Als er nach dem Weg fragte, wollten einige ihn angreifen. Er rannte weg und sie liefen schimpfend und mit Stöcken und Steinen bewaffnet hinterher. Glücklicherweise konnte er entkommen. Als arabische Bekannte, die schon längere Zeit in Dresden waren, ihm später erklärten, dass diese Menschen jeden Montag auf Plätzen und Straßen gegen Ausländer*innen demonstrieren und rassistische Slogans rufen, verstand der Darsteller aus Libyen, dass er auf wundersame Weise einem Unglück entgangen war.

5. Biatopien

In einem Clip der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES berichtet eine junge Frau vor der Kamera von ihren Erfahrungen mit Diskriminierung. Als Ort für die Aufnahme wählte sie einen ihrer Lieblingsorte: die Stadtteilbibliothek Prohlis in Dresden. Die junge Frau ist Kolumbianerin, lebt seit acht Jahren in Deutschland und es war schon immer ihr Traum, in ihrer neuen Heimat zu studieren. Als Voraussetzung für den Universitätszugang musste sie nach einem Sprachkurs eine internationale Sprachprüfung bestehen: die TestDaF-Prüfung, ein kosten-

6 Schon im ersten Workshop in Prohlis ist mir aufgefallen, dass einige Teilnehmer*innen sich nicht gut auf Deutsch artikulieren konnten, was für die Videoaufnahmen bedeutete, dass sie in ihrer Erzählung vor der Kamera in einer Unterlegenheitssituation stehen würden. Gerade in einem Projekt, in dem es darum geht, Raum im kollektiven Gedächtnis für das Verständnis von Über- und Unterlegenheitsmechanismen zu schaffen, wäre diese Situation kein sinnvoller Ausgangspunkt gewesen. Ich bot deshalb allen Teilnehmer*innen, deren Muttersprache nicht Deutsch war, an, in der eigenen Muttersprache vor der Kamera zu sprechen, so dass ich anschließend die Erzählungen transkribieren und übersetzen lassen müsste. Alle Videoclips wurden ohnehin mit Untertiteln versehen, weil in der Präsentation in Schaufenstern in den Einkaufszentren das Audio nicht zu hören war. Dieses Angebot nahmen nicht alle Nichtmuttersprachler*innen in Anspruch. Es gibt jedoch einige Erzählungen auf Arabisch, Spanisch und Englisch, wie beispielsweise die Erzählung vom Geflüchteten aus Libyen.

intensiver Test, der gute Kenntnisse der deutschen Sprache erfordert und nach strengen Qualitätsstandards ausgewertet wird.

Als Prüfungsvorbereitung belegte sie einen vom Staat subventionierten Kurs, an dem mit ihr viele andere Lateinamerikaner*innen und auch viele Menschen aus Russland teilnahmen. Auch der Lehrer kam aus Russland. Die junge Frau erzählt, dass wenige Tage vor der Prüfung, in dem vom Prüfungsstress geprägten Ambiente, der Sprachlehrer von der Studie eines deutschen Politikers berichtete, die belegen soll, dass Menschen, die aus einer warmen Klimazone stammen, weniger intelligent sind als Menschen aus kalten Klimazonen.

Anhand solcher Erzählungen über Diskriminierungserfahrungen aus dem Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES möchte ich die These vertreten, dass der geopolitische diskriminierende Diskurs, der seit 1492 weltweit Verbreitung findet, einen allgegenwärtigen Topos in unserer Gesellschaft bildet, in dem alle sozialen Relationen von einer Form von Gewalt geprägt sind: der ‚Biomacht‘⁷, die der Landschaft unserer interpersonellen Beziehungen weltweit eine Topografie von Über- und Unterlegenheit, Macht- und Herrschaftsverhältnissen zuweist. Ich nenne diesen Topos Biatopie.

5.1 Die Klimatheorien aus dem 18. Jahrhundert

Es wird in der Erzählung nicht klar, auf welche Studie sich der genannte Deutschlehrer bezieht und ob diese aktuell ist oder in der Vergangenheit liegt. Seine Aussage erinnert jedenfalls an die Klimatheorien des 18. Jahrhunderts. In *La disputa del nuevo mundo: storia di una polemica; 1750 – 1900* stellt 1955 der italienische Historiker Antonello Gerbi einen Überblick über die Klimatheorien⁸ und ihre wichtigsten und einflussreichsten Repräsentanten in der Geschichte dar. Unter Berücksichtigung dieser Grundlage schildert der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gómez die Fortsetzung klimatheoretischer Argumentationen im Kontext des Vizekönigreichs Neu Granada, dieses spanischen Vizekönigreichs im Norden Südamerikas, welches die heutigen Staaten Ecuador, Kolumbien, Panama und Venezuela zwischen 1739 und 1810 umfasste.

Die Klimatheorien aus dem 18. Jahrhundert in Europa

Einen Anfang der Klimatheorien sieht der kolumbianische Philosoph Santiago Gómez-Castro beim Mathematiker und Vermessungstechniker Charles-Marie de La Condamine (1701-1774), der im Rahmen einer Expedition der französischen Regierung zum Äquator entsandt wurde, um Messungen durchzuführen, die die

7 Der Begriff ‚Biomacht‘ geht auf Michel Foucault zurück. Ich erkläre ihn ausführlicher im nächsten Abschnitt.

8 „La teoria dei climi“ heißt es in seinen Schriften.

Frage klären sollten, ob die Erde eine an den Polen abgeflachte Kugel mit Ausdehnung im Äquatorbereich sei oder ob sich die Abflachung am Äquator befinde. Nach der Beendigung der Vermessungsarbeiten erhielt La Condamine die Anweisung, den Rückweg nach Europa durch den Amazonas bis zum Hafen Cayenne am Atlantik zu nehmen. Die französische Regierung wollte damit konkrete Informationen über die natürlichen Ressourcen der Amazonas-Region von einem renommierten Wissenschaftler erhalten.

La Condamine berichtete beispielsweise über Chinarinde sowie Kautschuk und stellte fest, dass den Einheimischen⁹ einige Eigenschaften des Kautschuks bekannt waren. Für ihn stellten diese Kenntnisse jedoch kein Wissen dar, denn Wissen könnte seiner Meinung nach nur durch die moderne Wissenschaft hervorgebracht werden. Entsprechend hielt er die Nutzung der natürlichen Ressourcen der Amazonas-Region für relevant, nicht jedoch die Kenntnisse der Einheimischen über diese Ressourcen, die als nicht wissenschaftlich galten. In seiner Beschreibung der Einheimischen behauptete der französische Enzyklopädist 1745, dass es einen Zusammenhang zwischen geographischen Gegebenheiten und dem ethischen und epistemischen Vermögen eines Menschen gebe. Diese Ansicht verknüpfte er mit einer seltsamen Gleichung, die einen Zusammenhang von Geographie, Intelligenz und Hautfarbe nachweisen sollte. Dieser Gleichung zufolge besitzen die Bewohner*innen von Regionen mit größerer Hitze und Luftfeuchtigkeit eine geringere geistige Reife und eine dunklere Hautfarbe als Menschen in gemäßigten klimatischen Regionen, womit La Condamine eine erste Klimatheorie zum Ausdruck bringe, so Castro-Gómez (Castro-Gómez 2005a, 237–247).

Seine klimatheoretische These wurzele wiederum, so Castro-Gómez, in den Argumenten, die im Rahmen der Debatte über das Menschsein oder Nicht-Menschsein der amerikanischen ‚Indianer‘¹⁰ bereits im 16. Jahrhundert vorgelegt wurden – eine 60 Jahre dauernde Debatte¹¹, die 1550-1551 im Disput

9 Die Verwendung des Begriffs ‚Einheimische‘ stellt eine wertfreie Bezeichnung dar, im Gegensatz zu dem oft als Synonym verwendeten Terminus ‚Eingeborene‘, der im Kontext von Kolonialismus und Versklavung nur auf Menschen außerhalb Europas angewandt werde und „ausdrücklich rassifizierende und alterisierende Assoziationsketten von Primitivität und Rückschrittlichkeit“ (Arndt 2011, 683) aufruft und fortschreibt.

10 Die Hervorhebung weist auf die Problematik des Begriffs hin. Das Wort ‚Indianer‘ [auf Spanisch ‚Indio‘] ist eine Bezeichnung, die von einheimischen Völkern nicht akzeptiert wird. Sie erinnert an die falsche Annahme Christoph Kolumbus', in Indien durch eine Westroute angekommen zu sein, zeugt von einer eurozentrischen Perspektive und dient dem diskriminierenden Umgang mit Einheimischen. Aus diesem Grund verwende ich das Wort im ursprünglichen generischen Maskulinum und mit Anführungszeichen. Die Schreibweise markiert eine kritische Reflexion.

11 Ramón Grosfoguel situiert die Debatte zwischen 1492 und 1552 und sieht ihren Anfang in dem Bordbucheintrag Christoph Kolumbus' vom 12. Oktober 1492: „[...] mir schien es, als litten sie

von Valladolid zwischen den christlichen Theologen Bartolomé de las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda einen Höhepunkt erreichte. Die Auseinandersetzung konzentrierte sich damals auf die Frage des Vorhandenseins oder Fehlens einer Seele bei den ‚Indianern‘. De las Casas, in den ehemaligen Kolonien heute noch als Verteidiger der amerikanischen Völker mit dem Titel ‚Apostel der ‚Indianer‘, geehrt, vertrat die Überzeugung, es sei eine Sünde, ‚Indianer‘ zu versklaven, denn sie hätten eine Seele, die sich nur in einer unterentwickelten Phase befinde und christianisiert werden müsse (Grosfoguel 2014, 177). De las Casas, führt Castro-Gómez aus, hebe in seiner Argumentation die natürliche Lernfähigkeit der ‚Indianer‘ hervor, welche u.a.¹² auf die [geographische] Qualität der Region und die Gnade und Milde des Klimas zurückzuführen sei (Castro Gómez 2005, 208-209, 216).

Ein weiterer Klimatheoretiker ist der ebenfalls französische Naturforscher Georges-Louis Leclerc Comte de Buffon (1707-1788). Anders als La Condamine war Comte de Buffon nie in Amerika. Der italienische Historiker Antonello Gerbi sieht den Ausgangspunkt von Buffons Überlegungen in Aristoteles' Verständnis der Unveränderlichkeit als Attribut der Vollkommenheit. Je stabiler etwas ist, desto göttlicher ist es. Ein Beispiel dafür sei die Unveränderlichkeit des Goldes als Attribut unbestechlicher Vortrefflichkeit. In der Welt der Natur ist jede Substanz korrumpierbar, aber die Arten sind ewig. Aus der Annahme, dass das Stabile, das Feste, das Unveränderliche ein gewisses Vorrecht gegenüber dem Veränderlichen hat, kommt Buffon zu dem Schluss, dass Arten, die sich nicht verändern, von Natur aus den Arten überlegen sind, die sich verändern – eine Veränderung wird dann mit einer Herabsetzung des eigenen Ranges gleichbedeutend und die Variationen einer Art werden zu Degenerationen erklärt. In Bezug auf die Größe sieht Buffon, dass es einen Zusammenhang zwischen dem Volumen, das Tiere im Raum einnehmen, und der Unveränderlichkeit ihrer Art gibt. Dementsprechend legt er die Überlegenheit des Großen gegenüber dem Kleinen fest und ordnet die Lebewesen nach ihrem Volumen. Die Tiere der Neuen Welt seien (mit wenigen Ausnahmen) kleiner und schwächer als die der Alten Welt. Mit diesen Argumenten hält Buffon den amerikanischen Kontinent für unreif und viele seiner Tierar-

Mangel an allen Dingen. [...] Sie gehen nackt umher, so wie Gott sie erschaffen [...]. [...] Sie müssen gewiss treue und kluge Diener sein, da ich die Erfahrung machte, dass sie in Kürze alles, was ich sagte, zu wiederholen verstanden; überdies glaube ich, dass sie leicht zum Christentum übertreten können, da sie allem Anschein nach keiner Sekte angehören.“ (Grosfoguel 2014, 175).

12 Castro-Gómez zitiert den Absatz, in dem De las Casas sechs natürliche Ursachen darlegt, deren Auswirkung die Entwicklung von Intelligenz und Moral begünstige: den Einfluss des Himmels, die Disposition und Qualität der Region und des Landes, die Haltung der Körperteile und Sinnesorgane, die Gnade und Milde des Klimas, das Alter der Eltern und die Güte und Sanftmut der Ernährung (Castro Gómez 2005, 216).

ten durch Degeneration für unvollkommen, wobei ihre Degeneration auf ungünstige Umweltbedingungen zurückzuführen sei.

Die Beurteilung der amerikanischen Fauna als unreif oder degeneriert bedeutete für Buffon, die Fauna der Alten Welt als reif und perfekt zu proklamieren, so Antonello Gerbi, der mehrere Probleme in Buffons Theorie sieht: Wo ist die Grenze des Artenbegriffs? Wie hoch ist die Anzahl der Affinitäten, die bestehen müssen, um zwei Tiere in einer Familie, zwei Familien in einer Art, zwei Arten in einer Gattung zu gruppieren? Wo ist die Trennlinie zwischen den Attributen, die zwei Individuen als zusammengehörig bezeichnen, und den Attributen, nach denen sie als verschieden gelten? Die gesamte Logik der Naturwissenschaften werde hiermit diskutiert. Und es gehe, so Gerbi, um die nicht weniger komplexe Frage nach der Existenz perfekterer oder weniger perfekter Spezies, mit den impliziten Suggestionen von teleologischen Kräften und evolutionären oder degenerativen Faktoren. Buffon blieb einer Kausalitätsnaturphilosophie immer treu, die die gesamte Realität zwang, in ihre Strukturen und Schemata hineinzupassen, wodurch er die Hälfte der bekannten Welt als schwach brandmarkte (Gerbi 1960, 20–31).

Bei den Fragen, die Gerbi als ungelöst in Buffons Theorie sieht, handelt es sich letzten Endes um die Fragen, die auch durch die Erfindung einer Aufteilung der Menschen in ‚Rassen‘ aufgeworfen werden, eine Problematik, die in einem anderen Abschnitt meiner Recherche vertieft wird. Mit Buffons These der Degeneration Amerikas wurde die kulturelle und politische Stärke und Überlegenheit der ‚Alten Welt‘ begründet.

Die Verunglimpfung der gesamten amerikanischen Natur erreicht jedoch ein unübertroffenes Extrem, so Antonello Gerbi, mit dem niederländischen Historiker und Kulturphilosophen Cornelis de Pauw (1739-1799). De Pauw ist viel radikaler als Buffon. Für ihn sind Amerikaner*innen Degenerierte und das Problem nicht die Größe, sondern die Degeneration. Amerikaner*innen seien in einem feindseligen Klima degeneriert, aus diesem Grund sei die Natur in Amerika schwach und korrupt. Seiner Ansicht nach entwickelt sich der Mensch nur in der Gesellschaft weiter. So sind für ihn die ‚Wilden‘ Amerikas Bestien, die die Gesetze der Gesellschaft und die Schranken der Bildung hassen. De Pauw stelle jedoch fest, so Gerbi, dass, obwohl die Überlegenheit der Europäer*innen außer Frage stehe, diese kein Recht hatten, die Einheimischen Amerikas so zu misshandeln, wie sie es getan haben und weiterhin tun. De Pauw bleibe zweideutig, manchmal spreche er über das Klima und seine konstanten natürlichen Faktoren, manchmal ziehe er es vor, auf Katastrophen, Überschwemmungen und andere Kataklysmen zurückzugreifen. Er übernehme zudem die Thesen des Dominikaners Bartolomé de las Casas über die physische Unterlegenheit und körperliche Schwäche, die im 16. Jahrhundert eigentlich als Verteidigung dienen und Amerikaner*innen von der Versklavung befreien sollten, um sie als unmoralisch, untätig und schwach zu

verurteilen. De las Casas' Entschuldigung für die elenden, schmachtenden und unschuldigen ‚Indianer‘ wird zwei Jahrhunderte später von De Pauw als Beweis für ihre korrupte und degenerierte Natur gewertet. Die pseudowissenschaftliche Theorie über den Einfluss des Klimas sei bereits in die semi-theologische Debatte zwischen Bartolomé de las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda verwoben gewesen, so Antonello Gerbi. Und allein der Faktor des Klimas habe nach einigen Autoren an sich schon ausgereicht, um die Versklavung der Amerikaner*innen zu begründen. Sogar Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu (1689-1755), habe von der Schwierigkeit gesprochen, in heißen Klimazonen freie Institutionen zu schaffen, weil diese die Menschen faul machten. Er habe eine Veranlagung zur ‚natürlichen Sklaverei‘ in den warmen Ländern gesehen, während er die Freiheit bewunderte, die zwischen Kälte und Eis blühe, schreibt Gerbi. Um die Versklavung der ‚Indianer‘ zu rechtfertigen, wurden der Kontinent, in dem sie geboren wurden, und das Klima, in dem sie aufwuchsen, als Garant ihrer wesentlichen Unterlegenheit einbezogen (Gerbi 1960, 68-69).

Nicht erst seit 1492 ist die Begründung der Versklavung ein Thema. Bereits Aristoteles bemühte sich, die Existenz von ‚Sklaven von Natur‘ zu beweisen. Aristoteles unterscheidet zwischen den Körpern von ‚Sklaven von Natur‘ und den Körpern von Menschen, die nutzlos für harte Arbeiten, aber nützlich für das politische Leben sind. Im Disput von Valladolid übernehme Sepúlveda die aristotelischen Argumente für die Existenz der ‚Sklaven von Natur‘, um die Versklavung der „sprechenden Bestien“ Amerikas zu rechtfertigen. Für ihn, der Aristoteles so gut kannte, dass er seine ‚Politik‘ übersetzte, bedeutete die Geburt in bestimmten Regionen der Welt ein angeborenes ‚Sklavendasein‘. So entstand, schreibt Gerbi, das erste und radikale Urteil über das Klima Amerikas, über seine physische und geographische Umwelt.

De Las Casas geht in seinem Ringen um die Freiheit der Amerikaner*innen auf die aristotelischen Argumente ein und bestreitet, dass die ‚Indianer‘ stark wie versklavte Menschen und die Spanier fromm und gerecht wie Herren seien, was das Argumentationssystem des Philosophen konterkariert. Außerdem waren die ‚Sklaven von Natur‘ des Aristoteles auch Menschen, und für den Christen sind alle Menschen frei und gleich, alle sind Kinder Gottes. Um die Leibeigenschaft der ‚Indianer‘ zu akzeptieren, musste der Christ ihnen die Menschlichkeit absprechen. Daher rührten die Bestrebungen, sie weniger als Menschen und vielmehr wie Bestien zu betrachten. Mit dieser Argumentation wurden, wie Antonello Gerbi berichtet, die Argumente von Aristoteles jedoch verlassen, denn für Aristoteles waren die ‚Sklaven von Natur‘ Menschen – wären die ‚Indianer‘ wirklich Bestien gewesen, hätte Aristoteles sie nicht als versklavte *Menschen* betrachten können. Die aristotelische Antithese „Freier Mensch - Sklave von Natur“ stimme also nicht mit der christlichen Antithese „Mensch - Bestie“ überein. Aber die Versuche von De las Casas, die Einheimischen Amerikas von der Versklavung zu befreien,

brachten ihn dazu, ihre körperlichen Fähigkeiten zu verunglimpfen und sie zu reduzieren, was zwei Jahrhunderte später durch Klimatheoretiker wie Cornelis de Pauw erneut gegen sie vorgebracht werden sollte. Durch eine wesentliche Minderwertigkeit und durch eine immanente Unfähigkeit, freie Menschen zu erzeugen, schienen die ‚neu entdeckten‘¹³ Erdteile untergraben zu sein (Gerbi 1960, 63-70).

Die Erzählerin in dem erwähnten Clip der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES erklärt, wie betroffen sie sich von der Aussage fühlte, Menschen, die aus einer warmen Klimazone stammen, seien weniger intelligent als Menschen aus kalten Klimazonen. Sie weist vor allem auf die emotionale Wirkung der Aussage hin, die sie „wie eine Bombe“ erlebte. Eine solche Diskriminierung, ausgesprochen von einem Lehrer, ausgerechnet wenige Tage vor der anstehenden Prüfung, empfand sie als eine an die aus ‚warmen‘ Klimazonen stammenden Schüler*innen gerichtete, intendierte Verunsicherung. Ob der Lehrer damit wirklich beabsichtigte, dass die Menschen aus ‚warmen‘ Ländern (damit waren der Erzählung nach die Lateinamerikaner*innen gemeint) sich durch seine Aussage dumm und weniger befähigt fühlen sollten, die Prüfung zu bestehen, kann unsere Erzählerin nicht mit Sicherheit sagen. Die Vermutung ließ sie aber damals nicht in Ruhe. Sie erzählt, dass für sie die letzten drei Tage vor der Prüfung nach der Äußerung des Lehrers sehr schwierig waren – sie fühlte sich verwirrt und hatte das Gefühl, die ganze Mühe würde sich nicht lohnen. Sie hat sich in Gedanken intensiv mit der Aussage beschäftigt und war traurig über diesen Vorfall. Im Nachhinein, wenn sie diese Erfahrung aus der Distanz betrachtet, fühlt sie sich immer noch dadurch verärgert, dass ein Lehrer trotz seiner Vorbildrolle eine so rassistische Bemerkung von sich geben konnte. Der Lehrer riskierte mit seiner Äußerung einen tiefen Riss in der Gruppe und eine für die Prüfung störende Unsicherheit bzw. den Ärger seiner lateinamerikanischen Schüler*innen, anstatt die gesamte Gruppe für den Test zu stärken und zu motivieren. In der Erinnerung unserer Erzählerin bleibt das Ereignis eine der gravierendsten Diskriminierungserfahrungen, die sie erlebt hat. Eine von vielen anderen. Auch in ihrer Heimat hatte sie bereits solche Erfahrungen gemacht, die in einem kommenden Abschnitt thematisiert werden.

Die Aussage des Lehrers zeigt jedenfalls, dass rassistische Klimatheorien keinesfalls der Vergangenheit angehören und (auch heute!) immer wieder zur Fortsetzung von eurozentrischen Machtverhältnissen genutzt werden.

13 Die Hervorhebung soll auf die Problematik der Idee einer ‚Entdeckung‘ Amerikas und die eurozentrische Perspektive hinweisen, die damit zum Ausdruck kommt.

***Die Klimatheorien des 18. Jahrhunderts in den Kolonien –
Verzahnung von Rassismus und Klassismus***

In seiner Dissertation *Aufklärung als kolonialer Diskurs: Humanwissenschaften und kreolische Kultur in Neu Granada am Ende des 18. Jahrhunderts*¹⁴, präsentiert der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gómez eine ausführliche Lektüre der Aufklärung in der Kolonie Neu Granada, welche nicht als Kopie der europäischen Aufklärung, sondern als *Übersetzung* verstanden werden kann. Castro-Gómez hinterfragt die Spezifität der neu-granadinischen Aufklärung nach ihrer eigenen Logik – ausgehend von der Auffassung, eine Übersetzung sei nicht eine spiegelbildliche Kopie des Originals im Sinne einer Übertragung, sondern eine kontextspezifische Entstellung und Verschiebung. In seiner Studie zeigt Castro-Gómez, dass die Übersetzung der europäischen Aufklärung im Vizekönigreich Neu Granada „eine Strategie der sozialen Positionierung (Übersetzung *in situ*) seitens der kreolischen Gelehrten gegenüber den subalternen gesellschaftlichen Gruppen“ darstellt (Castro Gómez 2005, 6).

Einer der von ihm analysierten Bereiche ist die Klimatheorie, vertreten im Vizekönigreich Neu Granada insbesondere von Francisco José de Caldas y Tenorio (1768-1826), einem leidenschaftlichen Naturwissenschaftler aus Popayán, der als der erste kreolische Wissenschaftler in Amerika betrachtet wird. Nach Castro-Gómez übernimmt Caldas in seinem Text *Der Einfluss des Klimas auf organisierte Wesen*¹⁵ die These des französischen Naturforschers Comte de Buffon, dass das Klima in Amerika für die Entwicklung von Tieren nicht günstig sei, da diese im Vergleich mit den Tieren aus Europa unterentwickelt erschienen.

Im Gegensatz zu Alexander von Humboldts Enzyklopädie thematisieren Caldas taxonomische Studien über die Beziehung der geographischen Umwelt zu der Entwicklung des Lebens nicht nur den Einfluss des Klimas auf Flora und Fauna, sondern auch dessen Einfluss auf Menschen, inklusive der verschiedenen „Menschenrassen“, so Castro-Gómez. Caldas' Studien zufolge hätten Höhenunterschiede, Luftdruck und -temperatur sowie die chemische Zusammensetzung der Atmosphäre direkte Auswirkungen auf die Intelligenz, die Arbeitsgewohnheiten, das ethische Verhalten und die Moral der Menschen. Caldas betone allerdings, dass seine Position weder deterministisch noch materialistisch sei, denn der Mensch bestehe nicht nur aus einem Körper. Und das Körperliche eines Menschen unterliege zwar den Gesetzen der Materie, die Macht der Geographie über die menschliche Willenskraft sei jedoch nicht unbegrenzt und wir Menschen

14 Seine Dissertation wurde auf Spanisch unter dem Titel *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* veröffentlicht. [Auf Deutsch: *Die Hybris des Nullpunkts: Wissenschaft, Rasse und Aufklärung in Neu Granada (1750-1816)*].

15 Der Originaltitel lautet: *Del influjo del clima sobre los seres organizados*.

könnten uns dem Einfluss der Geographie mit unserem Willen widersetzen (Castro Gómez 2005, 208-209).

Castro-Gómez sieht es als eine Besonderheit des klimatheoretisch orientierten Rassismus in den Zeiten der Aufklärung, dass die Zeit als eine neue Variable eingeführt wurde: die Unterlegenheit Amerikas sei nicht ontologisch, sondern zeitlich begründet und es sei eine Aufgabe des modernen und fortgeschrittenen Europas, den sich auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe befindenden amerikanischen Menschen zu kolonisieren und zu zivilisieren. Aus der Lektüre der Argumentationen von De las Casas gehe bereits die zeitliche Variable hervor, hier werden Überlegenheit bzw. Unterlegenheit allerdings durch die Christianisierung bestimmt und nicht nach einem aufgeklärten Fortschritt. Die niedrige Entwicklungsstufe des amerikanischen Menschen erklärt De las Casas anhand der noch nicht vorhandenen Missionierung und aus einer, so Castro-Gómez, synchronischen Perspektive – eine gleichzeitige oder zum selben Zeitpunkt auf mehrere Räume verteilte Perspektive, während für Buffon dagegen ein diachronisches Verhältnis vorlag, das heißt ein vom Zeitraum unabhängiges Verhältnis. Buffon vertrat den Standpunkt, dass selbst europäische Übersiedler einer Degeneration unterliegen, wenn sie in Amerika ansässig geworden sind. Diese Erweiterung der Klimatheorie löste Empörung unter der aufgeklärten Elite im ganzen amerikanischen Kontinent aus: in einer Fußnote erzählt Castro-Gómez, dass selbst Thomas Jefferson und Benjamin Franklin nach der Erklärung der Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten nach Frankreich reisten, um Buffon persönlich darum zu bitten, solche Beleidigungen zurückzunehmen und mit dem Versprechen einer Korrektur, die niemals erfolgte, in die Heimat zurückkamen.

Bemerkenswerterweise widersprachen die amerikanischen Kreolen der angeblichen Unterlegenheit ebenfalls mit klimatheoretischen Argumentationen, so Castro-Gómez. Die ‚Verteidigung‘ des amerikanischen Kontinents gegen die Beleidigungen und Verunglimpfungen durch klimatheoretische Argumentationen der europäischen Illustration stelle keinen Widerspruch, sondern eine Übersetzung der beleidigenden Argumente dar. Castro-Gómez erinnert an Kreolen wie Francisco José de Caldas y Tenorio und Francisco Antonio Ulloa und ihren Hinweis darauf, dass hohe Temperaturen und konstante Feuchtigkeit lediglich in den Regionen auf der Höhe des Meeresspiegels anzutreffen seien. Caldas betonte in zahlreichen Artikeln, veröffentlicht zum großen Teil in dem von ihm gegründeten wissenschaftlichen Wochenmagazin des Neuen Königreiches von Granada, die günstige Auswirkung des Klimas im Andengebirge. Francisco Antonio Ulloa sprach in seinem Essay *Über den Einfluss des Klimas auf die körperliche und moralische Erziehung des Menschen im Neuen Königreich Granada* von 1808 ebenfalls von dem guten kalten Klima der Andengebirge, welches die Entwicklung der Intelligenz viel mehr als die heißen Küstengebiete fördere. Die Kluft verlaufe hier also nicht

zwischen Europa und Amerika, sondern zwischen den Menschen aus den ‚kalten‘ und den ‚warmen‘ Gebieten (Castro Gómez 2005, 265, 268, 276).

An dieser Stelle möchte ich auf eine weitere Diskriminierungserfahrung der oben erwähnten Erzählerin zurückkommen, die sie in ihrer Heimat Kolumbien Jahre zuvor erlebte, als sie noch die Schule besuchte. Sie teilt zum Anfang eines zweiten Videoclips ihren Eindruck mit, anders als (hier) in Europa gebe es in Lateinamerika sehr starke soziale Schichten. Sie besuchte in Pasto, der Hauptstadt des Bundeslands Nariño im Süden Kolumbiens, eine private Schule, die eher von Schüler*innen aus wohlhabenden Familien besucht wird. Sie selbst kam jedoch nicht aus einer wohlhabenden Familie – ihre Mutter habe sehr hart gearbeitet, um ihr und ihren Geschwistern eine gute Bildung zu ermöglichen.

Die Erzählerin berichtet:

„Ich war ca. 17 Jahre alt und ein blonder Junge aus der Schule hat sich für mich interessiert. Wir waren Freunde und dann haben andere Mädchen, die vielleicht auch in ihn verliebt waren, angefangen, auf den Schultischen ‚Sandra [Name geändert] ist sudaca‘ zu schreiben.“

Das Wort *sudaca* entspricht einer Abkürzung der Volksbezeichnung ‚sudamericano‘ und wird in Spanien benutzt, um Menschen aus Südamerika abzuwerten, insbesondere Einheimische oder ‚indigen‘ Aussehende. Unsere Erzählerin berichtet jedoch nicht von einer Diskriminierungserfahrung, die in Spanien stattgefunden hat, sondern in Pasto, Kolumbien. Wie kommt es, dass sie mit der despektierlichen Bezeichnung ‚sudaca‘ selbst in Südamerika von Schulkommilitoninnen (also Landsleuten) beleidigt wird?

Aus weiteren Gesprächen nach den Videoaufnahmen weiß ich von der Erzählerin, dass ihre Familie durch die Versetzung des Vaters von Bogotá nach Pasto umgesiedelt war und ihre Mutter sich nach der Ankunft in Pasto nach der besten Schule der Stadt erkundigte. Ihr wurde die Javeriana-Schule¹⁶, eine Schule in den Händen der Jesuiten, empfohlen und so kam unsere Erzählerin in diese von Schüler*innen aus wohlhabenden Familien besuchte Schule. In Pasto, wie in vielen anderen Städten Südamerikas, lässt sich eine starke soziale Trennung der Wohngebiete erkennen – die Bezirke in Pastos Norden werden von wohlhabenden Menschen bewohnt, im Süden liegen eher die Arbeiterwohnviertel, was gleichzeitig auch durch die städtische Infrastruktur, so unsere Erzählerin, sichtbar wird.¹⁷ Sie wohnte im Süden der Stadt. Ihr Freund dagegen, der einzige blonde Schüler der

16 Colegio San Francisco Javier.

17 Ein solches Phänomen lässt sich auch in Bogotá, der Hauptstadt des Landes, beobachten, während andere Städte, wie zum Beispiel Cali, aus wohlhabenden südlichen Bezirken bestehen und eine sichtbarere geografische Durchmischung unterschiedlicher sozialer Schichten aufweisen.

Klasse, im Norden. Außerdem trug er Nachnamen, die die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Elite suggerierten. Beide wurden von Schulkommiliton*innen während der Dauer ihrer Freundschaft als Pocahontas und John Smith verspottet, in Anspielung auf den Walt Disney Zeichentrickfilm von 1995, der im Leben der Tochter eines einheimischen Herrschers¹⁸ seine Inspiration fand.

Ich frage trotzdem nach, wie das Wort ‚sudaca‘ ins Spiel kommt. Es handelt sich dabei nämlich um keinen Begriff, der im südamerikanischen Kontext geläufig ist, insbesondere nicht für Menschen im Schulalter. Unsere Erzählerin ahnte damals zwar, dass das Wort pejorativ ist und eine Beleidigung darstellte, dies war ihr aber zu diesem Zeitpunkt nicht sicher bekannt. Sie erklärte die Verwendung des Begriffs damit, dass sie mit sehr wohlhabenden Klassenkamerad*innen zur Schule ging, die oft nach den Ferien von ihren Reisen nach Europa oder in die USA berichteten, und so kann sie nachvollziehen, woher ihre Mitschüler*innen das Wort ‚sudaca‘ kannten. Für sie war es jedenfalls sehr verletzend und traurig, zumal der Satz mit Filzstift geschrieben wurde, so dass er fest auf den Tischen – wie in ihrer Erinnerung – haften blieb.

„Am Anfang war es eine Überraschung, meinen Namen mit diesem Wort assoziiert und auf den Schultischen geschrieben zu sehen. Ich habe erstmal die Bedeutung nicht verstanden und musste nachfragen. Ich habe erfahren, dass es eine abwertende, pejorative Bezeichnung für Personen ist, die im Süden leben. Und das hat mich in einer Art und Weise berührt... [...] Ich habe mich weniger gefühlt im Vergleich mit meinen Schulfreundinnen. Arm. Schuldig. Ich habe meine Eltern schuldig dafür gemacht, dass wir arm waren. Ich habe mich verwirrt gefühlt. Traurig.“¹⁹

Was zeigt der Videoclip in Bezug auf die Klimatheorien? Was haben der Süden und die pejorative Bezeichnung ‚sudaca‘ mit einer hierarchisierenden Unterteilung der Menschen zu tun? Santiago Castro-Gómez weist auf die Interessen hin, die Kreolen wie Caldas und Ulloa im Vizekönigreich Neu Granada hatten, die Überlegenheit der Kreolen über die ‚Kasten‘²⁰ hervorzuheben, auch um mit diesen

18 In der Literatur wird sie oft als Tochter eines ‚Indianerhäuptlings‘ beschrieben. Auf die Problematik des Terminus ‚Indianer‘ hatte ich bereits hingewiesen. Der Begriff ‚Häuptling‘ verhält sich nicht anders und steht im Zusammenhang mit den Unterwerfungen des Kolonialismus, die pauschalisiert Machthaber*innen in Afrika und Amerika durch das Diminutiv als weniger bedeutsam und nicht gleichzusetzen mit europäischen Machthaber*innen abwerteten (Arndt 2011, 687).

19 Die Erzählerin spricht in Spanisch, ihrer Muttersprache, vor der Kamera.

20 Den Begriff ‚Kasten‘ übernimmt Castro-Gómez von den sogenannten „cuadros o pinturas de castas“ [Kastenmalerei], eine Reihe von Gemälden, die sich damit vergnügt, die unterschiedlichsten ‚Rassenmischungen‘ der Kolonialgesellschaft darzustellen. Die Kastenmalerei war im Vizekönigreich Neu Granada nicht so üblich wie in Mexiko. Er weist aber auch darauf hin, dass

Argumenten die ‚Verleumdung Amerikas‘ zu entkräften, gleichzeitig aber auch ihre ‚Biomacht‘ durch das Weißsein zu etablieren. Die durch die Erzählerin im Videoclip vorgenommene Gegenüberstellung des blonden Jungen mit ihrem eigenen Aussehen liefert weitere Hinweise.

Anders als Caldas und Ulloa schlossen sich als Reaktion auf die ‚Verleumdung Amerikas‘ einige aufgeklärte Kreolen der Argumentationslogik von Bartolomé de las Casas vom 16. Jahrhundert an und waren vor allem darum bemüht, die Fähigkeit der amerikanischen Einheimischen hervorzuheben, sich ‚Wissen‘ anzueignen. Damit ist lediglich ‚europäisches Wissen‘ gemeint – eine Anerkennung des bereits vorhandenen Wissens einheimischer Völker und ihres kulturellen Reichtums kam jedoch auch unter ihnen nicht vor, der Glaube an eine europäische Überlegenheit setzte sich überall durch. Die Jesuiten Velasco und Clavijero widerlegten beispielsweise die Thesen Buffons vor allem mit den Erfolgen ihrer Tätigkeit als Missionare, denn durch das Christentum hätten sie die Einheimischen in Amerika zivilisiert und ihre moralische und politische Haltung verändert (Castro Gómez 2005, 288).

„Velasco und Clavijero²¹ weisen Buffons klimatheoretische These nicht mit dem Hinweis zurück, dass die Indios bereits eine eigene Wissenschaft hervorgebracht haben, die sich von derjenigen des Okzidents unterscheidet; sie betonen stattdessen nachdrücklich, dass das Christentum²² auf die moralische und politische Haltung der Indios einen zivilisierenden Einfluss ausgeübt habe und dass diese sehr wohl in der Lage seien, ihr Studium an angesehenen Universitäten zu absolvieren und ‚Doktoren der Kirche‘ zu werden.“ (Castro Gómez 2005, 229).

Castro-Gómez entlarvt in seiner Studie die Machtverhältnisse, die nach den rassistischen Grundlagen der europäischen Illustration von Kreolen im Vizekönigreich Neu Granada übersetzt und gepflegt wurden. Der Videoclip zur Diskriminierung mit dem Wort ‚sudaca‘ zeigt, dass solche Machtverhältnisse immer noch aktuell sind und auch heute zu einer Schiefelage von Über- und Unterlegenheit, Macht- und Herrschaftsverhältnissen beitragen.

schon der schwedische Historiker Markus Mörner (1969, 61) den Begriff ‚Kasten‘ zur Bezeichnung von „mischblütigen“ Personen in der Kolonialgesellschaft Hispanoamerica als verbreitet unter den Eliten beschreibt (Castro Gómez 2005, 54).

21 Gemeint sind die Jesuiten Juan de Velasco, ein Priester aus Riobamba, Ekuador, und Francisco Xavier Clavijero, ein mexikanischer Priester, die zusammen mit ihren Gefährten 1767 aus dem Vizekönigreich Neu Granada ausgewiesen wurden.

22 Gemeint ist vor allem die Gemeinde der Jesuiten, der Velasco und Clavijero angehören, und deren Missionierung. Castro-Gómez sieht die Verteidigung der ‚Indianer‘ durch die Jesuiten als eine Verteidigung der Mission der Gesellschaft Jesu in Amerika (Castro Gómez 2005, 229).

In dem Abschnitt *Von der Klima- zur ‚Rassen‘theorie* des Beitrags mit dem Titel *Hautfarbe in Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk* erklärt Susan Arndt, dass die Hautfarbe schon immer eine zentrale Kategorie des Rassismus gewesen sei, die bereits bei den Griechen mit dem Terminus *andreikelon* die weiße Haut als Zentrum oder Nullpunkt²³ setze, von dem aus alle anderen Hautfarben abweichen. Diese Festlegung der weißen Haut als Nullpunkt ging davon aus, sie sei ein von der Sonne unbeschriebenes Blatt. Nach 1492, so Arndt, habe sich eine neue Ära der Hierarchisierung von Kulturen und Menschen entwickelt, die auf diese Theorien – inzwischen gestützt von einer christlichen Farbsymbolik, in der Schwarz als ‚das Böse‘ und weiß als Reinheit und Unschuld gelten –, zurückgreife. Aber angesichts der Tatsache, dass in Europa lebende Schwarze Menschen ebenfalls Schwarze Nachfahr*innen hatten oder weiße Europäer*innen nach der Übersiedlung in Amerika keine ‚Degeneration‘ der Hautfarbe erlitten, wurde der Einsatz neuer Merkmale statt dem der Hautfarbe für die Kategorisierung nach ‚Rassen‘ nötig. Es stellte sich die Frage, ob das Argument der Hautfarbe stark genug sei, um die Kategorisierung nach ‚Rassen‘ allein zu tragen. Arndt weist darauf hin, dass ab Mitte des 17. Jahrhunderts Naturwissenschaftler und Philosophen sich deshalb auf die Zusammenstellung komplexerer Zusammenhänge zwischen der Hautfarbe und weiteren körperlichen Merkmalen konzentrierten und neue Theorien auf der Basis der Annahme entwickelten, dass Hautfarbe wie Temperament klimatisch bedingt seien. Aber nichtdestotrotz bleibe die Hautfarbe als sinnstiftendes und eindringliches Schlagwort essenziell, um koloniale Gewalt als Notwendigkeit anzusehen. „In den unterschiedlichen Theorien von ‚Rassen‘ bleibt Weißsein also weiterhin die Norm, von der ausgehend sich alles Sehen und Werten konturiert.“ (Arndt 2011, 337).

Weitere Studien zeugen ebenfalls von dem Einfluss rassistischer Strukturen auf soziale Verhältnisse in den ehemaligen Kolonien heute. Beispielsweise das soziologische Projekt *Ethnicity and Race in Latin America (PERLA)*, ein in vier lateinamerikanischen Ländern (Brasilien, Kolumbien, Mexiko und Peru) durchgeführtes fünfjähriges Forschungsprojekt, dessen Ergebnisse 2014 unter dem Titel *Pigmentocracies. Ethnicity, Race and Color in Latin America* veröffentlicht wurden. Der Begriff ‚Pigmentocracy‘ geht auf den chilenischen Anthropologen Alejandro Lipschutz zurück, der ihn 1944 als Bezeichnung für die sozialen Strukturen in Lateinamerika einführte, um Ungleichheiten oder Hierarchien zu bezeichnen, die sowohl auf ethnischen Kategorien wie ‚Indigene‘ und ‚Schwarze‘ als auch auf einem Hautfarbenkontinuum beruhen (Telles 2014, 39). Aus der Perspektive des von

23 Zur Überheblichkeit eines ‚Nullpunkts‘ nach der Formulierung vom kolumbianischen Philosophen Santiago Castro-Gómez siehe Abschnitt *Biatopien als globalisierter ‚interner Kolonialismus‘*, Seite 113.

Edward Telles²⁴ geleiteten Forschungsteams unterstreicht der Begriff ‚Pigmentocracy‘ ihre Erkenntnis, dass die Hautfarbe in mehreren lateinamerikanischen Ländern eine zentrale Rolle in der sozialen Schichtung darstellt, obwohl sie oft in der Wissenschaft ignoriert wird.

Dieses Forschungsteam stellte die Hypothese auf, dass die Hautfarbe eine primäre Schichtvariable in Lateinamerika ist und dass soziale Nachteile mit sukzessiv dunkleren Hauttönen in Korrelation stehen. Aus der Überzeugung heraus, dass für Lateinamerikaner*innen hellere Personen einen höheren Stellenwert haben und dunkler werdenden Personen weniger Wert beigemessen wird, entwickelten sie eine Farbpalette, um dieses Phänomen zu erfassen (Telles 2014, 39–43). Die Hautfarbe werde, so Edward Telles, in ‚rassifizierten‘ Gesellschaften (d.h. in Gesellschaften, deren soziale Gefüge nach den rassistischen Grundlagen der europäischen Illustration aufgebaut sind, um eine Brücke zu Castro-Gómez‘ Terminologie zu schlagen) als Kriterium dafür verwendet, wie andere geschätzt und behandelt werden. Sie sei tendenziell ein besserer Prädiktor für ethnische Ungleichheit als die traditionellen ethnischen Kategorien und würde eng mit Diskriminierungserfahrungen zusammenhängen, was mehrere von den erwähnten Erzählungen aus meinem Videoprojekt RE-ENACTING OFFENCES bestätigen – z.B. auch die bereits erwähnte Anekdote der Filmemacherin, der beim Tragen schwerer Lasten nicht geholfen wird, während ihre *weiße* Kollegin oft Hilfe angeboten bekommt.

Eine Farbpalette, bestehend aus elf verschiedenen Hauttönen, wurde zur Bewertung des Gesichts-Hauttons festgelegt und als Indikator in der Umfrage sowohl für die Selbst- als auch für die Fremdwahrnehmung aufgenommen, d.h., die Menschen, die sich an der Umfrage beteiligten, bestimmten nach der vorgegebenen Farbpalette ihre eigene Hautfarbe und die Personen, die die Umfrage durchführten, stuften Interviewees auch nach dieser Farbpalette ein. Das Ergebnis war ein Unterschied in der Selbst- und der Fremdwahrnehmung: die Interviewees stuften sich selbst heller ein als der Interviewer es tat. Dieser Unterschied zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung nach der verwendeten Farbpalette macht eine der Besonderheiten in den Ergebnissen der Studie aus. Telles erklärt, auch wenn auf den ersten Blick einige die Farbpalette als eine Methode der Rassenmessung betrachten könnten, wie sie von (pseudo-)wissenschaftlichen²⁵ Rassenklassifikationen im neunzehnten Jahrhundert durchgeführt wurden, wäre sie in der Pigmentocracies Studie aus einem ganz anderen Grund verwendet worden: nämlich um zu verstehen, wie die Wahrnehmung von Hautfarbenvariationen soziale Einteilungen und Diskriminierung beeinflusst bzw. ob soziale Ungleichheiten auf Hautfarbenunterschieden beruhen. Den Ergebnissen der Umfrage nach erkennen sich nur etwa 20% der afrikanischstämmigen Einwohner*innen als solche an, was

24 Professor für Soziologie an der University of California in Santa Barbara.

25 Die Ergänzung des Präfixes ‚pseudo-‘ ist von mir.

sich laut Telles mit dem niedrigen Wert der Schwarzen Bevölkerung in der sozialen Skala erklären lässt (Telles 2014, 46–54).

Zahlreiche Künstler*innen in Lateinamerika und weltweit haben sich mit dem Thema Hautfarbe und den damit verbundenen sozial-politischen Implikationen auseinandergesetzt, darunter beispielsweise der mexikanische Künstler Erick Meyenberg (geb. 1980 in Mexiko-Stadt), der seine Installation „Taxonomische und vergleichende Studie zwischen den Kasten in Neuspanien und dem heutigen Mexiko“²⁶ der sog. *Pintura de castas* [Kastenmalerei] widmet, die brasilianische Fotografin Angélica Dass mit ihrem Projekt „Humanæ“ und die kolumbianische Künstlerin Margarita Ariza mit „Blanco Porcelana“ [Porzellanweiß].

„Humanæ“²⁷

Die brasilianische Künstlerin Angélica Dass (geb. 1979 in Rio de Janeiro) startete 2012 das langfristige Projekt „Humanæ“, in dem sie verschiedene Menschen vor einem weißen Hintergrund portraitiert, um danach ein 11-Pixel-großes Quadrat aus der Nase auszuwählen, mit dieser Farbe den Hintergrund des Portraits auszumalen und anschließend die entsprechende Farbe in der Industriepalette „Pantone“ auszusuchen. Auf die Frage, warum sie immer die Farbe aus der Nase nehme, antwortete Dass in einem Interview für Spiegel Online im Mai 2015, dass die Nase ständig ihre Farbe im Zusammenhang mit den Jahreszeiten, mit der Aussetzung zur Sonnenstrahlung, mit dem gesundheitlichen Zustand oder dem Alkoholspiegel im Blut verändere. Dies verdeutliche ihre Botschaft, dass wir ohnehin nicht immer dieselbe Hautfarbe hätten und stelle die Frage nach der Relevanz, die wir in unserer Gesellschaft der Hautfarbe zuweisen, in den Vordergrund (Schulz 2015, o. S.).

Ihre Arbeit, die u.a. auf dem Umschlag der renommierten Zeitschrift für internationale Politik „Foreign Affairs“ im März 2015 abgebildet wurde, soll die Frage stellen: „Wenn die moderne Wissenschaft das Konzept der ‚Rasse‘ in Frage stellt, was bedeutet es dann für uns, Schwarz, Weiß, Gelb, Rot zu sein?“²⁸ (TED 2016, 6‘33“–6‘38“).

Im Februar 2016 präsentierte Dass ihr Projekt in einem TED Talk²⁹ bei der offiziellen TED-Konferenz. Zunächst erzählt sie in dem als Video online zur Verfü-

26 Der Originaltitel der Installation lautet: „Étude taxonomique et comparative entre les castes de la Nouvelle Espagne et celles du Mexique contemporain“. Das Kunstwerk wurde 2010 im Haus der Kulturen der Welt (HKW) in Berlin, im Rahmen der Ausstellungsreihe „Labor Berlin“ gezeigt.

27 Auf Deutsch: Menschlich.

28 Der Originalwortlaut auf Englisch: „When modern science is questioning the ‘race’ concept, what does it mean for us to be Black, White, Yellow, Red?“

29 Die Abkürzung TED steht für Technology, Entertainment, Design. TED-Konferenzen finden seit 1984 jährlich an der nordamerikanischen Westküste statt. Auf der Hauptbühne der Konferenz werden multidisziplinär ausgerichtete kurze Vorträge (TED Talks) präsentiert, die sich seit eini-

gung stehenden TED Talk (TED 2016) von ihrer Familie, in der viele verschiedene Hautfarben vorhanden seien. Ihr Schwarzer Vater wurde von ihren Großeltern adoptiert – die Großmutter habe eine ‚porzellanfarbige‘ Haut, ihr Großvater eine Erdbeerjoghurt-Hautfarbe, so Dass. Ihre Mutter verfüge über eine zimtfarbige Haut, während eine ihrer Schwestern, die ebenfalls adoptiert wurde, eher beige aussehe. Bei ihren Großeltern mütterlicherseits habe der Großvater eine milch-kaffeefarbene Haut, die Großmutter sei eine einheimische Brasilianerin. In Dass’ Familie habe Hautfarbe nie eine Rolle gespielt, betont sie. Außerhalb sah es jedoch anders aus. Als siebenjähriges Mädchen habe sie in der Schule nicht verstanden, warum die Bezeichnung ‚Hautfarbe‘ für Stifte, die nur eine spezifische Hautfarbe darstellen, benutzt wird.³⁰ Später wurde sie für ein Kindermädchen gehalten, wenn sie ihren Cousin zur Schule brachte, für eine Küchenaushilfe, wenn sie auf Feiern von Freunden in der Küche mithalf, für eine Prostituierte, wenn sie mit europäischen Freunden am Strand spazierte. Sie wurde sogar darum gebeten, den Hauptaufzug nicht zu benutzen, wenn sie ihre Großeltern oder Freunde in Gebäuden der oberen Schicht besuchte. Außerhalb der Familie wurde ihr wiederholt vermittelt, dass sie mit ihrer Hautfarbe und ihrem Haar nicht zu einigen Orten gehöre. Als sie einen Spanier heiratete, der die Hautfarbe eines in der Sonne verbrannten Hummers habe und sich fragte, was für eine Hautfarbe ihre Kinder wohl haben werden, startete sie ihr Kunstprojekt, erzählt Angélica Dass. Anfangs standen Freunde und Familienmitglieder vor ihrer Kamera. Zum Zeitpunkt des TED Talks habe sie aber schon mehr als 3.000 Personen fotografiert und das Projekt in zahlreichen Ausstellungen in verschiedenen Orten gezeigt. Ihre Lieblingsorte seien die des öffentlichen Raumes, wo „Humanæ“ eine öffentliche Debatte auslöse und Gemeinschaften aufbaue.

Angélica Dass beendet den TED Talk mit den Worten: „Das letzte Land der Welt, das die Versklavung abgeschafft hat, ist das Land, in dem ich geboren wurde. Wir müssen immer noch hart daran arbeiten, die Diskriminierung abzuschaffen, die nach wie vor eine gängige Praxis weltweit ist und die nicht von selbst verschwinden wird.“³¹ (TED 2016, 10’41“-11’06“).

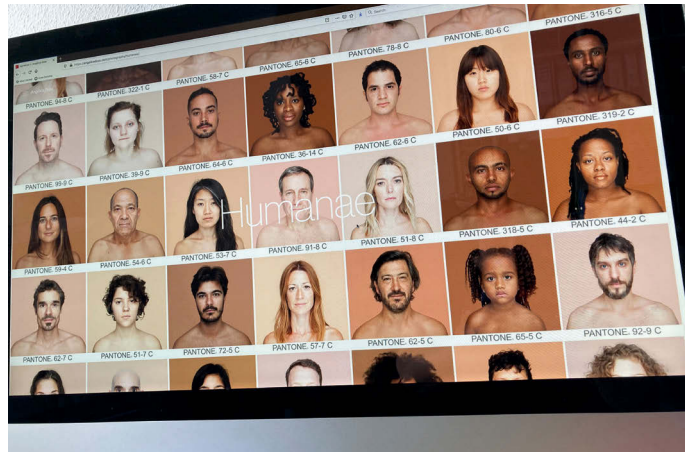
Dass’ Infragestellung der Kategorisierung von Menschen besteht aus einer Erweiterung des Referenzsystems von vier auf 2161 Farben – die Farbenanzahl der

gen Jahren verselbständigt haben und an verschiedenen Orten zu unterschiedlichen Terminen durchgeführt werden. Viele davon werden seit den 2000er Jahren als Video online gestellt.

30 Auch ich reagiere in meinen Lehrveranstaltungen darauf, wenn jemand nach ‚einer Hautfarbe‘ fragt, sei es in Bezug auf Stifte oder weitere Farben (Aquarellfarben, Acrylfarben, Ölfarben, Pastellfarben...), und weise darauf hin, dass es mittlerweile ein breites Angebot an verschiedenen Farbtönen für Hautfarben von unterschiedlichen Herstellern gibt.

31 Der originale Wortlaut: „The last country in the world who abolished slavery is the country where I was born. We still have to work hard to abolish discrimination that remains a common practice worldwide and that will not disappear by itself.“

„Pantone“-Palette – und bleibt in gewisser Weise in einem Klassifizierungssystem behaftet, der Unterschiede betont, auch wenn die einfache Sprache ihrer Arbeit für eine starke Verbreitung gesorgt und somit weltweit für Reflexionen über den „Einfluss von Hautfarbenvariationen in sozialen Einteilungen und Diskriminierungen“ – um mit Telles Worten zu sprechen – in Gang gesetzt hat.



Darstellung des Kunstprojektes „Humanae“ von Angélica Dass,
<https://angelicadass.com/photography/humanae/>, 11.09.2021

„Blanco Porcelana“³²

2011 startete die kolumbianische Künstlerin Margarita Ariza (Ada Ruth Margarita Ariza Aguilar, geb. 1970 in Buenos Aires), heute Dekanin der Fakultät für Visuelle und Angewandte Kunst an der staatlichen Kunsthochschule in Cali, Kolumbien, das aus mehreren Teilen bestehende und über einen längeren Zeitraum entwickelte Kunstprojekt „Blanco Porcelana“.

Einer der Hauptteile des Projektes besteht aus einem Heft mit einem Märchen und Zeichnungen, die die Hauptfigur des Märchens spielerisch mit unterschiedlichen Frisuren und Kleidern darstellen, einer Collage aus den Abbildungen verschiedener Körperpflege- oder Schönheitsprodukte und Ausschnitten einiger Exemplare der Kastenmalerei sowie Dokumentationsmaterialien einer künstlerischen Intervention im öffentlichen Raum.

Das Märchen ist mit einem Spielwort betitelt. Der spanische Ausdruck ‚Cuentos de hadas‘ wäre ins Deutsche wortwörtlich als ‚Feenmärchen‘ zu übersetzen. Dabei sind ‚hadas‘ die Feen und sie werden richtig mit einem ‚h‘ am Anfang des Wortes geschrieben. Akustisch macht es jedoch keinen Unterschied, ob das Wort

32 Auf Deutsch: Porzellanweiß.

mit oder ohne dieses ‚h‘ am Anfang geschrieben wird, denn auf Spanisch ist dieser Buchstabe stumm. Und ‚Ada‘ (ohne ‚h‘!) ist wiederum ein Frauenname – der erste Vorname der Künstlerin. Ihr Märchen heißt also ‚Cuento de Ada S‘ – das Märchen von Ada, das ihre eigene Geschichte im Rahmen des familiären Hintergrunds erzählt und wie ein Feenmärchen dargestellt wird.

Ada ist zufällig in Buenos Aires geboren, erzählt das Märchen, weil ihre Eltern zum Zeitpunkt der Geburt dort lebten, so dass Großeltern und weitere Verwandte sie nur durch Fotos kannten. Anhand der Bilder wurde Ada von ihrer Großmutter Teresa – eine gebildete Dame, die Gefallen an Dichtung fand – ‚Kussmund‘³³ genannt. Es kam aber nicht zu einem persönlichen Kennenlernen, denn als die Großmutter nach Buenos Aires zu Besuch kommen wollte, starb sie bei einem Zwischenstopp, der dem Besuch einer anderen Enkelin dienen sollte, an einem Schlaganfall. Dem Märchen nach war die Großmutter Teresa Vorbild und Schönheitsideal – sie wurde als die Schönste in der Familie bewundert und es wurde wiederholt von ihrer *porzellanweißen* Haut gesprochen. Generell wurde in Adas Familie viel über Hautfarben gesprochen. Teresas Mutter, also Adas Urgroßmutter, soll zu Adas Mutter Azucena im dementen Alter und anscheinend ohne zu wissen, mit wem sie wirklich spricht, nach der Geburt von Adas Bruder gesagt haben: „Wusstest du, mein Kind, dass Azucenita ein Schwarzes, Schwarzes, Schwarzes Kind geboren hat?“³⁴ Azucena war *weiß*, worauf sich die Familie ihres Ehemannes bei Ankündigung der Hochzeit gefreut hatte – eine Familie, in der ebenfalls viele verschiedene Hautfarben vorhanden waren. Adas Großvater väterlicherseits soll ‚sehr‘ *weiß* und stolz auf seine französischen Vorfahren gewesen sein, seine Schwester dagegen stark ‚gebräunt‘ und fotoscheu, so dass es in der Familie kaum fotografische Erinnerungen an sie gebe. Adas Vater beschäftigte sich lange mit dem Familienstammbaum und entdeckte eines Tages seine Verwandtschaft mit Juan José Nieto Gil, dem ersten und bisher einzigen Schwarzen Präsidenten Kolumbiens, der zwischen Januar und Juli 1861, während des Kolumbianischen Bürgerkrieges, der von Mai 1860 bis November 1862 andauerte, das Land regierte.³⁵ Nieto Gil wird in dem Märchen als Sohn eines Spaniers und einer ‚Zamba‘ beschrieben. Dabei ist ‚Zamba‘ eine dieser Bezeichnungen aus der hierarchisierenden Kategorisierung von Menschen, die wir vor allem über die Kastenmalerei kennen. Und Zamba (weiblich)/Zambo (männlich) steht weit unten in der rassis-

33 Auf Spanisch im Original „Boca de beso“.

34 Der Originaltext lautet: „¿Si sabes mijita que Azucenita tuvo un niño negrito, negrito, negrito?“

35 Margarita Ariza entwickelte später eine weitere Arbeit zum einzigen Schwarzen Präsidenten Kolumbiens, Juan José Nieto Gil, dessen vor seiner kurzen Amtszeit gemaltes Portrait zur „Beschönigung“ nach Paris verschickt wurde, wo Nieto Gil ein „vernehmeres“ Aussehen bekommen sollte. Im überarbeiteten Portrait bekam Nieto Gil einen helleren Hautton und „feinere“ Gesichtszüge. Bis 2018 hing jedoch sein Portrait nicht im kolumbianischen Präsidentenpalast, wo die Portraits alle anderen Präsidenten des Landes hängen (González 2019).

tischen Hierarchie, um Menschen zu bezeichnen, die aus einem Schwarzen und einem einheimisch-amerikanischen Elternteil entstanden sind.

Das Märchen ist eine Reise durch die verschiedenen Hautfarben, die Adas Familienmitglieder charakterisieren. Aber vor allem eine Reise, die alle wertenden Kommentare darüber im Familienalltag sichtbar machen. Das Märchen präsentiert uns „eine Familiengeschichte, die das immer noch gültige Kolonialmodell unterstreicht“³⁶ – wie die Künstlerin selbst betont. Es fängt an mit Adas Erinnerung an einen Nachmittag bei ihrer Tante Rosita, an dem sie mit ihren älteren Cousinen das Spiel „Wenn du etwas an dir ändern könntest, was wäre das?“³⁷ spielte und nach einem kurzen Blick im Spiegel gleich wusste, dass sie ihren Mund ändern würde. Und es endet, wenn Ada im Alter von 26 Jahren ihr erstes Kind bekommt und Adas Mutter voller Freude feststellt: „Hey Schwesterherz, das Kind



por eso cargaba ese dolor, pero al mismo tiempo la emocionaba la idea de que otro se enamorara. Algunas tardes se sentaba con Adita y miraban las cartas que le enviaban sus amigos. Un día comentó al ver una: “Ese es morenito, pero es buena persona”. Adita le contestó: “Tía, ¿acaso el color es lo más importante?”, a lo que ella respondió: “Yo no tengo nada contra el color, ¡pero los negros me dan no sé qué cosa!”.

Adita se casó con Jaime Eduardo, un hombre de pelo castaño, piel blanca y ojos marrones. Fue su único amor; lo conoció a los 16 se casó con él a los 24, y a los 26 quedó embarazada. ¡Qué alegría, un nuevo bebé para la familia! Ahora todas



de pelo negro, como su abuela Azucena?

Lo más curioso de la abuela Azucena es que siendo ella *Blanca* –aunque dijeran que no– que nunca como la abuela Teresa, en su época fue considerada la del pelo feo, pelo indio (por ser negro, grueso y muy liso). Fue sometida desde muy niña a permanentes y marrones que le harían lucir unas ondas sutiles y delicadas como debería ser. Solamente hasta la llegada de los años sesenta, cuando el liso se puso en furor, ella pudo disfrutar de su pelo al natural.

Adita, en cambio, no tenía el pelo



las miradas estaban sobre Simón, que ni siquiera había nacido. Había gran expectativa entre ellos, jugaban a imaginarse qué color tendría, ¿sería “trigueño”, como Adita? ¿O acaso saldría

tan liso. Su pelo tenía un temperamento propio; a veces amanecía ondulado, otras, crespo. Esto le trajo muchos problemas en el colegio, donde le decían *miss trapero* y ocasionalmente la sacaban de clase con una peinilla para que fuera a peinarse. Era de esas peinillas de dientes finos como las que usaban en el Apartheid para identificar si eras blanco o negro. Si el peine corría fácilmente a través del pelo, eras puro, blanco, de lo contrario eras Un NeGrO.

Un poco más grande, Adita, para una reunión familiar, decidió alisarse el pelo. En la reunión los comentarios no se hicieron esperar: “El pelo liso es para las de buen pelo”. “Pero, hermana, ¡ella tiene buen pelo!...”. “Pues sí tiene buen pelo... ¡no se le nota!”.

Días antes de que naciera Simón, muchos familiares se reunieron en casa de los futuros abuelos Azucena y Armando. Azucena alistó para esa ocasión una foto de bebés de diferentes razas, donde cada cual elegía el que pensaba que se parecería más a Simón. Todos escogieron el más moreno y de pelo negro.

Con su vida y con su muerte, la abuela Teresa se constituyó en un ícono de la

„Blanco Porcelana“, Margarita Ariza, 2011
Projektheft, *Cuento de Ada S'*, Seite 7, unzensiert

36 Auf Spanisch im Original: „Una historia familiar que subraya un modelo colonial aún vigente.“

37 Auf Spanisch „¿Si pudieras cambiarte algo, qué sería?“

Esta página ha sido **retirada** por orden de Juez de tutela de primera instancia, de acuerdo con el fallo notificado el 30 de abril de 2012, a la **tutela número 2010-047**, interpuesta por, Ruth Aguilar Quijano, Teresa Aguilar Quijano, Rosa Aguilar de Quiñones, Rafael Aguilar Quijano, Ana Cielo Quiñones Aguilar, Martha Rosa Quiñones Aguilar, Luz Esperanza Hidalgo Aguilar y Adriana Hidalgo Aguilar.

Blanco Porcelana
-12-



26 quedó embarazada. ¡Qué alegría, un nuevo bebé para la familia! Ahora todas las miradas estaban sobre Simón, que ni siquiera había nacido. Había gran expectativa entre ellos, jugaban a imaginarse qué color tendría. ¿Sería "trigueño", como Adita? ¿O acaso saldría de pelo negro, como su abuela Azucena?

Lo más curioso de la abuela Azucena es que siendo ella *Blanca* –aunque dijeran que no– que nunca como la abuela [redacted] en su época fue considerada la del pelo feo, pelo indio (por ser negro, grueso y muy liso). Fue sometida desde muy niña a permanentes y marrones que le harían lucir unas ondas sutiles y delicadas como debería ser. Solamente hasta la llegada



de los años sesenta, cuando el liso se puso en furor, ella pudo disfrutar de su pelo al natural.

Adita, en cambio, no tenía el pelo tan liso. Su pelo tenía un temperamento

propio; a veces amanecía ondulado, otras, crespo. Esto le trajo muchos problemas en el colegio, donde le decían *miss trapero* y ocasionalmente la sacaban de clase con una peinilla para que fuera a peinarse. Era de esas peinillas de dientes finos como las que usaban en el Apartheid para identificar si eras blanco o negro. Si el peine corría fácilmente a través del pelo, eras puro, blanco, de lo contrario eras Un NeGrO.

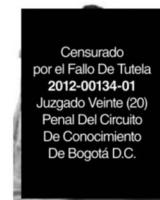
Un poco más grande, Adita, para una reunión familiar, decidió alisarse el pelo. En la reunión los comentarios no se hicieron esperar: "El pelo liso es para las



de buen pelo". "Pero, hermana, ¡ella tiene buen pelo!...". "Pues si tiene buen pelo... ¡no se le nota!".

Días antes de que naciera Simón, muchos familiares se reunieron en casa de los futuros abuelos Azucena y Armando. Azucena alistó para esa ocasión una foto de bebés de diferentes razas, donde cada cual elegía el que pensaba que se parecería más a Simón. Todos escogieron el más moreno y de pelo negro.

Con su vida y con su muerte, la abuela [redacted] se constituyó en un ícono de la belleza y la bondad, de eso que debería ser: una mezcla de belleza, blancura y santidad. Así que, años más tarde, las tías de Adita [redacted].



Censurado
por el Fallo De Tutela
2012-00134-01
Juzgado Veinte (20)
Penal Del Circuito
De Conocimiento
De Bogotá D.C.

„Blanco Porcelana“, Margarita Ariza, 2011

Projektheft, *Cuento de Ada S'*, Seite 12, erste und zweite Zensur, veröffentlicht am 22. Mai 2015

ist weiß!“ wozu ihre Schwester kommentiert: „Nein, Schwesterherz, so weiß ist es nicht! Niemals wie das *Porzellanweiß* meiner Mutter!“³⁸ (Ariza Aguilar 2015b).

Margarita Ariza setzte das Projekt an unterschiedlichen Orten und mit unterschiedlichen Medien fort, 2011 beispielsweise mit einer Intervention in drei Stationen des öffentlichen Verkehrsmittels „Transmetro“ in Barranquilla, Herkunftsort ihrer Familie väterlicherseits, wo sie das Audiosystem der Stationen mit der Sprüche-Sammlung ihrer Familie bespielte und Postkarten mit einer Wortcollage aus den Sprüchen und Namen von Körperpflege- oder Schönheitsprodukten, die das *Weißer-Werden* versprechen³⁹, verteilte. 2014 in der Ausstellung „Afrika in Antioquia“ im Museum von Antioquia in Medellín wurde die Arbeit mit einer Tafel ergänzt, die Ausstellungsbesucher*innen dazu einlud, Arizas Sprüche-Sammlung mit Beiträgen, die im familiären Umfeld der Besucher*innen verwendet werden, zu ergänzen.

Eines der interessantesten Teile von Arizas Arbeit ist jedoch die Ergänzung, die ihre eigene Familie beitrug, indem sie Arizas Heft anzeigte und ihre Zensur erzwang. Nach einem ersten Urteil vom 30. April 2012 mit der Nummer 2010-047 mussten ganze Seiten geschwärzt werden, nach einem zweiten Urteil mit der Nummer 2012-00134-01 mussten lediglich einige Abbildungen und Namen geschwärzt werden. Doch im Januar 2015 entschied das Verfassungsgericht durch das Urteil Nr. T 015 zugunsten des Projekts nach der Feststellung, dass die in der Arbeit zum Ausdruck gebrachten Reflexionen relevant für die Öffentlichkeit seien. Das Gericht berücksichtigt außerdem, dass künstlerische Praktiken und ihre Methoden einen besonderen Schutz genießen, wie Ariza in ihrem Paper „Integrierte Kolonialität, Intime Subversionen“⁴⁰ vom 17. Internationalen Bildfestival 2018 schreibt (Ariza Aguilar 2018, 187). Die Künstlerin integrierte die Zensur-Geschichte in ihre Arbeit und ließ sie Teil des Kunstprojektes werden.

5.2 Von „Biomacht“ zu Biatopien

„So lange das Vorurteil nicht zerstört ist, bleibt die Gleichheit nur eine vorgestellte.“ – Achille Mbembe (Mbembe 2017, 161)

Der Begriff „Biomacht“ geht auf Michel Foucault zurück. Laut Foucault zeichnet sich eine neue „Wissenschaft vom Regieren“ Mitte des 18. Jahrhunderts dadurch aus, dass für die Verwaltung die rationale Kontrolle über das Leben der Bevölkerung im Zentrum steht (Castro-Gómez 2005b, 73).

38 Die Hervorhebung von *weiß* und *Porzellanweiß* ist von mir. Auf Spanisch: „¡Ay hermana, el niño es blanquito!“ und „¡No hermana, no es tan blanquito! ¡Nunca como el Blanco Porcelana de mi mamá!“

39 Zu finden u.a. ‚White Perfect‘, ‚White Secret‘, ‚Blankísima‘ [sehr weiß], ‚Fair and White‘.

40 Der Titel auf Spanisch lautet: „Colonialidad Incorporada, Subversiones Íntimas“.

Der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gómez überträgt den Foucaultschen Begriff „Biomacht“ in seiner zitierten Dissertation auf den Kontext des Vizekönigreichs Neu Granada zwischen 1750 und 1816. Er bezieht sich mit „Biomacht“ in diesem Kontext auf die Macht der Kreolen, die sich nicht über den Besitz von Produktionsmitteln oder kulturelle Werte definierte, sondern vielmehr über das ‚Weißsein‘.

Foucaults Studie zur Geburt der Biopolitik zeige die Aufdeckung eines im Liberalismus geborgenen Paradoxons, so Achille Mbembe, da die Herstellung der Freiheit zugleich das Einführen von Einschränkungen, Kontrolle und Zwängen impliziert, die für den Schutz der Freiheit vor (aus einer mangelhaften Balance der Interessen verschiedener Parteien in der politischen Gemeinschaft oder auch aus einem äußeren Ursprung einhergehenden) Gefahren nötig seien. Mbembe kommentiert jedoch dazu, Foucault habe dabei vergessen zu erwähnen, „dass die Versklavung des [mit dem N-Wort bezeichneten Subjekts]⁴¹ den Höhepunkt dieser Zerstörung der Freiheit darstellt.“ (Mbembe 2017, 155–156).

Die Videoclips aus dem Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES zeigen, dass „Biomacht“ auch heute einen allgegenwärtigen Topos in unserer Gesellschaft bildet, in dem soziale Konstrukte wie Weiß- und Schwarzsein nicht unbeachtet bleiben. Wie anfangs erwähnt, nenne ich diesen Topos Biatopie. Es geht darum, dass jegliche soziale Relationen von einer spezifischen Form von Gewalt geprägt sind, die strukturell ist und der wir nicht entkommen können. Biatopien sind durch ein von „Biomacht“ vordefiniertes Handeln bestimmt bzw. sie entstehen in einer durch „Biomacht“ definierten Relationsvermischung. Biatopien sind ubiquitäre Orte von Über- und Unterlegenheit, Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Wir leben in Biatopien. Und alles Zwischenmenschliche ist in Biatopien verortet.

Biatopien sind nicht mit Rassismus gleichzusetzen. Und sie beziehen sich nicht nur auf eine allein in Bezug auf Rassismusfragen von Gewalt geprägte Topografie der Über- und Unterlegenheit. Es gibt zahlreiche Faktoren, die zur von Gewalt geprägten Topografie unserer Gesellschaft beitragen. Joachim Gauck erinnert beispielsweise daran, dass Versklavung zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert primär eine Folge von Macht und Machtverschiebungen war, die nicht nur von *Weißsen*, sondern auch von Chinesen, Balinesen, Azteken, Maya und Afrikaner betrieben wurde. Und daran, dass Unterdrückung nicht allein im Gegensatz von *Weißsen* und BIPOC zum Ausdruck kommt, sondern die Unterdrückung von *Weißsen* durch *Weißse* und von *Nichtweißsen* durch *Nichtweißse* Teil des Gesamtbildes sei (Gauck 2021). Ich konzentriere mich in dieser Studie auf Rassismus und ihre Hauptrolle in der Bildung der Biatopien, die unsere gesellschaftliche Landschaft darstellen, um die heute noch latenten Auswirkungen

41 Die Veränderung des ursprünglichen Begriffs in [mit dem N-Wort bezeichneten Subjekts] ist von mir. In Achille Mbembes Übersetzung ins Deutsche wird das N-Wort direkt benutzt.

kolonialer Gewalt zu ermitteln und zu reflektieren, insbesondere deswegen, weil aus ihnen heraus zahlreiche weitere politische und ökonomische Faktoren in der topografischen Verschiebung von Privilegien, Macht und Herrschaftsverhältnissen ausgehen.

Biatopien sind nicht mit Rassismus gleichzusetzen. Viele von uns würden sich nicht als Rassist*innen bezeichnen und sind es sicherlich nicht – zumindest nicht bewusst. In unserem alltäglichen Verhalten wird jedoch das Gegenteil bewiesen. Wir sind alle rassistisch sozialisiert und haben die durch Rassismus entstandenen sozialen Strukturen von Über- und Unterlegenheit verinnerlicht. Der Begriff Biatopie verdeutlicht, dass es sich dabei nicht um ein individuelles Phänomen vor-sätzlicher Entscheidungen handelt. Dass wir alle in Biatopien leben und dementsprechend in unserem Alltag biatopisch handeln, soll nicht mit der Bezeichnung ‚Rassist‘ gleichgesetzt werden, die Personen, die sich bewusst zu einer Ideologie der Ungleichheit aufgrund äußerlicher Merkmale wie Hautfarbe, Herkunft oder Körpergröße bekennen, vorbehalten bleiben soll. Auch wenn wir doch alle im Grunde genommen Rassist*innen sind, weil wir rassistisch sozialisiert wurden. Der Begriff Biatopie soll den feinen Unterschied verdeutlichen und zur Bewusstwerdung darüber einladen, dass wir alle rassistische Strukturen fortsetzen, wenn wir uns nicht aktiv dagegen entscheiden!

Das Wort Biatopie setzt sich aus dem griechischen Wort βία (Gewalt) und τόπος (Ort, Gemeinplatz) zusammen. βία steht für Gewalt anwenden, erzwingen, bezwingen, bedrängen, überwältigen. Durch βία (Gewalt) zu etwas gezwungen werden; βία τάδε mit Gewalt zu versklavten Menschen gemacht.⁴²

In dem Begriff Biatopie erinnert Bia zugleich an ‚bias‘: das englische Wort für Vorurteil, Voreingenommenheit, Neigung. Damit werden, z.B. in der bereits erwähnten Anti-Bias-Arbeit, nicht nur individuelle Vorurteile und Haltungen einzelner Menschen thematisiert, sondern insbesondere gesellschaftliche ‚Neigungen‘ oder ‚Schieflagen‘ von Macht- und Herrschaftsverhältnissen (Ansari 2003, 8).

Biatopien sind also keine außerordentlichen Orte. Biatopien sind seit 1492 der Ort, in dem sich unser Alltag entfaltet. In der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES berichtet beispielsweise die oben bereits erwähnte brasilianische Frau von ihren Beobachtungen während einer Filmproduktion, dass ihrer

42 βία (Bia) personifiziert in der griechischen Mythologie die Gewalt. In der Theogonie schreibt Hesiod, dass Bia (auch Bie) Tochter der Styx und des Pallas sei. Weil Bias unvergängliche Mutter als erste mit ihren Kindern zum Olympus kam und Zeus im Kampf gegen die Titanen half, behielten Bia und ihre Geschwister ihre Ämter im Kreis der unsterblichen Götter und bekamen für immer das Privileg, in Zeus Nähe zu wohnen. βίας Geschwister sind κράτος Kratos, die „Macht“, ζήλος Zelos, die „Eifersucht“ und Νίκη Nike, der „Sieg“/die „Siegsgöttin“ (Hesiod, 31–35). In ‚Der gefesselte Prometheus‘ schreibt Aischylos gleich zum Anfang, dass κράτος (Kratos, „Kraft“, „Obmacht“) und βία (Bia, „Gewalt“) Hephaistos dabei unterstützten, den stammverwandten Gott Prometheus ‚mit Zwang/mit Gewalt‘ an eine sturmumtoste Felswand anzuketten (Aischylos, 9).

weißen Kollegin immer geholfen wird, ihr jedoch nicht. Hier die Schlussfolgerung, die sie zieht:

„Ich glaube, dass das unsere Gesellschaft abbildet, im historischen Sinne. Wir sind es einfach viel eher gewöhnt, Schwarze und andere Dunkelhäutige Sachen schleppen zu sehen als Weiße. [...] Ich denke, dass man auch an den kleinen Dingen erkennen kann, wo unsere kleinen alltäglichen Vorurteile sind. Und ich war mir dessen nicht bewusst gewesen. Danach habe ich darüber mit meiner Direktorin und auch mit der Kollegin gesprochen. Anfangs dachten sie, ich würde total übertreiben. Aber wir waren uns schon darüber einig, dass es dieses ‚visuelle Erbe‘ aus der Versklavungszeit gibt: Schwarze tragen Lasten und Weißen, die Lasten tragen, wird geholfen. Die dürfen keine Lasten tragen.“⁴³

Für sie bedeutet diese Beobachtung eine Entlarvung des alltäglichen Rassismus, der immer wieder durch fast unsichtbare Kleinigkeiten zum Ausdruck kommt. Die ‚Normalität‘ eines Lasten tragenden BIPOC und die ‚Anormalität‘ eines Lasten tragenden weißen Menschen bzw. der automatische Trieb, ihnen Hilfe zu leisten, enttarnt sich als unbewusstes, visuelles Erbe der Versklavungszeit, oder wie ich es formulieren würde, als Ausdruck/Zeichen der Biatopien, in denen wir leben.

Biatopien als soziale Räume

Als ein weiteres Beispiel dafür, dass Biatopien keine außerordentlichen Orte sind, sondern ein Topos, in dem sich unser Alltag entfaltet, möchte ich eine ganz andere Erzählung aus der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES beschreiben, auch wenn diese nicht eindeutig ist und viel Raum für Interpretation lässt. Der Erzähler ist in diesem Fall ein zweiundvierzigjähriger Schwarzer Mann aus Angola, der seit 1992 in Dresden lebt. In dem Kunstprojekt sowie in der Übung aus der Methodenbox der Anti-Bias-Werkstatt, auf der das Projekt basiert, geht es nicht nur um Erfahrungen, in denen man diskriminiert worden ist, sondern ebenfalls um solche, in denen man selbst Andere diskriminiert hat. Unser Erzähler wollte eine Anekdote wiedergeben, in der er seine Frau (seine Frau zum Zeitpunkt des erzählten Geschehens, seine Exfrau zum Zeitpunkt der Erzählung) diskriminiert hat. Meine Lektüre ist jedoch eine ganz andere: ich lese zwischen den Zeilen, dass er auf ihre wiederholte Diskriminierung reagierte.

„Damals, als meine Frau die Ausbildung gemacht hat, bin ich fast jeden Tag nach Dresden gefahren –wir haben in Langebrück gewohnt–, um sie abzuholen. Damals gab es nach 12:00 Uhr nachts keinen Zug mehr, der nach Langebrück fuhr. Es fing erst ab 3:00 oder 4:00 Uhr wieder an. Ich musste sie immer abholen. Da sie in der Silvester-Nacht ar-

43 Auch wenn ich diese Aussage bereits erwähnt hatte, möchte ich das direkte Zitat an dieser Stelle erneut wiedergeben.

beiten musste, gab es immer eine Silvester-Feier für die Mitarbeiter und sie konnten ihre Partner mitbringen. Meine Frau hat immer ihren Vater mitgenommen. Meine Exfrau. Damals war ich sauer. Ich bin, ohne sie zu fragen, zu ihrem Arbeitgeber gegangen und habe gefragt, warum ich nicht mitkommen darf. Sie haben mir erklärt, ich darf alles, ich darf kommen, wenn ich will. Kurz vor der Feier bin ich nach Hause gekommen und habe meiner Frau gesagt: ‚Ich will dieses Mal gehen.‘ Nach ein paar Diskussionen hat sie das akzeptiert, weil sie wusste, ich hatte danach gefragt. Danach war sie aber ein paar Tage sauer auf mich. Wir haben nicht miteinander gesprochen und da dachte ich, ich hätte ihr wehgetan.“

Mit Henri Lefebvre ist *der (soziale) Raum ein (soziales) Produkt* (Lefebvre 2015, 330). Eine Formulierung mit entscheidenden Implikationen. Zum einen impliziert *der Raum als Produkt* nach Lefebvre ein Rücken des physischen Naturraumes auf Distanz, d.h. einen Entzug des Naturraumes aus dem Denken und seine Verwandlung in eine Fiktion, auf die Produktivkräfte der verschiedenen Gesellschaften einwirken, um ihren (eigenen) Raum zu produzieren. Zum anderen impliziert die Aussage, dass jede Gesellschaft, jede Produktionsweise, einen ihr eigenen Raum produziert. Damit lässt sich z.B. die antike Polis nicht mehr als eine Ansammlung von Menschen im Raum verstehen – die Polis hat eine eigene Raumpraxis, sie schafft einen ihr eigenen Raum. Und der stetig geschaffene Raum entspricht der schaffenden Produktionsweise, das heißt, er enthält einerseits die sozialen Reproduktionsverhältnisse (gemeint sind hier die Beziehungen und die Organisation der Familie) und andererseits die Produktionsverhältnisse (hier sind die hierarchisierten sozialen Funktionen im Sinne von Aufteilung und Organisation der Arbeit gemeint). Der soziale Raum „verortet“ die Aktivitäten der Gesellschaft, die Lefebvre mit Produktionsweise gleichsetzt (Lefebvre 2015, 330-332).

Im Kapitalismus greifen, so Lefebvre, drei Ebenen ineinander: die Familie als biologische Reproduktion, die Arbeiterklasse als Reproduktion der Arbeitskraft und die sozialen Produktionsverhältnisse, so dass der Raum auch bestimmte Repräsentationen dieser Überlagerung der sozialen Produktions- und Reproduktionsverhältnisse enthält.

Als Betrachter*in des Videos fragt man sich, warum seine Frau ihn vorher nicht zur Silvester-Feier mitnahm und es stattdessen bevorzugte, ihren Vater mitzunehmen. War es ihr peinlich, mit einem Schwarzen Mann verheiratet zu sein? War die Stimmung in ihrer Arbeitsstelle nicht offen für Schwarze Menschen? Hat sie sich um ihn (oder um sie beide) deswegen Sorgen gemacht? Interessant an der Geschichte ist die Tatsache, dass es sich hier um Eheleute handelt und um eine Diskriminierung, die uneindeutig bleibt: Unser Erzähler erwähnt nie vor der Kamera, dass seine Hautfarbe eine Rolle dabei gespielt hätte. Auch wird nicht klar, wenn er sich als Diskriminierender in der Geschichte sieht, was genau daran die Diskriminierung ausmacht – jemanden zu verletzen ist nicht gleichbedeutend

damit, jemanden zu diskriminieren. Es bleibt Betrachter*innen viel Raum für Interpretationen. In der Uneindeutigkeit wird jedoch der alltägliche Charakter von Biatopien sichtbar, sogar unter Menschen, die sich lieben und eine Bindung eingehen, weil sie nicht losgelöst von unserem sozialen Gewebe sind, das von Biatopien durchdrungen und definiert ist.

„Ich habe mich wie ein Sieger gefühlt und sie hat sich schlecht gefühlt, weil sie nicht mehr mit mir sprechen wollte. Für mich war es ein tolles Gefühl, aber für sie nicht. Vielleicht wollte sie nicht, dass ich mitkomme, das ist eine Mischung von gut und schlecht. Für meine Seite war es toll, ich habe ein paar Freunden von mir erzählt: ‚Ich darf diesmal mitkommen, ich habe es geschafft, ich werde gehen!‘ und so weiter.“

Zehn Monate nachdem ich meine Dissertation verteidigte und in der ich den Begriff Biatopie einführte, veröffentlichte Tupoka Ogette ihr Buch *exit Racism*. Ogette nennt in ihrem Buch „den Zustand, in dem weiße Menschen leben, bevor sie sich aktiv mit Rassismus beschäftigen“, ‚Happyland‘ (Ogette 2023, 21). Der Begriff ist mit den von mir beschriebenen Biatopien in gewisser Weise vergleichbar. Es ist allerdings nur möglich von einem „glücklichen Land“ zu sprechen, wenn Biatopien lediglich aus der Perspektive weißer Menschen betrachtet werden, also aus dem Blickwinkel derjenigen, die in dieser Landschaft interpersoneller Beziehungen auf der Seite der Überlegenheit stehen und dementsprechende Privilegien genießen.

Ogette erzählt, dass der Begriff durch den Manager eines Kommunikationsunternehmens geprägt wurde, als er am Ende eines von ihr geleiteten Workshops zu Rassismus das Gefühl äußerte, bis dahin in „Happyland“ gelebt zu haben und durch den Workshop herausgeschubst worden zu sein. Der Manager verstand offensichtlich in diesem Workshop, dass Rassismus allgegenwärtig und nicht nur „das Vergehen der Anderen ist“ (Ogette 2023, 21). Wir sind es gewöhnt, Rassismus moralisch aufzuladen und als etwas Grundschlechtes zu sehen, das nur vorsätzlich, also bewusst ausgeübt wird. Wir sind es gewöhnt, Rassismus mit Ku-Klux-Klan, NPD oder AfD gleichzusetzen (d.h. mit rassistischen und gewalttätigen Organisationen bzw. rechtsextremen politischen Parteien) und die Verbindung zwischen Rassismus und unseren eigenen Handlungen auszublenden. Wir sind es gewöhnt, die Wirkung unseres Handelns nicht als rassistisch einzustufen, weil wir uns zu keiner explizit diskriminierenden Ideologie bekennen. Oder noch besser: Wir sind es gewöhnt, Rassismus-Bezichtigungen aus dem Verständnis heraus abzulehnen, dass Rassismus nur eine vorsätzliche Tat von schlechten Menschen sein kann, zu denen wir definitiv nicht gehören. Das alles ist nur möglich, wenn wir uns noch nicht mit Rassismus auseinandergesetzt haben, was wahrscheinlich nur auf weiße Menschen zutrifft, die noch keine Not-

wendigkeit dazu sahen und meistens komplett unbewusst Privilegien auf Kosten anderer genießen (Ogette 2023, 21-23).

Auf Rassismus-Bezeichnungen reagieren wir nicht nur ablehnend, sondern auch oft mit dem Selbstschutzmechanismus der Empörung. Tupoka Ogette erinnert daran, dass diese Empörung in akademischen Diskursen mit dem von der Antirassismus-Expertin Dr. Robin DiAngelo eingeführten Begriff „white fragility“ [weiße Zerbrechlichkeit] erklärt wird. „White fragility“ dient dazu, „Rassismus zu verdecken und die weiße Dominanz des Happylandes [sic!] zu schützen. Um in der Rhetorik dieses Buches zu bleiben – weiße Zerbrechlichkeit ist quasi die Grenzpolizei von Happyland.“ (Ogette 2023, 27). Im Happyland wird der allgegenwärtige Rassismus negiert oder als etwas aus der Vergangenheit ohne aktuelle Relevanz gesehen und vor allem als etwas, das auf keinen Fall mit den eigenen Aussagen oder Handlungen in Verbindung stehen kann. Wir möchten nicht, dass Rassismus irgendetwas mit uns zu tun hat. Wird eine Verbindung suggeriert, geraten wir in eine Verteidigungshaltung, möchten als Ausnahme gelten und denken, dass Rassismus erst zum Problem wird, wenn darüber gesprochen wird (Ogette 2023, 27-30).

Happyland beschreibt das Phänomen zutreffend aus der weißen Perspektive. Gesamtgesellschaftlich betrachtet geht es hierbei definitiv nicht um ein glückliches Land, sondern um eine durch Gewalt definierte und weltweit verbreitete Topografie. Eine Landschaft menschlicher Beziehungen, die über- und unterlegene Menschen mit ganz verrückten hierarchisierenden Abstufungen differenziert. Gesamtgesellschaftlich gesehen geht es um Biatopien.

Wie ein Vorreiter des foucaultschen Verständnisses von Raum als relational stellt Lefebvre den Raum als Ort gesellschaftlicher Aktivitäten dar. Aber anders als bei Foucault geht es bei Lefebvre nicht um irgendwelche undefinierten Relationen, sondern sehr konkret um durch den Kapitalismus festgelegte und geprägte Beziehungen der sozialen Produktions-(Arbeit) und Reproduktionsverhältnisse (Familie). Und so enthält der Raum auch in der Kolonialzeit als erstem Stadium des Kapitalismus Repräsentationen einer Überlagerung der sozialen Verhältnisse. Wir schauen uns diese Überlagerung in der Kolonialzeit anhand der vom puertoricanischen Soziologen Ramón Großfoguel in *Die rassistischen/sexistischen epistemischen Strukturen des Wissens in der Moderne* dargelegten Strukturen an.

Großfoguel führt aus, dass die spanische Krone im 16. Jahrhundert christlichen Theologen die Entscheidung über das Menschsein oder Nicht-Menschsein der ‚Indianer‘ anvertraute. Die Auseinandersetzung konzentrierte sich, wie wir wissen, auf die Frage des Vorhandenseins oder Fehlens einer Seele. In der Debatte zwischen den Theologen Bartolomé de las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda, die ich bereits genannt habe, greife de Sepúlveda ein kapitalistisches Argument

auf, um die Inferiorität der ‚Indianer‘⁴⁴ zu beweisen: es sei bei ihnen kein Privatbesitz oder Markt vorhanden, ihre Produktionsmethoden beruhten auf kollektiver Arbeit und einer Wohlstandsverteilung auf der Grundlage von Reziprozität (Großfoguel 2014, 177).

Großfoguel verwendet den Begriff *Epistemizid* des portugiesischen Soziologen Boaventura de Souza Santos⁴⁵, um eine Studie über die vier wichtigsten Völkermorde und *Epistemizide* vorzustellen, die im sechzehnten Jahrhundert stattfanden und die das Aufkommen von Rassismus und Sexismus hervorriefen, die noch immer in Kraft sind: 1. die Verbrennung von Bibliotheken und die Vertreibung oder Zwangsumsiedlung der jüdischen und muslimischen Völker in der Region Al Andalus auf der Iberischen Halbinsel als *Epistemizid* gegen ‚Marranen‘ und ‚Morisken‘ (Juden und Muslime), 2. die Eroberung des amerikanischen Kontinents und die Frage nach der Menschlichkeit der einheimischen Völker, die sich aus Debatten darüber ergibt, ob ‚Indianer‘ eine Seele haben oder nicht, als *Epistemizid* gegen einheimische Völker Amerikas, 3. die Versklavung und den Transport von Schwarzen Menschen aus Afrika auf den amerikanischen Kontinent als *Epistemizid* gegen Afrikaner*innen und 4. die Ermordung von Millionen von Frauen in Europa, die astronomisches und medizinisches Wissen besitzen und der Hexerei beschuldigt werden, als *Epistemizid* gegen Frauen (Großfoguel 2014, 172-180).

Durch die von Grosfoguel dargestellten *Epistemizide* des 16. Jahrhunderts gewinnt lediglich eine Epistemologie an Validität, die weder jüdisch oder muslimisch, noch Indigen, Schwarz oder weiblich ist. Die Produktions- und Reproduktionsverhältnisse, um zurück zu Lefebvre zu kommen, sind dann durch einen Diskurs von Über- und Unterlegenheit klar definiert, der Macht- und Herrschaftsverhältnisse regelt und sich in dem Raum als Produkt widerspiegelt. Der französische Psychiater, Politiker und Schriftsteller Frantz Fanon spricht von einer globalen Hierarchie, die die menschliche Welt in Zonen des Seins und Zonen des Nichtseins unterteilt, die seit Jahrhunderten auch von den betroffenen Gemeinschaften reproduziert wird. Wir leben alle in einem von Rassismus definierten System, in einem von Gewalt (βία) geprägten Ort (τόπος) – in Biatopien – und tragen dazu bei, das System, dieses Spezifikum der rassistischen Gewalt, fortzusetzen, indem wir die damit hergestellten Strukturen und dazugehörig entstandenen Begrifflichkeiten unkritisch weiterverwenden.

44 Auf die Problematik des Begriffs ‚Indianer‘ habe ich bereits hingewiesen. Ich benutze ihn trotzdem, um bei der Begrifflichkeit der Debatte zu bleiben, jedoch hervorgehoben. Ramón Grosfoguel hebt ebenfalls den Begriff mit Anführungszeichen hervor, wenn er ihn benutzt.

45 Der portugiesische Soziologe Boaventura de Souza Santos spricht von Epistemizid als Bezeichnung der systematischen Vernichtung und Ausrottung wissenschaftlicher und kultureller Kenntnisse von sozialen Gruppen oder Gemeinschaften, die in der Moderne ausgeschlossen wurden (De Sousa Santos 2009, 12).

Biatopien als globalisierter ‚interner Kolonialismus‘

Der Begriff ‚interner Kolonialismus‘, der weltweit Verwendung findet und strukturelle politische und ökonomische Ungleichheiten innerhalb eines Staates anspricht, wurde im lateinamerikanischen Kontext zum ersten Mal 1965 vom mexikanischen Soziologen Pablo González Casanova (1922-2023) in seinem Artikel *Interner Kolonialismus und nationale Entwicklung*, veröffentlicht in der interdisziplinären Zeitschrift *Studien zur vergleichenden internationalen Entwicklung*⁴⁶, eingesetzt. Wie im Kolonialismus im Allgemeinen wird im internen Kolonialismus die Rechtfertigung für ungleiche Machtverhältnisse mit rassistischen Argumenten erreicht. Ich habe den Begriff durch die bolivianische Soziologin Silvia Rivera Cusicanqui (*1949) kennengelernt⁴⁷, die die Anekdote erzählt, wie die Lektor*innen einer englischsprachigen Zeitschrift ihr vor der Publikation ihres Artikels *Über die Probleme der sogenannten Linken* vorschlugen, ihre Quellen zu korrigieren und anstelle von ‚interner Kolonialismus‘ den viel bekannteren Begriff ‚Kolonialität des Wissens‘ [colonialidad del saber] vom peruanischen Soziologen Aníbal Quijano (1928-2018) zu verwenden.

Der Begriff ‚Kolonialität des Wissens‘ bezeichnet ein Phänomen, das ich schon im Abschnitt über die Klimatheorien in Europa, insbesondere bei Charles-Marie de Le Condamine, angesprochen habe, nämlich die Annahme, dass Kenntnisse der Einheimischen Amerikas kein Wissen für kolonisierende Europäer⁴⁸ darstellen, weil Wissen nur durch die moderne Wissenschaft (und mit Ramón Grosfoguel weder durch jüdische noch muslimische, Indigene, Schwarze oder weibliche Wissenschaftler*innen) hervorgebracht werden kann. ‚Kolonialität des Wissens‘ bezeichnet dieses Phänomen kolonialer Gesellschaften, alle divergierende/einheimischen Formen von Wissen als nicht wissenschaftlich einzustufen und ihnen damit jegliche Anerkennung systematisch abzusprechen. Der Begriff entstand in den 1990er Jahren, als Quijano ebenfalls die Idee einer ‚Kolonialität der Macht‘ und einer ‚Geopolitik des Wissens‘ formulierte (Rivera Cusicanqui 2018, 89).

Vor allem der Begriff ‚Kolonialität der Macht‘ verfügt über eine hohe Verbreitung. Er beschreibt an erster Stelle die Integration der dominierten (kolonisierten) Bevölkerungen in ein Muster organisierter Macht, das auf der Idee von ‚Rassen‘ beruht. Auf diese Art und Weise legen Kolonisatoren die Identitäten

46 Originaltitel: Internal Colonialism and National Development. In: *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, no. 4.

47 Siehe den Artikel mit dem Titel *Anonymität vs. Situierung – zum weltweit offenen, anonymen, zweiphasigen Kunstwettbewerb „Dekoloniales Denkzeichen“ in Berlin-Neukölln*, wo ich bereits den Begriff ‚Interner Kolonialismus‘ einführe und wo auch weitere Teile dieses Abschnitts in veränderter Form erschienen sind. Unter demselben Titel ist kurz davor ein weiterer Artikel von mir in der 71. Ausgabe der Fachzeitschrift für Kunst im öffentlichen Raum und Kunst am Bau *kunststadt stadt-kunst* herausgekommen (Linares 2024a, 73-78 und 2024b, 28-31).

48 Hier benutze ich bewusst das generische Maskulinum.

kolonisierter Bevölkerungen fest, beispielsweise als ‚Indianer‘ oder ‚Schwarze‘, womit sie ihrer ursprünglichen Identitäten (Mayas, Mexikas, Inkas, Aymaras, usw.) beraubt werden. Stattdessen sehen sie sich gezwungen, eine negative koloniale Identität anzunehmen. Im Gegensatz dazu entsteht eine positive koloniale Identität, und zwar die der ‚Europäer‘, die sich nach einer anfangs differenzierten Unterteilung in Spanier, Portugiesen, Engländer usw. immer mehr auf den gemeinsamen Nenner des ‚Europäers‘ (und des ‚Weißeins‘) reduziert. Die Nachkommen der Beziehungen zwischen diesen neuen Identitäten sollten als ‚Mestizen‘ bezeichnet werden. Es entstand also eine neue Verteilung sozialer Identitäten, die sich als Grundlage jeglicher sozialer Klassifizierung zuerst in Amerika und dann weltweit etablierte und die nach den entsprechenden Machtverhältnissen die Regulierung der Produktions- und Reproduktionsverhältnisse übernahm (Quijano 1999, 139–140). Es geht sogar so weit, dass ‚Mestizen‘ in zahlreiche Untergruppierungen klassifiziert wurden, die dem Abstufungswahn des Rassismus mit der sog. Kastenmalerei Ausdruck gaben – eine Reihe von Gemälden, die sich damit vergnügt, die unterschiedlichsten ‚Rassenmischungen‘ der Kolonialgesellschaft darzustellen.⁴⁹

Wie die Idee von ‚Rassen‘ und die hierarchische Unterteilung der Menschen nach der Hautfarbe auch heute noch eine ‚Kolonialität der Macht‘ definiert, zeigt beispielhaft der folgende Ausschnitt aus der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES. Eine Erzählerin aus Recife, Brasilien, bei der dem Aussehen nach keine Schwarzen Vorfahren vermutet werden, berichtet vor der Kamera:

„Als ich jünger war, wurde ich wegen meiner Familie diskriminiert. Mein Vater ist weiß, meine Mutter Schwarz. Und wenn wir als Familie ausgingen, zum Beispiel sonntags ins Shoppingcenter, fragten uns die Leute oft, ob meine Mutter nicht unsere Hausangestellte sei. Das fragten sie meinen Vater. Was sie bei uns machen würde, ob sie denn sonntags arbeiten würde. Und er erklärte dann, ‚nein, das ist meine Frau‘. Aber den Leuten war das egal, die haben weiter gefragt. Und sie machten ein Gesicht wie ‚ja ja‘, wenn er sagte, sie sei in Wirklichkeit seine Frau. Und das ist eine ziemliche Diskriminierung. Und mir war das sehr unangenehm, sie war schließlich meine Mutter. Ich wollte nicht, dass man sie für unsere Hausangestellte hielt, nur wegen ihrer Hautfarbe. Es war mir sehr unangenehm, wenn manchmal gefragt wurde, ob sie unsere Hausangestellte sei. Ich war auch traurig, weil sie meine Mutter war, mit der ich immer zusammen war. Ich wollte nicht, dass man dachte, sie sei jemand, den wir eingestellt hatten, um im Haushalt zu helfen. Sie gehörte zu unserer Familie. Und so sollte sie auch gesehen werden.“

49 Eine ausführliche Studie zur Kastenmalerei präsentiert Ilona Katzew, Abteilungsleiterin und Kuratorin für Lateinamerikanische Kunst des Los Angeles County Museum of Art in *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, New Haven, 2004.

Von ähnlichen Erlebnissen berichteten weitere Teilnehmer*innen des Kunstprojektes in Recife. Sie alle zeigen, dass einer Schwarzen Frau bzw. einer Schwarzen Person in einer ehemaligen Kolonie auch heute noch die gesellschaftliche Position einer Hausangestellten, Bediensteten oder Dienenden zugewiesen wird und dass die Normalität von Eheschließungen zwischen Menschen unterschiedlicher Hautfarbe in der kollektiven Vorstellungswelt noch keinen Platz gefunden hat – selbst (oder gerade) in Lateinamerika.

Ich möchte noch eine weitere Erzählung zitieren, die sehr ähnlich ist. Eine andere Teilnehmerin berichtete, wie ihre Mutter ebenfalls für eine Hausangestellte gehalten und auf diese Weise diskriminiert wurde, weil sie Schwarz war. Auch bei ihrer äußeren Erscheinung lassen sich keine Schwarzen Vorfahren vermuten. Vor der Kamera steht eine Frau, die nach den neuen Identitäten der Kolonien als ‚Mestiza‘ gelten würde. Ihre Erzählung geht aber eine Generation weiter:

„[...] Aber es gab Momente während unseres Ausflugs, in denen ich bemerkte, dass meine Mutter traurig wurde. Immer dann, wenn jemand kam und fragte, wo denn die Mutter des Kindes, also meine Mutter, sei. Und das lag daran, dass mein Vater weiß und meine Mutter Schwarz ist. Diese Momente also, die ich damals nicht richtig verstand, kamen mir wieder ins Gedächtnis, als ich selbst einen Sohn bekam. Der Vater ist weiß und er auch. Und es passierte ebenfalls, dass ich auf gemeinsamen Ausflügen für das Kindermädchen gehalten wurde. Ich wurde gefragt: ‚Wo ist denn die Mutter?‘ Und da habe ich mich an die Ausflüge mit meinen Eltern erinnert. Und daran, dass meine Mutter manchmal so traurig über dieses Verhalten anderer wurde. Jetzt spürte ich am eigenen Körper das, was sie gefühlt hatte, nämlich nicht als Mutter des Kindes wahrgenommen zu werden. Nur wegen der Hautfarbe. Als das meiner Mutter passiert war, als damals jemand kam und nach meiner Mutter fragte, verstand ich das nicht wirklich. Ich merkte nur, wie sich ihre Stimmung veränderte. Sie wurde traurig, niedergeschlagen. Ich habe es erst verstanden, als ich es selbst zu spüren kriegte, als Erwachsene, als ich ein Kind bekam und die gleiche Situation erlebte. Man fühlt sich ungerecht behandelt, ohnmächtig und auch wütend. Meine Hautfarbe trennt mich also von meinem eigenen Sohn.“

Anibal Quijano beschreibt die ‚Kolonialität der Macht‘ als ein Muster aufgezwungener Macht, dessen spezifische Achsen folgende sind: 1. die Existenz und kontinuierliche Reproduktion der neuen historischen Identitäten (Weißer, ‚Indianer‘, Schwarze und ‚Mestizen‘), 2. die hierarchische und ungleiche Relation zwischen europäischen und nicht-europäischen Identitäten sowie die Herrschaft ersterer, und 3. die Bewahrung dieser neuen historischen Grundlage der sozialen Klassifizierung in der Expansion des eurozentrischen kolonialen Kapitalismus (Quijano 1999, 140).

Die zwei zitierten Erzählungen aus meinem Videoprojekt zeigen, wie die nach 1492 entstandenen neuen Identitäten bis heute kontinuierlich reproduziert

werden und eine hierarchische Relation zwischen europäischen und nicht-europäischen Identitäten, in der für BIPOC (Black, Indigenous and People of Color) die Position eines Bediensteten erwartet wird, aufrechterhalten. Ebenfalls zeigen die Beispiele, dass die Personen, die nach der Mutter fragten und die BIPOC-Mutter als solche ignorierten, nicht unbedingt als ‚rassistisch‘ gelten oder sich als ‚rassistisch‘ verstehen: es geht um im Alltag eingetauchte soziale Klassifizierungen – es geht um den Ausdruck eines verbreiteten und dadurch oft unsichtbaren Topos rassistischer Gewalt, es geht um Biatopien.

Die kontinuierliche Reproduktion der neuen historischen Identitäten ist in unserer Gesellschaft tief verwurzelt und wird sehr früh an kommende Generationen weitergegeben. Ein anderer Erzähler aus Recife berichtet von einer Erfahrung, in der er als Kind seine eigene Mutter auf Grund der Hautfarbe diskriminiert hat. Es ereignete sich, als er sich als sechs- oder siebenjähriger Junge auf einem Familienfest von der Familie seines Vaters, die *weiß* ist, unwohl fühlte, weil seine Mutter Schwarz ist. „Und ich fühlte wohl irgendeine Art von Vorurteil... eigentlich total unbewusst.“ Einige Tage später fragte er, warum denn sein Vater *weiß* sei und er auch, seine Mutter jedoch „so eine hässliche dunkle Haut“ habe. Beide Eltern reagierten empört und sprachen zu dem Kind über ihren Kampf gegen solche Vorurteile. Ein Kampf, der allen klar machen sollte, dass Schwarze nicht anders seien als *Weiß*e und dass die Hautfarbe nichts zu bedeuten habe.

„Ich bekam dann wochenlang Hausarrest. Und ich fühlte mich ziemlich schlecht. Aber ich hatte es normal gefunden, die Frage zu stellen. Ich hatte mir nichts dabei gedacht, als ich gesagt hatte, dass die Haut meiner Mutter anders sei und deswegen hässlich. Obwohl ich meine Mutter natürlich nie hässlich fand, hatte man mir das scheinbar so zu verstehen gegeben, dass das wirklich hässlich sei. Und ich fühlte mich... nun, als ich die Frage stellte, dachte ich, dass das in Ordnung sei. Aber als ich meine Eltern von all den Problemen reden hörte, die das schon verursacht hatte, fühlte ich mich wie der letzte Mensch.“

In der Erzählung geht es nicht darum, dass die Mutter einer anderen sozialen Schicht zugeordnet wird, doch ihre Hautfarbe wird vom Kind ‚unbewusst‘ (sagt er) als hässlich beurteilt. In seinen frühen Jahren hat er bereits ein negativ wertendes Bild vermittelt bekommen – wenn auch nicht direkt über seine Eltern.

Viel markanter verdeutlicht die frühe Reproduktion der neuen historischen Identitäten die Erfahrung einer weiteren Erzählerin, ebenfalls aus Recife, die ich in meiner heterotopischen Untersuchung bereits zitiert hatte. Als kleines Mädchen wurde sie von einer Schulkameradin, die auch Schwarz war (!), auf den Farbunterschied zwischen ihrer Haut und der eines *weißen* Jungen aus der Klasse aufmerksam gemacht. Diese Feststellung war für das Mädchen so schockierend, dass es anfang, alles Mögliche zu unternehmen, um *weiß* zu werden. Eine kontinuierliche Reproduktion der neuen historischen Identitäten (in diesem Fall *weiß* für hübsch,

wünschenswert und überlegen und Schwarz für hässlich, unerwünscht und unterlegen) ist in unserer Gesellschaft tief verankert. So wie auch die hierarchische und ungleiche Relation zwischen europäischen und nicht-europäischen Identitäten (*Weiß*e und alle Anderen), die Quijano die zweite Achse der ‚Kolonialität der Macht‘ nennt. Und wenn es um diese hierarchische Beziehung geht, muss ich an eine andere Geschichte der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES denken, die 2018 in Berlin aufgenommen wurde und in der eine Schwarze Frau davon berichtet, dass ihr Fahrschein bei einer Kontrolle für gefälscht gehalten wurde. Diese hierarchisierte Relation in den Kolonien wurde u.a. damit aufrechterhalten, dass kolonisierten Bevölkerungen oftmals keinen Zugang zu Bildung – einer Bildung, die ausschließlich in der Sprache der Kolonisierenden stattfand, weil alles andere als nicht zivilisiert galt – gewährt wurde, was auch Quijano als Merkmal der ‚Kolonialität der Macht‘ beschreibt. Die systematische und langjährige Ausgrenzung von Bildung und Zuweisung auf analphabetische, ländliche oder untergeordnete Tätigkeiten in der sozialen Ordnung, in den Produktionsverhältnissen, ist heute noch sichtbar und führte u.a. dazu, dass Migrant*innen aus den Kolonien in Europa immer noch als ungebildet, sozial unterlegen und dementsprechend anfällig für Kriminalität angesehen werden, was wiederum mit racial profiling zum Ausdruck kommt. Vor dem Hintergrund von Aníbal Quijanos Begriff ‚Kolonialität der Macht‘ bestätigt diese Erzählung, dass die in der Kolonialzeit geschaffene ungleiche Relation zwischen europäischen und nicht-europäischen Identitäten sowie die Herrschaft ersterer und die damit verbundene neue soziale Klassifizierung auch in Europa bis heute bewahrt werden.

Über die enge Verknüpfung zwischen ‚Kolonialität der Macht‘ und Kapitalismus spricht Quijano u.a. im 2. Kapitel seiner Publikation *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*⁵⁰. Nachdem die neuen sozialen Identitäten darauf reduziert wurden, analphabetische Arbeiter*innen (als versklavte Menschen und Untertan*innen) zu sein und nur wenige Kolonisierten Zugang zur Schrift (in der Sprache der Herrschenden) gewährt wurde, womit ebenfalls die ungleiche Relation bewahrt werden sollte, „wurde die Versklavung als Ware für die Produktion von anderen Waren für den Weltmarkt aufgebaut und organisiert und diente auf diese Weise den Zielen und Anforderungen des Kapitalismus.“ (Quijano 2019, 65).

In der Kolonialzeit wurde den kolonisierten Völkern der Bildungszugang vorenthalten, so Quijano, um diese soziale Klassifizierung zu bewahren. Diese Feststellung gilt übrigens auch für die Expansion des eurozentrischen kolonialen Kapitalismus weltweit. Er erklärt, das Kapital sei als gesellschaftliches Verhältnis vermutlich im 11. oder 12. Jahrhundert im Mittelmeerraum entstanden, vor 1492 jedoch nicht strukturell und mit allen Formen der Organisation und Kontrolle der

50 Veröffentlicht im Jahr 2000 unter dem spanischen Titel *Colonialidad del poder, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*.

Arbeit verbunden – in Lefebvres Worten mit den sozialen Produktions- und Reproduktionsverhältnissen. Das Kapital konnte sich mit der Entstehung von Kolonien in Amerika weltweit konsolidieren und zu jener Achse der Artikulation aller Arbeitsformen, d.h. zum vorherrschenden Produktionsverhältnis, werden. Die damals geschaffenen gesellschaftlichen Muster der versklavten Menschen und Untertan*innen sind, wie die Erzählung der Schwarzen ÖPNV-Nutzerin⁵¹ in Berlin zeigt, mindestens als (Vor-)Urteile heute noch sichtbar.⁵²

Die ‚Kolonialität der Macht‘ reguliert alle Produktions- und Reproduktionsverhältnisse, sie greift aber auch viel tiefer in die sozialen Strukturen ein. Eine der Eigenschaften, die Aníbal Quijano als Erkennungsmerkmal im Muster der kolonialen aufgezwungenen Macht festhält, ist die Unterwerfung der kolonisierten Völker unter die Hegemonie des Eurozentrismus als Erkenntnismittel, als Epistemologie:

„Im Zusammenhang mit der Kolonialität der Macht waren die dominierten Bevölkerungen aller neuen Identitäten auch der Hegemonie des Eurozentrismus als Erkenntnismöglichkeit unterworfen, vor allem in dem Maße, wie einige ihrer Sektoren die Schrift der Herrschenden erlernen konnten. So waren diese Bevölkerungen (‚Indianer‘ und ‚Schwarze‘) mit der langen Zeit der Kolonialität, die noch nicht vorbei ist, zwischen dem einheimischen epistemologischen Muster und dem eurozentrischen Muster gefangen, das zudem nach und nach als instrumentelle oder technokratische Rationalität kanalisiert wurde, vor allem im Hinblick auf die sozialen Machtverhältnisse und in den Beziehungen zur Umwelt.“⁵³ (Quijano 1999, 142).

‚Indianer‘ und ‚Schwarze‘ wurden dazu gebracht, eine fremde Kultur zu imitieren und sich in vielen Fällen für die Eigene zu schämen. Diese Unterwerfung schließt gleichwohl nicht aus, so Quijano, dass auch eine kulturelle Subversion stattfand. Die kolonisierten Völker lernten bald, die fremden und aufgezwungenen Symbole mit ihren eigenen Sinnbildern zu unterwandern und sich auf diese Weise einen Widerstandsraum zu sichern. In Amerika geborenen Nachfahren der Ko-

51 ÖPNV steht für Öffentlicher Personen Nahverkehr.

52 Viel kritischer als die Beharrlichkeit von Vorurteilen ist die heute noch dramatisch ungleiche wirtschaftliche Lage des Globalen Südens, zu der jedoch eine eigenständige Recherche nötig ist.

53 Der Originaltext auf Spanisch lautet: „En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores. Así, con el tiempo largo de la colonialidad, que aún no termina, esas poblaciones („india“ y „negra“) fueron atrapadas entre el patrón epistemológico aborigen y el patrón eurocéntrico que, además, se fue encauzando como racionalidad instrumental o tecnocrática, en particular respecto de las relaciones sociales de poder y en las relaciones con el mundo en torno.“

lonisatoren blieb jedoch kein anderer Weg, Quijano nach, als die nachahmende Wiederholung eurozentrischer Muster. Die Alternative eines zweiten, nicht eurozentrischen Weges, in dem die Verbindung mit den dominierten Bevölkerungen die Entwicklung einer eigenen Weltanschauung ermöglichen könnte, werde überhaupt erst im 20. Jahrhundert durch die mexikanische Revolution und eine kulturelle Erneuerung möglich, die u.a. mit dem Eintritt Schwarzer Musik in den karibischen und nordamerikanischen Raum zum Ausdruck kommt.

Aníbal Quijanos ‚Kolonialität der Macht‘ und ‚Kolonialität des Wissens‘ sind eng miteinander verbunden und beschreiben zwei wesentliche Aspekte der Herrschafts- und Machtverhältnisse, die ab dem 16. Jahrhundert erst in den amerikanischen Kolonien und dann weltweit von den europäischen Kolonisatoren aufgestellt wurden. Der Begriff ‚Interner Kolonialismus‘, in dem sowohl ‚Kolonialität der Macht‘ als auch ‚Kolonialität des Wissens‘ integriert sind, bezieht sich konkret auf das Erkennungsmerkmal der verinnerlichten Unterwerfung kolonisierter Völker unter die Hegemonie des Eurozentrismus und die nachahmende Wiederholung eurozentrischer Muster in den Kolonien.

Der ‚Interne Kolonialismus‘ hat viele verschiedene Gesichter oder Ausdrucksformen, die ihn unsichtbar machen. Und diese Unsichtbarkeit bildet den von Gewalt geprägten *Topos* unserer interpersonellen Beziehungen heute. Silvia Rivera Cusicanqui spricht beispielsweise darüber, wie der Diskurs des Multikulturalismus dazu beiträgt, die Hegemonie der Eliten durch- bzw. fortzusetzen, indem z.B. legale Cocoblätter-Märkte indigener Bevölkerungen, die mit der Benennung ‚Ursprungsvolk‘ ohnehin ausgeschlossen werden, illegalisiert und durch Zwangshabholung vernichtet werden oder indem indigene Bevölkerungen als Mehrheit nicht anerkannt werden und ihre Einflussnahme auf die Regierung aberkannt wird. „Bereits seit langer Zeit beschäftigt sich meine Arbeit mit der Idee, dass wir es in der Gegenwart unserer Länder mit einem Fall von anhaltendem internen Kolonialismus zu tun haben“, schreibt Silvia Rivera. Im ‚Internen Kolonialismus‘ bekommen Worte eine besondere Rolle, sagt sie, denn sie sind nicht da, um etwas zu benennen, sondern um etwas zu verschleiern – wie beispielsweise die Rede von Gleichberechtigung, wenn einem Großteil der Bevölkerung als ‚Ursprungsvolk‘ seine Rechte vorenthalten werden (Rivera Cusicanqui 2018a, 82, 42).

Ohne den Begriff ‚Interner Kolonialismus‘ zu benutzen, beschreibt der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gómez, wie es dazu im konkreten Fall des Vizekönigreiches Neu Granada kam, dass die dortige Gesellschaft die ‚Kolonialität der Macht‘ und die ‚Kolonialität des Wissens‘ ihrer Kolonisatoren verinnerlichte und für sich anwendete, um Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu festigen. Castro-Gómez erinnert u.a. an Anibal Quijano, der die epistemischen Wurzeln des Kolonialismus in der hierarchischen Aufteilung der Bevölkerungen nach ‚Rassen‘ und der damit zusammenhängenden Eingebung sehe, dass einige ‚Rassen‘ *per se* überlegen und dementsprechend andere unterlegen sind – wie

bereits mit der Schaffung der neuen Identitäten erklärt. Auf dieser Basis etablierten die europäischen Kolonisatoren bereits ab dem 16. Jahrhundert eine hierarchische Beziehung zu den kolonisierten Völkern Amerikas, die durch den Einsatz naturalistischer Modelle im 18. und biologischer Modelle im 19. Jahrhundert eine (angeblich) wissenschaftliche und damit glaubhaftere Legitimation erhielten.

In seiner Lesart der Aufklärung in der Kolonie Neu Granada als *Übersetzung* der europäischen Aufklärung zeigt Castro-Gómez, dass zusammen mit der Festlegung von vier ‚Grundrassen‘ (die weiße in Europa, die gelbe in Asien, die Schwarze in Afrika und die rote in Amerika) Immanuel Kant die Überlegenheit der weißen europäischen ‚Rasse‘ mit der Annahme formulierte, dass nur die weißen Europäer in der Lage seien, sich zu einem Selbstbewusstsein zu erheben und das moralische Ideal der Menschheit zu vollenden. Alle anderen ‚Rassen‘ seien moralisch unmündig und nicht in der Lage, den Naturdeterminismus zu überwinden. Seine *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*⁵⁴ von 1784 gilt dementsprechend nur für weiße Europäer und stützt sich, so Castro-Gómez, auf eine Art ‚Gegenlichteffekt‘ zwischen Europa und seinen Kolonien im kolonialen Diskurs der Humanwissenschaften. Wie bei Kant beruhe das wissenschaftliche Imaginarium des kolonialen Diskurses auf der radikalen Trennung zwischen Subjekt und Objekt mit dem Anspruch, die Perspektive aus einem neutralen und dementsprechend ‚objektiven‘ epistemischen Ort zu garantieren. Diese Positionierung auf einen ‚Nullpunkt‘, wie Castro-Gómez ihn nennt, gehe auf die cartesianische Philosophie zurück, die sich mit dem Ausdruck *Cogito ergo sum* [Ich denke, also bin ich] als Nullpunkt der westlichen Epistemologie beschreiben lasse und von Castro-Gómez als Hybris oder Überheblichkeit des Nullpunkts analysiert wird. Die *Übersetzung* der europäischen Aufklärung im Vizekönigreich Neu Granada als Strategie der sozialen Positionierung seitens der kreolischen Intellektuellen gegenüber den subalternen gesellschaftlichen Gruppen (‚Indianer‘, ‚Mestizen‘ und ‚Schwarze‘) impliziert für Santiago Castro-Gómez die Übernahme dieser Nullpunkt-Perspektive,

54 Mit der angesprochenen Unmündigkeit bezieht sich Immanuel Kant auf seine Beantwortung der Frage: *Was ist Aufklärung?*, veröffentlicht in der Berlinischen Monatsschrift vom Dezember 1784, in der Kant u.a. schreibt: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ Zitiert nach: Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleiner Schriften*, (Hrsg.) Horst D. Brandt. Hamburg 1999, 20.

so dass die Überlegenheit der amerikanischen Eliten weniger durch den Besitz von Reichtum und von symbolischem oder kulturellem Kapital als vielmehr durch das Weißsein definiert wird (Castro-Gómez 2005b, 40-41, 62, 95-96).

Gerade die Übersetzung der europäischen Aufklärung im kolonialen Kontext – die Übertragung und Fortsetzung der Nullpunktperspektive auf die gesellschaftlichen Eliten auf dem amerikanischen Kontinent – stellt den ‚Internen Kolonialismus‘ dar, von dem Pablo González Casanova und Silvia Rivera Cusicanqui (u.a.) sprechen und der biatopische gesellschaftliche Strukturen, vorerst in den amerikanischen Kolonien und dann weltweit, schafft.

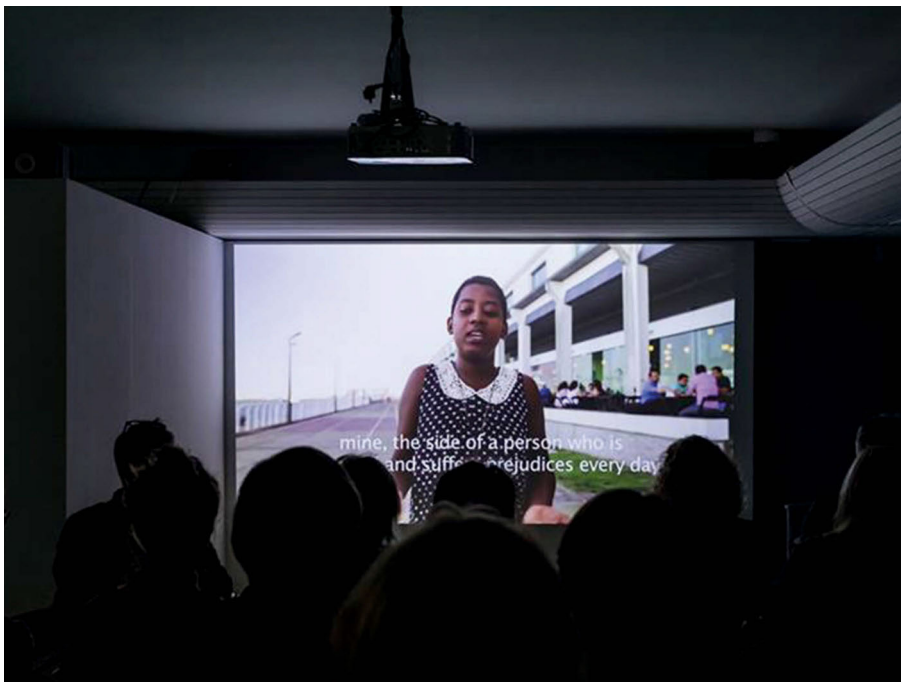
Enrique Dussel hatte bereits das *ego conquiro* [ich erobere] der ersten Moderne als die Frühgeschichte des *ego cogito* erkannt (Dussel, 1992, 67). Mit der Positionierung auf einen Standpunkt, der – in den Worten vom puertoricanischen Soziologen Ramón Grosfoguel – „sich selbst nicht als Standpunkt betrachtet“ (Grosfoguel 2014, 170), geht es letztendlich um den Nullpunkt der Moderne, in dem das denkende Subjekt weiß, männlich, heterosexuell, gebildet, körperlich uneingeschränkt und europäisch ist. Die Leugnung der Möglichkeit anderer ‚Rassen‘ (Hautfarben, Geschlechter, sexueller Orientierungen, geografischer oder sozialer Herkünfte, körperlicher Einschränkungen...), diesen Standpunkt zu erreichen, und vor allem die nicht immer vorhandene explizite Nennung dieser Eigenschaften (weiß, männlich, heterosexuell, gebildet, körperlich uneingeschränkt und europäisch) mit dem Anspruch auf Neutralität erhebt sie als Voraussetzung des denkenden Subjekts und erlangt eine besondere Relevanz, wenn man mit Grosfoguel die zahlreichen modernistischen Unternehmungen betrachtet, die darauf abzielten, alle *anderen* Existenzformen zu *entmenschlichen*. Es geht also um einen Nullpunkt in der wissenschaftlichen Validität und in der Wissensproduktion, mit tiefen und größtenteils (unsichtbaren) unbewussten Implikationen, den es zu dekonstruieren gilt.

Der puertoricanische Soziologe Ramón Grosfoguel und der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gómez stellen in ihrer Zusammenstellung *Die dekoloniale Wende. Überlegungen zur epistemischen Vielfalt jenseits des globalen Kapitalismus*⁵⁵ eine Schlüsselfrage: „Werden wir Wissen produzieren, das die universalistische und eurozentrische Vision des Nullpunkts wiederholt oder reproduziert?“ (Castro-Gómez/Grosfoguel 2007, 21). Ausgehend von dieser Frage widme ich mich in den nächsten zwei Kapiteln der Alltagssprache in Deutschland, meinem Wohnort, und der Namensgebung nationaler Feiertage in Kolumbien, meinem Geburtsort. Wenn wir im Alltag und in offiziellen Veranstaltungen auf nationaler Ebene Begriffe wie ‚Schwarzfahrer*in‘ oder ‚Rasse‘, die auf zentrale Kategorien des Rassismus‘ verweisen, unreflektiert weiter verwenden, reproduzieren wir

55 Der Originaltitel auf Spanisch lautet: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.*

jene universalistische, eurozentrische und vor allem hierarchische Sichtweise der Menschheit, von der Grosfoguel und Castro-Gómez sprechen, die den für die Moderne charakteristischen Rassismus fortsetzt, Biotope konsolidiert und erneut Menschen (uns?!) auf eine Ebene der Unterlegenheit bringt bzw. intersektionell gesellschaftlich ausschließt.





Abbildungen S. 125-126 oben

RE-ENACTING OFFENCES

Videoloop, 4 Std 28 min, Dresden, 2018

Videoinstallation im niedrighschwelligen, alltäglichen Stadtraum eines Einkaufszentrums:

Prohlis Zentrum

(durchschnittliche Besucherzahl Mo.-Fr. 20.000 Personen/Tag, Sa. 40.000 Personen)

Löbtau Passage

(durchschnittliche Besucherzahl Mo.-Sa. 10.000 Personen/Tag)

Centrum Galerie

(durchschnittliche Besucherzahl Mo.-Fr. 6.500 Personen/Tag Sa. 5.500 Personen)

Abbildung S. 126 unten

RE-ENACTING OFFENCES

Video screening, drei Clips je 1 min, Reykjavik, 2016

World at a Crossroads – The One Minutes Series

National Gallery of Iceland

Listasafn Íslands in Reykjavik

(kuratiert von Libia Castro & Ólafur Ólafsson)



María Linares



*SCHWARZFAHRER*IN*
Kunstaktion im öffentlichen Raum
On going, 2019-

Ausstellungsansicht
MORE PLANETS LESS PAIN. Konstellationen Künstlerischer Forschung
Kunsthalle Erfurt, 2022

SCHWARZFAHRER*IN

„Der sich der Kontrolle des Subjekts entziehende Bereich der Sprache wird zur Bedingung der Möglichkeit der Kontrolle über jeden Bereich, die das sprechende Subjekt auszuüben vermag. Autonomie im Sprechen ist, soweit sie existiert, durch eine radikale und ursprüngliche Abhängigkeit von der Sprache bedingt, deren Geschichtlichkeit die Geschichte des sprechenden Subjektes in alle Richtungen übersteigt. Und diese überschüssige Geschichtlichkeit und Struktur ermöglicht ebenso das sprachliche Überleben des Subjekts wie potentiell seinen sprachlichen Tod.“ – Judith Butler (Butler 2016, 51)

Mit der Teilnahme von Künstler*innen, Sozialarbeiter*innen und Aktivist*innen aus Nigeria, Tansania und Kolumbien wurde im September 2019 zum ersten Mal die Kunstaktion des laufenden Projekts SCHWARZFAHRER*IN₁ in den öffentlichen Verkehrsmitteln Berlins durchgeführt.

Der Ablauf der Aktion sieht so aus: Eine Gruppe von Schwarzen, Indigenen und People of Colour (BIPoC) benutzt die öffentlichen Verkehrsmittel (in Berlin) und trägt dabei ein mit dem Wort SCHWARZFAHRER*IN bedrucktes T-Shirt. Die Teilnehmenden verteilen während der Aktion eine Postkarte mit dem Aufruf, sich an einer Umfrage sowie an der Suche nach einem neuen, nicht rassistischen Wort für Beförderungserschleicher*in zu beteiligen.

Gebrandmarkt mit dem T-Shirt verkörpern die SCHWARZFAHRER*INNEN in der Kunstaktion genau das, was ihnen als Klischee zugeschrieben wird. Der latente Rassismus unserer heutigen Gesellschaft, der in öffentlichen Verkehrsmitteln oft zum Ausdruck kommt, steht im Fokus. Ziel der Aktion ist es, eine Klage mittels künstlerischer Strategien zu erheben und damit das Bewusstsein für diskriminierende Ausdrücke zu schärfen. Nutzer*innen öffentlicher Verkehrsmittel werden mit SCHWARZFAHRER*INNEN konfrontiert und dadurch eingeladen, über Vorurteile, Diskriminierung und Ausgrenzung im alltäglichen Sprachgebrauch nachzudenken. Anhand der Informationen auf der Postkarte können sie anschließend eine Internetadresse besuchen und dort Vorschläge für ein neues

1 Teile dieses Kapitels sowie des Fazits wurden in veränderter und reduzierter Form unter dem Titel *Migration und Wahrnehmung* veröffentlicht. In: *Lebensrealitäten*. 2024. Jahresmagazin Nr. 12. Landesverband Bildende Kunst Sachsen e.V.: Dresden (Linares 2024c, 52-56).

Wort einreichen bzw. für einen bereits bestehenden Vorschlag durch *likes* abstimmen. Eine Online-Datenbank sammelt und präsentiert alle Einfälle.

Ich setze dabei die Ansprüche bezüglich der Beteiligung an der Datenbank nicht hoch und gehe nicht davon aus, dass viele Vorschläge eintreffen, geschweige denn, dass ein neuer Begriff tatsächlich gefunden wird. Es geht jedoch darum, eine Tür zu öffnen. Und diese Öffnung wird durch den Einsatz einer Postkarte mit der Einladung, an der Suche mitzuwirken, abgebildet. Wie Tahir Della im Gespräch meinte², reicht es vielleicht zu erfahren, dass der Begriff an sich problematisch sei, unabhängig davon, ob ein besseres Wort gefunden werde. Letzten Endes könne man auch sagen, dass jedes Wort besser sei als ‚Schwarzfahrer*in‘ – sogar Beförderungserschleichung, obwohl man sich den komplizierten Terminus nicht einmal merken könne.

Etymologisch hängt das Wort ‚Schwarzfahrer*in‘ nicht mit rassistischen Hintergründen zusammen. Es leitet sich von ‚schwarzen/schwärzen‘ ab und bezeichnet Aktivitäten, die bei Nacht oder im Dunkeln, d.h. illegal, unternommen werden. Die etymologische Herkunft schließt jedoch einen rassistischen Bedeutungsgehalt nicht aus. Noah Sow zählt beispielsweise in ihrem Buch *Deutschland Schwarz Weiß. Der alltägliche Rassismus* diskriminierende Wörter in der Alltagssprache in Hülle und Fülle auf. Die Autorin stellt eine Liste von Wörtern mit ‚schwarz‘ oder mit Assoziationen zum Begriff ‚schwarz‘ zusammen und zeigt deren negative Konnotation auf. Zu lesen ist u.a. Schwarzarbeit, schwarzfahren, schwarzes Schaf, Wer hat Angst vorm Schwarzen Mann?, schwarzsehen, schwarzer Block, schwarzer Peter... Im Vergleich listet sie ebenfalls Assoziationen und Bedeutungen von ‚weiß‘ auf: Licht, Reinheit, Sauberkeit, Unschuld... und weist auf Verleugnungsstrategien hin, die Brauch und Reproduktion rassistischer Sprachkultur unterstützen, unabhängig von einem etymologischen Ursprung (Sow 2008, 107–108).

Eine frühere Kunstaktion, in der ich mich mit einem solchen Begriff auseinandersetzte, war SCHWARZARBEITER – eine Aktion in Zusammenarbeit mit kunst & kochen, dem Cateringservice des Kochkünstlers Bernhard Thome. An verschiedenen Veranstaltungen, für die das Catering von kunst & kochen bestellt war, z.B. 2010 an der Attribute illy Lounge in der Kunstmesse art forum berlin oder 2012 auf dem Alexanderplatz im Rahmen einer Veranstaltung der Citizen Art Days³, habe ich Sebastião Mariana beauftragt, den Service zu übernehmen,

2 Mehr über seine Person und das mit ihm geführte Gespräch erwähne ich im kommenden Abschnitt, Seite 138.

3 Die Citizen Art Days sind ein u. a. von mir initiiertes Kunstprojekt, welches eine Plattform bietet, die Bürger*innen, Künstler*inne-n und Stadtakteur*innen zusammenbringt, um spezifische, gemeinsame Probleme des Öffentlichen anhand künstlerischer Strategien anzugehen (Siehe dazu www.citizenartdays.de).

d.h. das Essen (in beiden Fällen eine Suppe) zu verteilen und dabei ein von mir speziell dafür entwickeltes T-Shirt zu tragen. Sebastião ist in Angola geboren. Das schwarze T-Shirt war mit dem Wort SCHWARZARBEITER sowie Fragmenten aus der Nationalflagge Angolas bedruckt. Gebrandmarkt mit dem T-Shirt personifizierte Sebastião in dieser Kunstaktion die Klischees, die ihm im Alltag begegnen. Eine auf der Theke in der Artribute illy Lounge oder auf dem Tisch am Alexanderplatz liegende Postkarte wies auf die Kunstaktion hin.



*SCHWARZARBEITER, Kunstaktion u.a. im öffentlichen Raum
On going, seit 2010, in Zusammenarbeit mit kunst & kochen*

Angelehnt an Judith Butler stellt sich für mich die Frage, ob die Aneignung rassistischer Stereotypen und Diskurse durch diejenigen, an die sie normalerweise gerichtet sind, zur Demontage/Dekonstruktion von Biotopien beitragen kann. Könnten solche Kunstaktionen langfristig dazu dienen, eine Bewusstseinsveränderung herbeizuführen?

1. Schwarzfahren und BIPOC

„Das meiste Gerede von Weißen über Chancengleichheit scheint mir heute darauf hinzuzulaufen, dass sie versuchen, in eine Position der Dominanz zu gelangen, während sie leugnen, dass Systeme der Dominanz existieren.“⁴ – Peggy McIntosh (McIntosh 1988, 9)

Während der Durchführung des Kunstprojektes RE-ENACTING OFFENCES, dem ich mich im vorherigen Kapitel gewidmet habe, erfuhr ich von einigen rassistischen und diskriminierenden Erfahrungen Schwarzer Menschen in öffentlichen Verkehrsmitteln. Die erste, in der eine junge Schwarze Frau darüber berichtet, wie sie für eine Beförderungerschleicherin mit gefälschtem Fahrausweis gehalten wurde, möchte ich in ihrer kompletten Länge wiedergeben:

„Ich war in der U-Bahn auf dem Weg nach Hause und ein Kontrolleur kam zu mir. Es ist normal, dass er nach dem Ticket fragt. Ich habe ihm mein Ticket gezeigt. Er hat es nicht mal lange angeschaut und bat mich darum, es aus dem Portemonnaie herauszuholen und ihm zu geben. Ich tat es. Dann sagte er, ich soll mit ihm rausgehen. Ich fragte warum und er sagte, mein Ticket sei gefälscht. Es war eigentlich der erste Tag, an dem ich es benutzt habe, weil ich es einen Tag vorher gekauft hatte. Der Kontrolleur wollte meinen Ausweis sehen und ich habe gezögert, weil ich mir sicher war, mein Ticket ist okay. Er bestand drauf und sagte, er müsse mir eine Strafe geben. Dann habe ich ihm meinen Ausweis gegeben. Ich habe den Strafzettel entgegengenommen, aber ich war sicher, dass mein Ticket in Ordnung war.

Dann rief ich einen Freund an und fragte ihn, was ich machen soll. Ich hatte nicht das Geld, um eine neue Monatskarte zu kaufen, ich hatte nicht das Budget, um ein zweites Ticket im Monat zu kaufen. Mein Freund sagte, ich soll hingehen und das klären, so bald wie möglich, bevor die Strafe sich verdoppelt.

Ich ging und habe eine Dame getroffen, die mich verstanden hat. Ich erzählte ihr, dass mein Ticket nicht gefälscht war, wie der Kontrolleur sagte. Sie meinte, ich solle zwei Wochen warten und nach zwei Wochen wiederkommen. Ich fragte sie, wie soll ich dann diese zwei Wochen fahren, wenn sie mein Ticket hat und es in Ordnung ist. Sie meinte, ich solle selber schauen, wie ich ein neues Ticket bekomme.

Nach zwei Wochen bin ich wieder hingegangen und sie konnten das Ticket nicht wiederfinden, ich hatte keine Seriennummer. Dann bat sie mich darum, noch eine weitere Woche zu warten. Dann würden sie mir sagen, ob ich bezahlen muss oder ob sie mir das Ticket zurückgeben. Als ich wieder da war, war es der Dame sehr peinlich. Sie hat sich

4 Die Hervorhebung des Wortes Weißen ist von mir. Der Originaltext auf Englisch lautet: „Most talk by whites about equal opportunity seems to me now to be about equal opportunity to try to get into a position of dominance while denying that systems of dominance exist.“

entschuldigt, weil mein Ticket nicht gefälscht war. Sie hat mir zwei Monatskarten als Entschuldigung gegeben. Aber ich fragte sie, warum der Kontrolleur das machte. Vielleicht, weil ich Schwarz bin? Von allen in der U-Bahn musste nur ich mein Ticket zeigen und aus dem Portemonnaie herausnehmen. Sie entschuldigte sich. Ich sagte, okay, nicht alle Menschen sind so, aber alle sollten es versuchen, weil es ihr Job ist. Kontrolleure müssen mit jedem umgehen. Na ja, wenn jemand einem weh tut, ist es besser, es nicht zu zeigen. Wir alle haben Gefühle und es war echt nicht in Ordnung. Es war keine gute Arbeit. Ein anderes Mal habe ich denselben Kontrolleur getroffen. Er hat mich nicht nach dem Ausweis gefragt, aber glücklicherweise sind wir an derselben Station herausgegangen. Ich habe Mut gefasst und sagte zu ihm: ‚Neulich haben Sie mich kontrolliert und gesagt, mein Ticket sei gefälscht, aber es war nicht gefälscht. Mir wurde ein neues Ticket gegeben. Ich denke, es ist besser, wenn Sie niemandem diskriminieren, weil man Schwarz ist.‘ Und er tat so, als wäre er es nicht gewesen, als würde er sich nicht daran erinnern. Aber gut, dass er es jetzt weiß.

Ich habe mich echt schlecht gefühlt. Die Leute schauen einen an und die Art und Weise, wie er zu mir sprach. Da fühlt man sich seelisch angeschlagen. Es ist nicht die Art und Weise, wie man angesprochen werden möchte, je nach der Hautfarbe oder woher man kommt oder so... Für mich war es eindeutig Diskriminierung und das bringt mich auch dazu, sie anders zu sehen. Es sind Menschen, denen man nicht vertrauen kann. Wenn ein anderer Kontrolleur zu mir kommt, zögere ich, mein Ticket zu zeigen. Ich denke mir, egal, ob ich es zeige oder nicht. Ich weiß, dass mein Ticket okay ist. Aber die Erfahrung war echt schlecht und ich habe mich überhaupt nicht gut gefühlt.“

In einem weiteren Videoclip des Kunstprojektes RE-ENACTING OFFENCES berichtet ein Schwarzer Mann von einer rassistischen Erfahrung mit der Polizei, während er in einer U-Bahn-Station auf seine U-Bahn-Linie wartete. Hier geht es nicht darum, dass er für einen Beförderungerschleicher gehalten wird, seine Erfahrung steht aber in Verbindung zu den Klischees, die ihm aufgrund seiner Hautfarbe zugeschrieben werden. Laut seiner Erzählung befand er sich auf dem Gleis einer Berliner U-Bahn-Station, als fünf Polizist*innen ihn kontrollierten und durchsuchten. Anschließend nahmen sie ihn zur Polizeiwache mit und hielten ihn für etwa sechs Stunden fest, obwohl sie bei ihm nichts Verdächtiges finden konnten. Es wurde auf seine Hautfarbe hingewiesen, die ihn mit einem Diebstahl in der Nähe der U-Bahn-Station in Verbindung brachte. Nach zwei Wochen bekam er ein Schreiben von der Polizei, er sei des Diebstahls schuldig befunden worden und müsse sich erneut bei der Polizei melden. Der Schwarze Mann bat um Unterstützung bei ReachOut, einer Beratungsstelle für Opfer rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt und Bedrohung in Berlin, eine Anwältin wurde ihm zur Seite gestellt. Die Anwältin bekam erst Monate später seine Unterlagen von der Polizei, dort war nichts festgehalten worden, er hatte sich also nichts zuschulden

kommen lassen. Ohne Grund so lange festgehalten worden zu sein ist eine Erfahrung, die den jungen Mann immer noch quält. Die unbegründete Annahme der Berliner Polizeibeamt*innen, alle Schwarze Menschen seien Kriminelle, verunsichert ihn immer wieder, wenn er sich in der Nähe von Polizist*innen befindet.

„Es ist wegen meiner Hautfarbe passiert, weil ich Schwarz bin. Ich bin Schwarz, aber kein Krimineller. Ich lebe seit 15 Jahren hier in Deutschland. Ich habe alles, was ich für mein Leben brauche. Wie gesagt, ich bin Unternehmer, seit fünf Jahren, erfolgreich. Ich habe auch viele Leute, die für mich arbeiten, und meine Steuer zahle ich auch immer ans Finanzamt. Ich verstehe also nicht, warum es heißt, dass Schwarze kriminell sind. Oder ich persönlich. Ich rede von mir selber. Das ich verhaftet worden bin, ich hätte ein Handy, das nicht existiert, geklaut... Ich habe der Polizei auch an dem Tag gesagt: ‚Lassen Sie uns zum Laden gehen, wo das Handy geklaut wurde. Fast alle Läden hier in Deutschland haben eine Kamera, dann kann man deutlich sehen, wer in dem Laden war. Ich bin kein Krimineller.‘ [...] Auch mit der Bundespolizei habe ich Probleme gehabt. Warum, weiß ich bis heute nicht. Immer, wenn ich verreise außerhalb Deutschlands, dann werde ich auch am Flughafen schlecht behandelt. Warum, weiß ich nicht. Und auch ein paar Freunde von mir, Bekannte von mir, die in Deutschland leben. Sie haben auch verschiedene schlechte Erfahrungen wegen ihrer Hautfarbe erlebt, weil sie Schwarz sind. Wir sind Schwarz und wir sind keine Kriminellen.“

Die Erfahrungsberichte verdeutlichen ein Vorurteil, auf das ich mit meiner Kunstaktion SCHWARZFAHRER*IN aufmerksam machen möchte, nämlich dass Nicht-Deutsche und insbesondere BIPoC ‚Beförderungerschleicher*innen‘ (oder Kriminelle) sind.

2. Reproduktion als Wiederholung der Verletzung?

Wie erleben BIPoC die Stadt, Rassismus und Diskriminierung? Warum sind sie insbesondere in öffentlichen Verkehrsmitteln Unterstellungen und rassistischen Äußerungen ausgesetzt? Und was heißt es, Klischees direkt anzusprechen? Die ursprüngliche Idee für das Kunstprojekt SCHWARZFAHRER*IN sah vor, hundert Schwarze Menschen oder BIPoC für die Aktion zu gewinnen und zu entlohnen. Durch die geplante Dimension dieser Idee begleitete mich immer die Frage einerseits nach meiner Position innerhalb des Projektes und andererseits nach meiner Verantwortung als Initiatorin. Die Reflexion über die Nachteile der Nutzung rassistischer Begriffe bei dem Versuch, eine Sensibilisierung in Bezug auf ihren beleidigenden Charakter herbeizuführen, war untrennbar mit der Reflexion über ihre Vorteile in diesem Zusammenhang verbunden.

2.1 Zur Verantwortung

Mich begleitete bei der Planung der Kunstaktion ein Unbehagen: Würden an der Aktion mitwirkende SCHWARZFAHRER*INNEN angefeindet werden? Würde die Kunstaktion überspitzt enden? Es geht letzten Endes um das allgemeine Hinterfragen von rassistischen Assoziationen im Sprachgebrauch, nicht nur um die Beförderungerschleichung konkret, auch wenn diese als Vorwand dient. Kann ich in diesem Zusammenhang als Künstlerin und als Mensch die Gefährdung anderer Menschen verantworten bzw. Teilnehmende vor der Gefahr bewahren? Wie sollte ich das anstellen? Und wenn einer*einem der SCHWARZFAHRER*INNEN etwas zustößt?

Selbst wenn jemand bei der Aktion ‚nur‘ beschimpft oder bespuckt worden wäre, würde ich es mir nicht verzeihen. Es geht gerade in meinem Projekt um die lange Wirkung kleiner und unsichtbarer Diskriminierungen im Alltag, die oft durch einen Sprachgebrauch, an den wir unüberlegt gewöhnt sind, zustande kommen. Es geht um kleine und unsichtbare Diskriminierungen im Alltag, die aber großen Schaden anrichten und eine tiefgreifende gesellschaftliche Schieflage von Unter- und Überlegenheit, Macht- und Herrschaftsverhältnissen zum Ausdruck bringen.

Der latente Humor der Kunstaktion, mit dem jedoch ernsthaft alltäglicher Rassismus hinterfragt wird, könnte durch die geplante Dimension untergehen und aggressive Reaktionen herbeiführen, die sich dann nicht an mich als Initiatorin richten würden, sondern an die von mir, wohlgermerkt einer weiß gelesenen Frau oder einer *white passing* Lateinamerikanerin, die das Privileg genießt, noch nie Opfer eines solchen Rassismus gewesen zu sein, beauftragten SCHWARZFAHRER*INNEN. Aggressive Reaktionen oder Angriffe sind während der früheren Kunstaktion SCHWARZARBEITER nie vorgekommen, doch der Rahmen und die Dimension waren in diesem Projekt überschaubarer und Sebastião führte nur Gespräche mit ein paar wenigen, neugierigen und freundlichen Suppengenießer*innen.

Anfangs dachte ich, die Frage nach meiner Position innerhalb des Projektes würde sich relativieren, indem ich selbst Teil der Aktion bin. Und es war mir auch wichtig, während der Durchführung dabei zu sein. Doch ich bin selber nicht Schwarz und das Bild einer weiß gelesenen/*white passing* Frau, die während der Nutzung öffentlicher Verkehrsmittel ein mit dem Wort SCHWARZFAHRER*IN bedrucktes T-Shirt trägt, erzeugt völlig andere Assoziationen als das Bild eines*iner Schwarzen Träger*in eines solchen T-Shirts. Ich habe zwar Situationen erlebt, in denen ich beispielsweise als ÖPNV-Nutzerin als erste nach meinem Fahrausweis gefragt und mir das Gefühl vermittelt wurde, unter Verdacht der Beförderungerschleichung zu stehen. Es waren aber immer Situationen, in denen ich mit jemandem zusammen fuhr und mich in meiner Muttersprache unterhielt, so dass mein ‚Fremdsein‘ durch die gesprochene ‚Fremd‘-Sprache ‚sichtbar‘ wurde – und

nicht durch die Hautfarbe. Wenn ich nicht spreche, ist mein ‚Fremdsein‘ unsichtbar.⁵ Anders als BIPOC Menschen habe ich unter vielen anderen das Privileg, nicht automatisch als ‚fremd‘ betrachtet zu werden und kann in der Öffentlichkeit anonym bleiben.⁶

Auch war es mir wichtig, die Gefährdung der Mitwirkenden SCHWARZFAHRER*INNEN durch die Präsenz eines Fotoapparats zu dämpfen, denn, wie ich bereits bei der Durchführung anderer Kunstaktionen erleben durfte, weist die Präsenz einer Kamera darauf hin, dass es sich beim Geschehen um eine Inszenierung handelt. Die Kamera trägt auf diese Art und Weise dazu bei, dass Außenstehende die Kunstaktion eben als Vorführung wahrnehmen und die darin enthaltene Provokation zwar erkennen, diese jedoch als Inszenierung relativieren und sich nicht direkt angesprochen fühlen, reagieren zu müssen, so dass eine Gefährdung der Mitwirkenden unwahrscheinlich bleibt.

Diese zwei Maßnahmen, d.h. meine eigene Beteiligung und die Präsenz eines Fotoapparats, waren für eine Kunstaktion mit hundert beauftragten BIPOC-Mitwirkenden nicht genug. Die Planung bereitete mir zugleich Vorfreude und Bauchschmerzen. Angesichts der Tatsache, dass ich *weiß* gelesen werde, habe ich ratend das Gespräch mit einigen BIPOC Personen gesucht – mich interessierte ihre Perspektive auf das Vorhaben. Da ich einen Förderantrag in Wien bei ‚Kunst im öffentlichen Raum (KÖR)‘ zur Finanzierung meines Vorhabens stellen wollte, wendete ich mich zuerst an mögliche Unterstützer*innen in dieser Stadt. Relativ schnell hatte ich eine Kooperationszusage von Radio Afrika TV – Organisation für Integration und Entwicklung durch Medienarbeit (RATV). Mir war es wichtig zu erfahren, ob BIPOC die Kunstaktion unterstützen und bei ihr mitwirken könnten oder ob sie sich von ihr beleidigt fühlten und ob die Bekanntmachung und T-Shirt-Träger*innen-Suche in Kooperation mit einer Organisation der afrikanischen Diaspora erfolgen könnte. Alexis Nshimiyimana Neuberg, Journalist, Gründer, Direktor und CEO von Radio Afrika in Wien, lachte laut nach meiner Beschreibung und zeigte Begeisterung für den latenten Humor der Kunstaktion. Ziel von Radio Afrika ist es, die afrikanische Diaspora in Österreich zu unterstützen, gegen Rassismus anzugehen und umfassende Informationen über den afrikanischen Kontinent zu liefern. Er erklärte sich bereit, über den Verein

5 Zur Sichtbarkeit oder ‚Unsichtbarkeit‘ des ‚Fremdseins‘ siehe meine Teilnahme am Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES, Seite 288.

6 Noah Sow hat eine Liste der Privilegien erstellt, die mit gleichzeitigem *Weiß*- und Deutschsein automatisch verbunden sind. Ich bin zwar nicht in Deutschland geboren und kann von einigen Diskriminierungserfahrungen berichten, die entweder auf das durch meine Muttersprache sichtbar werdende Nicht-Deutschsein oder auf meinen an jeder Grenzkontrolle auffälligen kolumbianischen Reisepass zurückzuführen sind, genieße jedoch die Privilegien des Weißseins auf Sows Liste und reflektiere sie u.a. durch meine künstlerische Arbeit. Vgl. (Sow 2008, 42–43) und (Sow 2011a).

mitwirkende SCHWARZFAHRER*IN zu suchen und die Kunstaktion durch seine gesamte Medienpräsenz zu unterstützen. Für meinen Antrag schrieb er im *letter of intent*:

„Die Kunstaktion von María Linares, 100 Schwarze Männer mit T-Shirts mit dem Aufdruck ‚Schwarzfahrer‘ auszustatten und diese vier Stunden lang die öffentlichen Verkehrsmittel benutzen zu lassen, hat uns sofort begeistert. Die ‚Schwarzfahrer‘ werden Postkarten verteilen mit dem Aufruf, sich an einer Umfrage zu beteiligen und sich auf die Suche nach einem neuen, nicht rassistischen Wort für das Wort ‚Schwarzfahrer‘ zu begeben. Auf der Internetadresse, die auf der Postkarte angegeben ist, kann man neue Wörter einreichen und/oder für bestehende Wörter abstimmen. Mit einer gehörigen Portion Humor soll dem latenten Rassismus, der in öffentlichen Verkehrsmitteln oft zum Ausdruck kommt, entgegengewirkt und das Bewusstsein für diskriminierende Ausdrücke geschärft werden. Dies entspricht unserem Bestreben, Rassismus in der Gesellschaft aufzuzeigen und dagegen anzukämpfen. Daher organisieren und unterstützen wir gerne Projekte und Aktionen, die gegen Vorurteile aller Art ankämpfen und diese entschärfen.“

Eine weitere Unterstützung bekam ich von ZARA – Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit, eine Organisation, die zur Förderung von Zivilcourage und einer rassismusfreien Gesellschaft sowie zur Bekämpfung aller Formen von Rassismus in Österreich gegründet wurde. Mit einem *letter of support* befürwortet ZARA meinen Antrag bei KÖR. Dort ist u.a. zu lesen:

„Über die humorvolle Plattitüde hinaus, Schwarze Männer als Schwarzfahrer zu bezeichnen, schafft es María Linares mit der geplanten Aktion zur Reflexion über den alltäglichen diskriminierenden Sprachgebrauch sowie über un-/bewusste Vorurteile einzuladen. Die Gratwanderung zwischen Identifikation und Distanzierung funktioniert sowohl für die ‚Klischee‘-Träger als auch für das Publikum. In unserer Beratungsstelle für Opfer und ZeugInnen von Rassismus gelangen jährlich viele Meldungen über rassistische Beschimpfungen und Bedrohungen in der Straßenbahn, im Bus oder in den U-Bahn-Linien ein. Rassistische Diskriminierungen und Vorurteile kommen in öffentlichen Verkehrsmitteln in den unterschiedlichsten Formen zum Ausdruck – die Palette reicht von rassistischen Beschmierungen bis hin zu Gewaltausbrüchen. Das Kunstprojekt ‚Schwarzfahrer‘ von María Linares hinterfragt mit einem konstruktiv ausgerichteten Beitrag diese sozialen und politischen Umstände unserer heutigen, leider immer noch nicht rassismusfreien Gesellschaft und trägt zur Bewusstseinschärfung bei.“

Der Förderantrag bei KÖR in Wien wurde dennoch abgelehnt. Zwei historische Gegebenheiten spielten möglicherweise dabei eine Rolle: 1. Die sogenannte Europäische ‚Flüchtlingskrise‘ von 2015/2016, die als Auslöser eines gesellschaft-

lichen Rechtsrucks gilt und in vielen Stellen eine Art Angst vor dem Thema Rassismus den Boden bereitete, und 2. Die Wiener ÖPNV-Politik der Verbilligung, die schon seit 2012 mit der Umsetzung der 365-Euro-Jahreskarte für eine beachtliche Senkung der Beförderungerschleichung sorgte. Aber unabhängig von diesen historischen Hintergründen sorgte vor allem auch die Skepsis, dass ich als *weiße* ‚Auftraggeberin‘ die mitwirkenden SCHWARZFAHRER*INNEN missbrauchen könnte und sie einer Gefahr aussetzen würde, endgültig dafür, dass der Antrag abgelehnt wurde. Eine Skepsis, die mich selbst stetig beunruhigte und für die ich zu diesem Zeitpunkt noch keine überzeugende Lösung hatte. Nach der Absage in Wien musste ich mich dementsprechend diesem Unbehagen intensiver widmen und weitere Gespräche in Berlin mit in dem Bereich arbeitenden und erfahrenen BIPOC suchen.

Das erste Gespräch in Berlin führte ich am 9. März 2018 mit Biplab Basu, Historiker, Mitbegründer der Kampagne für Opfer rassistischer Polizeigewalt (KOP) und Mitarbeiter der Beratungsstelle ReachOut – Opferberatung und Bildung gegen Rechtsextremismus, Rassismus und Antisemitismus, die dem Erzähler des bereits zitierten Videoclips von RE-ENACTING OFFENCES Unterstützung nach der polizeilichen Festnahme in einer Berliner U-Bahn-Station mit einem Diebstahlvorwurf leistete. Auch Basu bot seinen Support für weitere Förderanträge zur Finanzierung meines Kunstprojektes in Berlin an, äußerte jedoch zeitgleich seine Skepsis, dass eine Finanzierung je gelingen würde und zitierte dabei sowohl Ambalavaner Sivanandan⁷ („We carry our passports in our faces“) als auch Eduardo Galeanos⁸ Aussage, die ausschlaggebende Stimme sei die Stimme des *weißen* Mannes. „Wir leben nicht in einem Vakuum“ – fügte er hinzu. Eine Äußerung, mit der er an Foucault erinnerte. Das Tragen eines T-Shirts mit der Aufschrift SCHWARZFAHRER*IN fördere nicht nur die Reflexion unseres Sprachgebrauchs, so Basu, es zwingt ebenfalls dazu, Stellung zu nehmen, denn letzten Endes gehe es nicht nur darum, das Wort an sich zu ändern – es sei unsere Einstellung, die geändert werden müsse. Und das mache uns Angst.

Am 9. April 2018 führte ich ein Gespräch mit Tahir Della, Referent für Anti-Rassismus und Dekolonisierung, Mitglied im Bundesvorstand und Sprecher der Initiative ‚Schwarze Menschen in Deutschland (ISD) e.V.‘. Dass und wie durch Sprache Rassismus fortgesetzt wird und wie wichtig es ist, dem entgegenzuwirken, ist für die Initiative ein bekanntes Thema, denn sie setzt sich u.a. für die Um-

7 Ambalavaner Sivanandan (1923 - 2018), srilankischer und britischer Aktivist und Schriftsteller, von 1973 bis 2013 Direktor des Institute of Race Relations.

8 Eduardo Galeano (1940 - 2015), uruguayischer Journalist und Schriftsteller. Sein bekanntestes Buch *Die offenen Adern Lateinamerikas* setzt sich mit der Geschichte Lateinamerikas, insbesondere den Kolonialherrschaften, auseinander.

benennung von Straßen ein, die nach Wegbereitern und Verfechtern von rassistischen Ideologien, Versklavung und Kolonialismus oder Ereignissen, die damit im Zusammenhang stehen, benannt sind. „Rassismus sichtbar zu machen bzw. ‚wie Rassismus aus Wörtern spricht‘ – um das Buch von Nadja Ofuately-Alazard zu zitieren“, sei Teil seiner Arbeit, so Tahir Della. Er findet es nicht problematisch, dass eine weiß gelesene Person die SCHWARZFAHRER*INNEN beauftragt. Er beschreibt sich jedoch als ambivalent gegenüber solchen Vorhaben, zum einen, weil es klar sei, dass problematische Begriffe thematisiert und dekonstruiert werden sollen, es jedoch schwer sei, sich als Schwarze Person zur Reproduktion von Stigmatisierungen zu positionieren. In den USA gebe es einige Beispiele von problematischen Begriffen, die neu besetzt und anders ausgelegt werden – das gebe es im deutschen Kontext in dieser Form nicht. Zum anderen, weil es sich im Voraus nicht feststellen lasse, ob das Ziel der Bewusstseins-schärfung oder Sensibilisierung einer solchen Kunstaktion in der Gesellschaft funktioniere.

Eine deutliche Kritik am Vorhaben, nicht nur bezüglich der Reproduktion von Stigmatisierungen durch BIPOC, sondern insbesondere in Bezug auf meine Rolle als Initiatorin, bekam ich von Senami Zodehougan, eine psychologische Beratungskraft zu Gewalt- und Mehrfachdiskriminierungserfahrungen bei Les-Migras und bei iPäd – Initiative Intersektionale Pädagogik. Ich traf Senami Zodehougan am 3. Juni 2019. Zodehougan begrüßte es generell, dass der Begriff ‚Schwarzfahrer*in‘ hinterfragt und evtl. nicht mehr benutzt wird, äußerte sich jedoch sehr skeptisch darüber, dass es funktioniert, Stereotypen durch Kunstaktionen zu verändern, die diese reproduzieren. Wenn der Anspruch bestehe, solche Begrifflichkeiten zu verändern und ein Umdenken anzuregen, fände Zodehougan es sinnvoller, sich an positiven Bildern zu orientieren, beispielsweise nach dem Motto: „Ich bin Schwarz und ich fahre in Besitz eines Fahrscheins.“ Zodehougan würde definitiv nicht bei einer solchen Aktion mitmachen – die Mittel für das Ziel seien bei der geplanten Aktion fraglich. Zodehougan betonte dabei, nicht für alle Schwarze Menschen sprechen zu wollen – es sei möglich, dass einige Schwarze Menschen sich bereit erklären würden, an der Kunstaktion teilzunehmen.

„Ich kann nur für mich sprechen und ich weiß, dass ich so was nicht machen würde, weil ich jeden Tag Gewalt ausgesetzt bin, weil ich Schwarz bin und ich habe kein Bock, mich für ein Kunstprojekt... ich bin kein Objekt, das man anziehen kann und dann in die U-Bahn schickt, um was zu verändern. Rassismus ist eine Sache, die mit weißen Menschen zu tun hat. Ich sollte nicht da stehen und ich finde auch, dass nicht eine Schwarze Person da stehen sollte, um so eine Performance zu machen. Nein. Selbst, wenn die Aktion eine Wirksamkeit haben könnte, bleibt die Frage: Auf wessen Kosten? Ich stelle es mir nicht als eine empowernde Erfahrung vor. Das macht was mit den Leuten.“

Inwieweit ist die Provokation konstruktiv? – fragte Zodehougan.

Hundert Schwarze Menschen in öffentliche Verkehrsmittel zu stecken, sei nicht safe. Zodehogan fehlte die Schwarze Perspektive in dem Vorhaben. Es wäre ganz anders, wenn ich dafür mit einer Schwarzen Person kooperieren und das Projekt mit dieser gemeinsam steuern würde. Welche ist denn meine Motivation als weiß gelesene Frau, eine solche Kunstaktion für Schwarze Menschen zu machen? – fragte Zodehogan weiter. Ich kann zwar Diskriminierungserfahrungen durchgemacht haben, allein deswegen, weil ich als eine aus dem globalen Süden stammende Person im globalen Norden lebe oder weil ich eine Frau bin, dies alles sei jedoch niemals mit Schwarzsein oder BIPOC-Sein vergleichbar.

Eine ähnlich ablehnende Stellungnahme wird in der für das Projekt geschaffenen Online-Datenbank festgehalten, in der Vorschläge für ein nicht-rassistisches Wort für Beförderungerschleicher und deren Zustimmung durch *likes* gesammelt werden. Die Beteiligung an der Datenbank ist generell sehr gering. Am 26. April 2021 verzeichnete sie lediglich fünf Vorschläge und sieben *likes*: 1. BESler* als Abkürzung von Beförderungerschleicher* mit einem *like*, 2. FFF: For Free Fahrende mit zwei *likes*, 3. gratis fahrer mit vier *likes*, 4. Rotfahrer nach einem Verständnis der Farbe Rot als Warnfarbe und Weißfahrer als Umdrehung der Beziehung. Die letzten beiden Vorschläge erhielten kein Anzeichen von Zustimmung durch *likes*. Die eingetragene Begründung des Vorschlags „FFF für For Free Fahrende“ wird mit der Aussage ergänzt: „für mich sind rassistische Worte verletzende Worte. Wenn ich sie also abschaffen möchte, dann wiederhole ich sie nicht und verletze damit wieder! Also BITTE: ändere den Titel deiner *weißen* Campagne!“

Judith Butler erinnert an John L. Austins Unterscheidung der performativen Sprechakte in illokutionäre und perlokutionäre. Bei illokutionären Sprechakten wird das Gesagte durch den Sprechakt selbst zu einer Tat – der Sprechakt *ist* die Tat, d.h. indem ich etwas sage, wird das, was ich sage, eine Tat. Beispiele dafür sind die Sprechakte von Richter*innen oder Vertreter*innen des Gesetzes: Wenn eine Richterin den Satz „Hiermit verurteile ich Sie zu 18 Monaten Gefängnis“ ausspricht, führt sie performativ das aus, was sie sagt. Besonders interessant sind Butlers Analysen illokutionärer Sprechakte, die eine Geschlechtsidentität oder ‚Rassen‘-Zugehörigkeit zuweisen, wie die Aussage eines Arztes „Es ist ein Mädchen“ – durch ihre Macht erzeugt die Aussage eine Anketzung von Wiederholungen, die die fortlaufende Zuordnung zu einer Geschlechtsidentität in Gang setzen. Bei Rassifizierungsprozessen sei es ähnlich. Perlokutionäre Sprechakte dagegen produzieren bestimmte Effekte oder Wirkungen, die nicht dem Sprechakt selbst identisch sind, sondern sich als Folge des Sprechakts ereignen. Vorausgesetzt werde in beiden Fällen, dass unsere soziale Existenz von der Benennung durch Andere möglich wird – dass das Erhalten eines Namens, einer Benennung, uns als Subjekte in der Gesellschaft konstituiert. Einen Namen zu erhalten gehöre zu den Bedingungen, durch die wir uns als Subjekte sprachlich etablieren – biete die Möglichkeit der sozialen Existenz. Die Benennung verleihe uns Singularität und

versetze uns in einen sozialen Raum und eine soziale Zeit, so Butler. Und das, was uns ausmache und ein Leben in der Gesellschaft ermögliche, die Bezeichnung, hänge vom Anderen ab, so dass das Benennen ebenfalls einen intersubjektiven Kontext voraussetze. Wir gehen davon aus, dass wer benenne, bereits einen Namen habe. Darin, dass durch die Benennung die sprachliche Existenz eröffnet werde, bestehe die Macht der Benennung (Butler 1998, 10-16).

Achille Mbembe spricht von dem konkreten Beispiel der Dialektik zwischen dem mit dem N-Wort bezeichneten Subjekt und seinem ‚Herrn‘. Die N-Bezeichnung stehe im Zusammenhang mit einer Unterwerfungsbezeichnung, einem Unterjochungsverhältnis. Das mit dem N-Wort bezeichnete Subjekt existiert nur in der Beziehung zu einem ‚Herrn‘, der wiederum in Besitz des mit dem N-Wort bezeichneten Subjekts sei. Der ‚Herr‘ verleihe dem mit dem N-Wort bezeichneten Subjekt die durch das N-Wort ausgesprochene Form der Existenz – eine Existenz, die nur durch die Zerstörung der früheren Form des mit dem N-Wort bezeichneten Subjekts erst möglich sein könne. „Außerhalb dieser Dialektik des Besitzens, des Gehörens und der Formung gibt es kein N* [mit dem N-Wort bezeichnetes Subjekt] als solche[s].“⁹ (Mbembe 2017, 280)

Können Parallelitäten zwischen dem Begriff SCHWARZFAHRER*IN und dem N-Wort hergestellt werden? Nach Mbembes Beschreibung ist die Existenz des mit dem N-Wort bezeichneten Subjekts erst durch die mit dem N-Wort erfolgte Benennung überhaupt gegeben. Der Begriff des Beförderungerschleichers entspricht im Prinzip keinem performativen Sprechakt, könnte spontan versichert werden. Aber wir können nicht ignorieren, dass – wie in der zitierten Erfahrung einer Schwarzen Person bei der Nutzung öffentlicher Verkehrsmittel festgehalten, der unbegründet die Fälschung eines Fahrausweises vorgeworfen wird – BIPOC eine tatsächliche Zuschreibung der Beförderungerschleichung erfahren und u.a. in Fahrausweiskontrollen Diskriminierung oder *racial profiling*¹⁰ ausgesetzt werden und dabei die rassistische, umgangssprachliche Version ‚Schwarzfahrer*in‘ eine zentrale Rolle spielt.

9 Die Veränderung des ursprünglichen Begriffs in [mit dem N-Wort bezeichnetes Subjekt] ist von mir. In Achille Mbembes Übersetzung ins Deutsche wird das N-Wort ausgeschrieben benutzt.

10 Mohamed Wa Baile, Serena O. Dankwa, Tarek Naguib, Patricia Purtschert und Sarah Schillinger sprechen in ihrer Einleitung zu *Racial Profiling: Struktureller Rassismus und antirassistischer Widerstand von racial profiling* als eine der sichtbarsten Formen von strukturell rassistischer Gewalt, die von einem großen Teil der Gesellschaft nicht als Rassismus (an)erkannt werde. Dabei seien Polizeikontrollen eine zentrale Praxis, um gesellschaftliche Unterschiede herzustellen und Räume zu segregieren, weil sie auf durch den Staat legitimierte Kriterien der ‚Andersheit‘ basieren, die ‚Andere‘/ ‚Fremde‘ dem Verdacht der Kriminalität oder Illegalität aussetzen. Durch *racial profiling* werde Rassifizierung konstruiert und normalisiert, so dass das Phänomen nicht als ein isoliertes, „sondern als Ausdruck eines gewaltförmigen, strukturellen Rassismus, der die Gesellschaft prägt, in der wir leben“, von ihnen erachtet werde (Baile u. a. 2019, 9–10).

Schwarze Menschen werden mit einer Bezeichnung wie ‚Schwarzfahrer*in‘ zu dem gemacht, was der Begriff bezeichnet – als Vorurteil. Erkundigen wir uns nach den Gefühlen, die BIPOC bei der Zuschreibung, die mit dem Begriff zusammenhängt, empfinden, finden wir Empörung, Kränkung, Verwunderung, Verletzung...

Die Frage ist, so Butler, ob die Macht der Sprache, uns zu verletzen, aus ihrer Macht der Anrufung/Macht der Benennung folgt, was in Mbembes Dialektik zwischen dem mit dem N-Wort bezeichneten Subjekt und seinem ‚Herrn‘ veranschaulicht wird. Aber nicht nur Benennungen/Anrufungen können verletzen, setzt Butler fort: Jedes Wort könne uns verletzen, je nach dem, wie es verwendet werde. Dies erkläre jedoch nicht, warum bestimmte Worte so verletzen, wie sie es tun oder warum es schwieriger sei, einige Worte leichter als andere von ihrer Macht zu verletzen abzulösen. Hierzu kommen sowohl der Kontext als auch die Intention des Sprechenden. Die Verletzung als Wirkung oder produzierter Effekt eines Sprechakts müsse nicht vollzogen werden, seine Wirkung ist nicht eine unabdingbare Konsequenz, so dass die Erforschung des Sprechakts keinen Maßstab liefern könne, um die durch das Sprechen hervorgerufenen Verletzungen zu beurteilen. Für Butler eröffne gerade diese Kluft zwischen dem Sprechakt und seinen (künftigen/potenziellen) Effekten die Möglichkeit eines Gegen-Sprechens und damit auch die Möglichkeit einer Theorie der sprachlichen Handlungsmacht, in der von ihrer Macht zu verletzen abgelöste Wörter als ‚affirmativ‘ (im Sinne der Eröffnung der Möglichkeit einer Handlungsmacht) wiederholt, rekontextualisiert und resignifiziert werden können (Butler 1998, 30-31).

Ich bin in dem Gespräch mit Senami Zodehougan und in weiteren Gesprächen über das geplante Projekt sowohl auf Ablehnung und Abscheu als auch auf Begeisterung und Gelächter gestoßen und beides sowohl bei Menschen der betroffenen Gruppen, d.h. BIPOC, als auch bei *Weiß*en. Mir ist durch diese Gespräche klar geworden, dass die Aktion nur mit Menschen stattfinden kann, die nicht einfach als Auftragnehmer*innen aufgrund einer Aufwandsentschädigung mitmachen, sondern die aus eigener Überzeugung dabei sind, ihre Implikationen und Risiken begreifen und mit mir Gründe teilen, den diskriminierenden Charakter alltäglicher Ausdrucksformen, wie der Begriff ‚Schwarzfahrer*in‘, zu hinterfragen. Denn nur dann, in dem Moment, in dem die Person, die durch das Wort verletzt werden soll, es bewusst und selbstermächtigt in die Hand nimmt und dieses Wort auf T-Shirts aus eigenem Willen trägt, sind Rekontextualisierung und Resignifizierung möglich. Auch ein Verständnis für den Humor der Aktion und Spaß an der Teilnahme spielten eine gewichtige Rolle.

Die Kunstaktion SCHWARZFAHRER*IN konnte nur dann durchgeführt werden, als ich die Frage der Verantwortung nicht mehr für mich alleine stellte, die durch die Anzahl der T-Shirt-Träger*innen bestimmte Dimension der Aktion auf eine überschaubare Gruppe reduzierte und die zwar gut gemeinte Idee einer monetären Honorierung, die einerseits Anerkennung zum Ausdruck bringen sollte,

andererseits jedoch die Beweggründe der beteiligten Akteur*innen in Frage stellte, aufgab. Alle mitwirkenden Kooperationspartner*innen zeigten Enthusiasmus und erklärten sich zur Teilnahme an der Kunstaktion aus eigener Überzeugung bereit.

An der ersten Durchführung im September 2019 in den öffentlichen Verkehrsmitteln Berlins beteiligten sich: Babatunde Agboola, Unternehmer aus Lagos, Nigeria; Felipe Cardozo, Künstler und Sozialarbeiter aus Bogotá, Kolumbien; Dr. Sead Husic, Fotograf und Publizist, Autor von ‚Gegen die Träume‘, ein Roman über die verlorenen Träume jugoslawischer Migrant*innen der siebziger Jahre; Mnyaka Sururu Mboro, ausgebildeter Lehrer der Wachagga-Community¹¹ und Aktivist aus Tansania, Gründungs- und Vorstandsmitglied des Berlin Postkolonial e.V., und Claudia Zea-Schmidt, Kommunikationswissenschaftlerin aus Bogotá, Kolumbien, und Mitherausgeberin von *Die große Transformation*. Darüber hinaus fand die Aktion immer wieder in unterschiedlichen Verkehrsmitteln durch Beiträge von Karoline-Zaida Horstmann, SchauspielerIn, Soziologin und Performance-Künstlerin aus Berlin, und Fernando Niño, Künstler und Kunstlehrer aus Bucaramanga, Kolumbien, statt.

Am 15. Mai 2019 traf ich Karoline-Zaida Horstmann. Ihre Stellungnahme als Schwarze Frau gegenüber der geplanten Kunstaktion war gegensätzlich zu Zodehougans. Horstmann erinnerte an Pepe Danquarts Film *Schwarzfahrer*, 1994 mit einem Oscar für den besten Kurzfilm ausgezeichnet, der zum Ausdruck bringe, dass es innerhalb des ‚Normalen‘ keine Handlungsmöglichkeit gebe, so dass es dem Schwarzen Mann in der Erzählung, in der der tatsächliche ‚Schwarzfahrer‘ weiß sei, keinen Ausweg als das Aufessen des Fahrscheins seiner unfassbar rassistisch beleidigenden Sitznachbarin bleibe. Genauso absurd sei für sie die geplante Kunstaktion: Dass BIPOC öffentliche Verkehrsmittel nutzen und dabei ein mit dem Wort SCHWARZFAHRER*IN bedrucktes T-Shirt tragen, entspreche diesem Absurdum der Handlungsunmöglichkeit innerhalb des ‚Normalen‘. Horstmann stört nicht, dass ich als Initiatorin der Kunstaktion weiß gelesen werde.¹² Außerdem sei Weiß- oder Schwarzsein nicht nur ein soziales Konstrukt,

11 Die Chagga (auch Mchagga in Einzahl und Wachagga in der Mehrzahl) sind afrikanische Völker, die am Fuß des Kilimandscharo leben.

12 Sich daran zu stören, dass eine weiß gelesene Person die Kunstaktion SCHWARZFAHRER*IN initiiert, kann auf verschiedene Hintergründe hinweisen. Zum einen steht die Frage nach der eigenen Position innerhalb des Kunstprojektes und der Berücksichtigung von Diskriminierungs-betroffenen in der Auseinandersetzung bzw. die Gefahr einer Instrumentalisierung, die ernstgenommen werden soll. Karoline-Zaida Horstmann zitierte in diesem Zusammenhang den auf Englisch bekannten Slogan „Nothing About Us Without Us!“. Es kann aber auch Ausdruck einer identitären und opferzentrierten Ideologie des Antirassismus sein, so wie sie u.a. Caroline Fourest in *Generation beleidigt. Von der Sprachpolizei zur Gedankenpolizei. Über den wachsenden Einfluss linker Identitärer. Eine Kritik.* beschreibt: eine identitäre Ideologie des Antirassismus, die beispielsweise Weißes das Sprechen über Rassismus verbietet und so Menschen aufgrund ihrer

sondern auch und vor allem ein relationales. Sie ergänzt: „weiße Leute suchen nach Lösungen für Probleme, die sie geschaffen haben“. Am liebsten würde sie das T-Shirt im Alleingang außerhalb einer gemeinsamen Kunstaktion und im Alltag tragen. Sie würde sich dadurch „empowert fühlen“ – sagt sie und vergleicht das Vorhaben mit den Momenten, in denen sie mit einer Afro-Frisur in der Öffentlichkeit erscheint. „Wenn ich nicht provozieren will, ziehe ich es nicht an“, so Horstmann.

Im Gespräch erzählt sie von ihren Vorbildern, von May Ayims *Grenzenlos und unverschämt*, von *Blues in schwarz weiss* und weiteren Gedichten sowie vom südafrikanischen Kabarettisten und Moderator Trevor Noah. Horstmann reduziert die Fragestellung nicht darauf, ob Sprache Gesinnung verändern kann, denn sie beobachtet, dass Sprache oft in unserer Gesellschaft „wie ein Pflaster“ genutzt werde. Für viele sei eine politisch korrekte Ausdrucksform wichtig, das Bewusstsein über den mit nicht politisch korrekten Ausdrucksformen einhergehenden Rassismus und die Verletzungen, die damit zusammenhängen, jedoch nicht wirklich vorhanden. Ihre Frage lautet viel mehr, wie sich die Gesellschaft umfassend verändern ließe – Sprache könne nicht das Einzige sein, auch wenn ihr Beitrag konstruktiv erfolge. Eine Alternative, um den *Empowerment*-Ansatz der Kunstaktion zu erweitern, überlegt sie, wäre, dass die Karte mit dem Aufruf, neue Wörter für Beförderungerscheleicher anstatt ‚Schwarzfahrer*in‘ vorzuschlagen, nur an BI-PoC verteilt werde und die neuen Vorschläge dadurch nicht von *weißen* Menschen kommen, die es gewöhnt sind, ‚Andere‘ zu benennen, sondern von denjenigen, die durch solche Begriffe diskriminiert und verletzt werden.

2.2 Exkurs: Zur Frage nach dem Beteiligungsgrad in der Kunst¹³

Es sind mehr als hundert Jahren vergangen, seitdem ein Flaschentrockner zur Kunst deklariert wurde. Seitdem steht die Legitimation der Kunst jedes Mal von Neuem auf dem Spiel. Eine mögliche Antwort auf die Frage, was sich damals so radikal in der Kunst veränderte, lieferte Marcel Duchamp selbst mit seinem Vor-

Hautfarbe (in diesem Fall *Weiß*) ausschließt. Antirassismuarbeit kann und muss von jeder Person in unserer Gesellschaft geleistet werden, weil es in unser aller Verantwortung liegt, Gleichheit für alle Menschen, unabhängig von äußerlichen Eigenschaften oder welche auch immer, zu erlangen. „Denn die Identitären sind nicht die neuen Antirassisten, sondern vielmehr die neuen Rassisten“ – so Fourest (Fourest 2020, 92).

¹³ Teile dieses Abschnitts habe ich in leicht veränderter Form unter dem Titel „Kunst Macht Partizipation“ als Artikel für den Katalog „Bezeichnung“ von Stephan Kurr und Silke Riechert zu ihrem partizipativen Kunst am Bau-Projekt an der Clay-Schule in Berlin-Neukölln veröffentlicht (Linares 2024d, 149-153).

trag »Der kreative Akt«, den er 1957 im Rahmen eines Symposiums an der American Federation of the Arts in Houston, Texas¹⁴, hielt.

An Symposien hat sich Duchamp nur zweimal beteiligt: 1949 an dem Western Round Table on Modern Art in San Francisco, Kalifornien¹⁵, und 1957 in Houston. In San Francisco traten überwiegend Kunsthistoriker auf, aber auch Kunstschaffende aus Musik, Architektur und Kunst.¹⁶ Dort stellte Marcel Duchamp einige seiner Ideen zum Kunstbegriff vor, beispielweise die Idee eines ästhetischen Echos. An den 1949 vorgestellten Ideen knüpfte er mit dem Vortrag von 1957 in Houston an. Duchamp geht es in dem Vortrag um das Kreative im Sinne eines schöpferischen Prozesses. Er geht davon aus, dass es im kreativen Akt immer zwei Pole gibt: Auf der einen Seite den/die Künstler*in und auf der anderen Seite den*die Betrachter*in. Zusammen mit Betrachter*innen ist aber auch die Nachwelt zu denken – die im Grunde genommen das letzte Verdikt über das Kunstwerk spricht. Diese zwei Pole (der*die Künstler*in und der*die Betrachter*in/die Nachwelt) sind beide gleichwertig an dem kreativen Prozess, an dem kreativen Akt, beteiligt. Der kreative Akt entsteht also aus dem Dialog bzw. aus der Interaktion der beiden Pole in ihrer Beziehung (Duchamp 1957, 239-240).

Es stellt sich die Frage, was die gleichwertige Beteiligung beider Pole für die Kunst bzw. für die Legitimation künstlerischer Verfahren bedeutet. Julian Jason Haladyn, Professor am Ontario College of Art & Design in Kanada, formuliert es so:

*„Wenn Duchamp suggeriert, dass Künstler*innen aktiv von dem Beitrag der Betrachter*innen¹⁷ abhängig sind, um das Werk zu vollenden, dann stellt er damit die Autorität des*der Künstler*in über die Kunst bzw. über das Kunstwerk in Frage und dementsprechend den modernen Kunstbegriff, der auf die Idee eines Geniekünstlers ausgerichtet ist.“¹⁸ (Haladyn 2015, o.S.)*

14 American Federation of Arts 48th Annual Convention, Houston, Texas, 3.-6. April 1957.

15 Western Round Table on Modern Art, San Francisco, Kalifornien, 8.-10. April 1949.

16 Teilgenommen haben: Der Philosoph George Boas (Moderator), der Anthropologe Gregory Bateson, der Literaturkritiker Kenneth Burke, der Musik- und Kunstkritiker Alfred Frankenstein, der Kunsthistoriker Robert Goldwater, der Komponist und Dirigent Darius Milhaud, der Kunsthistoriker Andrew C. Richie, der Komponist Arnold Schoenberg, der Architekt Frank Lloyd Wright und die Künstler Mark Tobey und Marcel Duchamp (Ford 2008, o.S.).

17 Die gendergerechte Form (*) ist in Haladyns englischem Originaltext nicht vorhanden. Ich habe sie jedoch hier sowie bei weiteren Übersetzungen hinzugefügt.

18 Der Originaltext auf Englisch lautet: „By suggesting that artists actively depend on the contributions of viewers in order for their work to be completed, Duchamp directly challenges the authority of artists over their art – and, by extension, the modern conception of art based upon this vision of the ‘genius’ artist.“ (Haladyn 2015, o.S.).

Gerade diese gleichwertige Beteiligung von Künstler*innen und Betrachter*innen/Nachwelt macht die Bedeutsamkeit der Duchamp'schen Überlegungen zum künstlerischen/schöpferischen Prozess aus und markiert eine Wende in der Kunstwelt, die den Mythos von Künstler*innen als Genies auslöscht.

Und wie sieht es aus, wenn Betrachter*innen/Nachwelt oder spezifische Personengruppen außer dem*der Künstler*in sich vom Anfang an an der Entstehung der Kunst beteiligen? Uwe Lewitzky erinnert daran, dass es in der Kunst seit den 1970er Jahren einen Paradigmenwechsel gibt: das Aufstellen autonomer Skulpturen im öffentlichen Raum, ohne jegliche Vermittlung, wird durch die Entstehung ortsspezifischer und partizipatorischer Kunstansätze ersetzt (Lewitzky 2005, 81-82). Aber immer wieder kommt es zum Versuch einer Bewertung der Kunst nach ihrem partizipatorischen Ansatz bzw. zu Fragestellungen nach ‚guter‘ oder ‚schlechter Partizipation‘. Was ist genau damit gemeint und warum stellt sich überhaupt die Frage?

Die in New York geborene Stadtplanerin und Aktivistin Sherry Arnstein schrieb 1969 den Artikel „Ladder of Citizen Participation“, in dem sie zum Ausdruck bringt, dass Bürger*innen-Beteiligung Bürger*innen-Macht bedeuten sollte, aber dass die damit verknüpfte Umverteilung von Macht angesichts der unterschiedlichen Auffassungen von Partizipation und ihres Missbrauchs insbesondere durch die Machtinhaber*innen zu kurz kommen kann. Daraufhin differenziert sie Formen von Partizipation in acht Stufen, nicht ohne den Hinweis darauf, dass diese Einordnung auch anders hätte ausfallen können und dass einige Unterscheidungsmerkmale sich überschneiden könnten (Arnstein 1969, 216-224).

*„Zum Beispiel könnte die Beschäftigung von Menschen aus den Communities¹⁹ in einem Programm oder im Planungspersonal auf jeder der acht Stufen vorkommen und sowohl ein legitimes als auch ein illegitimes Merkmal der Bürger*innen-Beteiligung darstellen. Je nach ihren Motiven können Machthaber*innen Menschen aus den Communities einstellen, um sie zu kooptieren, um sie zu beschwichtigen oder um die besonderen Fähigkeiten und Einsichten der Menschen aus den Communities zu nutzen. Einige Bürgermeister*innen rühmen sich sogar privat mit ihrer Strategie, militante Schwarze²⁰*

19 Ich habe es mir erlaubt, den Begriff ‚have-nots‘ in ‚Menschen aus den Communities‘ zu übersetzen. Eine direkte Übersetzung (Habenichtse) fällt mir schwer, weil der Begriff auf Deutsch sehr negativ konnotiert ist. In meiner Lektüre Arnsteins verstehe ich, dass Menschen mit wenig Geld und wenig Besitz gemeint sind, eine soziologische Abwertung jedoch nicht intendiert ist.

20 Die Schreibweise Schwarz (großgeschrieben) ist nicht im Originaltext vorhanden – ich habe sie beim Übersetzen des Textes [wohlgemerkt aus dem Jahr 1969] hinzugefügt. Wie bereits erwähnt, ist mit dem großgeschriebenen Wort ‚Schwarz‘ keine spezifische Hautfarbe gemeint, sondern die Selbstbezeichnung von Menschen afrikanischer Herkunft und eine sozio-politische und emanzipatorische Positionierung.

*Führer*innen einzustellen, um sie mundtot zu machen und gleichzeitig ihre Glaubwürdigkeit in der Schwarzen Community zu zerstören.“ (Arnstein 1969, 218)²¹*

Arnsteins acht Stufen der Partizipation, angeordnet von unten nach oben je nach ‚qualitativer‘ Teilhabe an Entscheidungen, sind: Manipulation, Therapie, Information, Konsultation, Beschwichtigung, Partnerschaft, delegierte Macht und Bürger*innen-Kontrolle.²² Für jede Stufe nennt sie Beispiele aus partizipatorischen Sozialprogrammen für Stadterneuerung, Armutsbekämpfung und Städteplanung in der Hoffnung, mit ihrer Typologie der Bürger*innen-Beteiligung, wie sie ihre Analyse nennt, einen aufgeklärten Dialog über Partizipation zu fördern und darauf aufmerksam zu machen, dass Partizipation ohne Machtumverteilung nur einen leeren und frustrierenden Prozess darstellt. Ihre Typologie soll provozieren, ihr ist jedoch klar, dass die Aufteilung in Machthaber*innen und Menschen aus den Communities zwei homogene Gruppen suggeriert, die nicht wirklich homogen sind, und dass ihre Analyse auf einige wichtige Hindernisse auf beiden Seiten für einen gelungenen Ermächtigungsprozess nicht eingeht (Arnstein 1969, 216-217).

Sie beendet ihren Artikel wie folgt:

*„Zu den Argumenten gegen die Bürger*innen-Kontrolle gehören: Sie unterstützt den Separatismus; sie führt zu einer Balkanisierung der öffentlichen Dienste; sie ist kostspieliger und weniger effizient; sie ermöglicht es ‚Betrüger*innen‘ aus Minderheitengruppen, genauso opportunistisch und verächtlich gegenüber den Menschen aus den Communities zu sein wie ihre weißen Vorgänger; sie ist unvereinbar mit Leistungsprinzipien und Professionalität; und ironischerweise kann sie sich als ein neues Micky-Maus-Spiel für die Menschen aus den Communities erweisen, in dem man ihnen zwar die Kontrolle überlässt, aber nicht genügend Geldmittel zur Verfügung stellt, um erfolgreich zu sein. Wir dürfen jedoch nicht die Argumente der verbitterten Befürworter*innen einer gemeinschaftlichen Kontrolle auf die leichte Schulter nehmen – dass alle anderen Versuche, ihrer Viktimisierung ein Ende zu setzen, gescheitert sind!“ (Arnstein 1969, 224)²³*

21 Der Originaltext auf Englisch lautet: „For example, employment of the have-nots in a program or on a planning staff could occur at any of the eight rungs and could represent either legitimate or illegitimate characteristic of citizen participation. Depending on their motives, power-holders can hire poor people to coopt them, to placate them, or to utilize the have-nots’ special skills and insights.(quote) Some mayors, in private, actually boast of their strategy in hiring militant black leaders to muzzle them while destroying their credibility in the black community.“ (Arnstein 1969, 2018).

22 Arnsteins Begriffe auf Englisch: Manipulation, Therapy, Informing, Consultation, Placation, Partnership, Delegated power und Citizen control (Arnstein 1969, 2017).

23 Der Originaltext auf Englisch lautet: „Among the arguments against community control are: it supports separatism; it creates balkanization of public services; it is more costly and less effi-

Der ehemalige Professor für Psychologie und Geographie an der City University of New York und Kinderrechtswissenschaftler Roger A. Hart entwickelte 1992, basierend auf der Metapher von Arnsteins Leiter, eine neue Aufteilung in acht Stufen mit anderen Kategorien, die er speziell für die Partizipation von Kindern und Jugendlichen formulierte. Für Hart steht die Beteiligung von Kindern und Jugendlichen an Programmen, die ihr Leben unmittelbar betreffen, in direktem Zusammenhang mit ihren Rechten.²⁴ Und auch bei Kindern und Jugendlichen können wir Hart zufolge nicht über Partizipation sprechen, ohne eine Verschiebung von Machtverhältnissen bzw. den Kampf um gleiche Rechte zu thematisieren.

Harts acht Stufen der Partizipation, ebenfalls angeordnet von unten nach oben je nach Grad der Beteiligung an Entscheidungen, sind: 1. Manipulation, 2. Dekoration, 3. Alibi, 4. zugewiesen, aber informiert, 5. konsultiert und informiert, 6. von Erwachsenen initiierte, gemeinsame Entscheidungen mit Kindern, 7. von Kindern initiiert und geleitet und 8. von Kindern initiierte, gemeinsame Entscheidungen mit Erwachsenen.²⁵

Die ersten drei Stufen werden von Hart als Nicht-Partizipatorisch definiert, eine Parallele zu Arnsteins ersten beiden Stufen (Manipulation und Therapie). Auf der ersten Stufe verstehen Kinder und Jugendliche weder die Intention noch die Bedeutung ihres Tuns und werden auch nicht darüber informiert, wie, wo oder wann ihre Ergebnisse ‚genutzt‘ werden. Die zweite Stufe unterscheidet sich von der ersten nur dadurch, indem transparent gemacht wird, dass das Vorhaben nicht von den Kindern oder Jugendlichen ausgeht. Die dritte Stufe beschreibt Fälle, in denen ihnen scheinbar eine Stimme gegeben wird, sie aber in Wirklichkeit nur eine eingeschränkte oder gar keine Wahl bzgl. des Themas oder des Kommunikationsstils haben und auch wenig oder gar keine Gelegenheit, ihre eigene Meinung zu formulieren.

Ab der Stufe vier spricht Hart von wirklicher Partizipation. Auf der vierten Stufe sind Kinder und Jugendliche zwar nicht die Initiatoren des Vorhabens, kön-

cient; it enables minority group "hustlers" to be just as opportunistic and disdainful of the have-nots as their white predecessors; it is incompatible with merit systems and professionalism; and ironically enough, it can turn out to be a new Mickey Mouse game for the have-nots by allowing them to gain control but not allowing them sufficient dollar resources to succeed. But neither can we take lightly the arguments of embittered advocates of community control – that every other means of trying to end their victimization has failed!" (Arnstein 1969, 224).

24 Zur Erinnerung: Kurz zuvor, am 20. November 1989, wurden die Kinderrechte von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet, unter denen insbesondere die Rechte der Kinder auf Leben und persönliche Entwicklung, Wohlstand, Schutz, Nichtdiskriminierung und Beteiligung genannt werden.

25 Harts Begriffe auf Englisch: Manipulation, Decoration, Tokenism, Assigned but informed, Consulted and informed, Adult-initiated, shared decisions with children, Child-initiated and directed, Child-initiated, shared decisions with adults.

nen sich aber angesprochen fühlen und werden beteiligt. Auf der fünften Stufe identifizieren sich Kinder und Jugendliche zwar mit dem Thema, werden gut informiert und haben sogar einige kritische Überlegungen dazu, sind aber nach wie vor nicht die Initiatoren. Auf der sechsten Stufe übernehmen Kinder und Jugendliche eine Art Beratungsposition. Das Projekt wird von Erwachsenen konzipiert und durchgeführt, aber die jungen Menschen verstehen den Prozess und ihre Meinung wird ernstgenommen, zum Beispiel durch Befragungen oder Interviews. Auf der siebten Stufe geht es um Projekte, die komplett von Kindern und Jugendlichen initiiert und durchgeführt werden. Als Beispiel dafür nennt Hart ein großes Dammsystem, das Kinder unter acht Jahren über mehrere Monate auf einer Sandbank ihrer Schule in Vermont in den USA errichteten. Für die höchste Stufe, die Selbstverwaltung in Abstimmung mit Erwachsenen, nennt Hart ein Beispiel aus New York City, wo eine Gruppe von Schüler*innen der Oberstufen eine Petition für Sexualkundeunterricht bei der Schulbehörde einreichte, nachdem viele ihrer Mitschülerinnen die Schule schwanger verlassen hatten.

Beide Stufenmodelle, Arnsteins Modell für Bürger*innen-Partizipation und Harts Modell für Kinder und Jugendliche, suggerieren eine qualitative Steigerung je nach Grad der Beteiligung. Beide Stufenmodelle heben hervor, dass Partizipation eine Umverteilung von Macht erfordert, die heute genauso relevant ist wie 1969 oder 1992.

Mit ihrer Typologie nahm sich Sherry Arnstein vor, für mehr Aufklärung und Differenzierung im Dialog über Partizipation zu sorgen. Dies impliziert jedoch nicht, dass ein höherer Grad an Beteiligung eine höhere Qualität des Vorhabens garantiert. Es muss uns klar sein, dass der Grad der Beteiligung, auch wenn die Stufenmetapher eine Hierarchisierung suggeriert, nicht unbedingt die Qualität eines Vorhabens ausmacht.

Roger Hart drückt es so aus:

*„Ich schlage nicht vor, dass Programme zur Bürgerbeteiligung so gestaltet werden, dass sie jede mögliche Altersgruppe oder jede unterschiedliche Art von Persönlichkeit oder Verhaltensproblem berücksichtigen. Vielmehr möchte ich die Leser*innen daran erinnern, dass es keine einzige beste Strategie oder Technik für ein Projekt gibt; Vielfalt ist der Schlüssel. Die Projekte sollten so konzipiert sein, dass sie verschiedene Grade und verschiedene Arten der Beteiligung von verschiedenen Personen und in verschiedenen Phasen des Prozesses ermöglichen.“ (Hart 1992, 33)²⁶*

26 Der Originaltext auf Englisch lautet: „I do not propose that programmes of community participation be designed to take account of each possible age group or every different kind of personality or behaviour problem. It is rather my intention to remind the reader that there is no single best strategy or technique for any project; diversity is the key. Projects should be designed to

Gerade in der Kunst!

Viele Kunstwerke, die in der ersten oder zweiten Stufe einzuordnen wären, werden *de facto* von der Nachwelt (um mit Duchamp zu sprechen) bejubelt. Ein gutes Beispiel ist Santiago Sierras *Eine 250 cm lange Linie, tätowiert auf sechs bezahlte Personen*²⁷ aus dem Jahr 1999, dessen Titel bereits den nicht vorhandenen Beteiligungsgrad und die Fremdbestimmung verrät. Bejubelt werden jedoch auch Vorhaben der höchsten Partizipationsstufe, wie z.B. das Hamburger Projekt für Kunst im öffentlichen Raum *Park Fiction* von Christoph Schäfer und Cathy Skene, das auf eine Bürger*innen-Initiative aufbaute.

Wenn Duchamp uns vermittelte, dass die Vollendung eines Kunstwerkes durch den*die Betrachter*in bzw. die Nachwelt die Autorität des*der Künstler*in über das Kunstwerk in Frage stellt, dann wird diese Autorität (Macht!) mit der Partizipation von Betrachter*innen oder spezifischen Personengruppen außer dem*der Künstler*in im Entstehungsprozess umso mehr hinterfragt. Auf der Seite der Machtinhaber*innen müsste die Erkenntnis eintreten, dass Machtübergabe bzw. Machtumverteilung eine Bereicherung für das Vorhaben (und für sie selbst) darstellen kann, auch wenn es dies nicht muss. Möglicherweise ist der Prozess auch kostspieliger. Und auf jeden Fall benötigt er mehr Zeit. Ich finde gerade diesen Spagat zwischen Beteiligung und Selbstgestaltung seitens des*der Künstler*in besonders spannend: Den Spagat zwischen den Extremen der Selbstverwaltung und der Manipulation, die eine Missachtung der Partizipierenden bedeutet, was Santiago Sierras Arbeiten ausmacht.²⁸

enable different degrees and different types of involvement by different persons and at different stages in the process." (Hart 1992, 33).

27 Originaltitel auf Spanisch: Línea de 250 cm tatuada sobre seis personas remuneradas.

28 Als ich diesen Abschnitt zum Thema Partizipation –wie bereits erwähnt– für den Katalog „Bezeichnung“ von Stephan Kurr und Silke Riechert schrieb, endete ich den Artikel mit Aussagen der Künstler*innen zu ihren Erfahrungen in Bezug auf Partizipation im Kunst am Bau-Projekt an der Clay-Schule in Berlin-Neukölln. Beide Künstler*innen haben viel Erfahrung mit partizipatorischen Ansätzen in ihren Kunstprojekten.

Der deutsche Künstler Stephan Kurr sah den Spagat zwischen Beteiligung und Selbstgestaltung in dem Vorhaben an der Clay-Oberschule so:

„Es kommt auf die Formulierung der Fragen an, wie bei Konzeptkunst oder im Schulkontext: Schlechte Fragen – schlechte Ergebnisse. Einiges habe ich ganz allein entschieden und ausgeführt. Das fand ich in diesem langen partizipativen Prozess sehr wohltuend. Die Frage, die sich mir jedoch oft stellte, war: Wird die Kunst durch den Prozess flacher, verliert sie an Kanten oder wird die Aussage zugänglicher, die Kunst allgemeingültiger [...] Wie verändert sich Kunst im Team im Verhältnis zu ganz individueller Arbeit?“ (Schriftliche Mitteilung vom 8. August 2024).

Und die ebenfalls deutsche Künstlerin Silke Riechert, die in Zusammenarbeit mit Stephan Kurr das Projekt an der Clay-Oberschule realisierte, ergänzte:

„Die Arbeit war, mit den Jugendlichen den Schritt zu machen und hervorzuheben, was ihre Alltagskultur ist, nämlich das Bezeichnen, Bekrickeln, das Labeln. Was sie erst mal nicht als zur Kunst zugehörig emp-

2.3 Die doppelte Denkbewegung des „Racial Turns“

exotik

*nachdem sie mich erst anschwärzten
zogen sie mich dann durch den kakao
um mir schließlich weiß machen zu wollen
es sei vollkommen unangebracht
schwarz zu sehen. – May Ayim (Ayim 1996, 152)*

Mit Butlers Theorie der sprachlichen Handlungsmacht stellt sich die Frage, was passiert, wenn beleidigende und verletzende Sprechakte von denjenigen übernommen werden, für die sie bestimmt sind. Was bedeutet es, dass BIPOC, die ein mit dem Wort SCHWARZFAHRER*IN bedrucktes T-Shirt tragen, öffentliche Verkehrsmittel nutzen? Ist es eine Erklärung, keinen Fahrschein erworben zu haben oder sogar erwerben zu wollen? Ist es eine Aufforderung, öffentliche Verkehrsmittel ohne Fahrschein zu benutzen? Kann in der Aktion die Aussage des T-Shirts etwas anderes bedeuten als das, was gesagt wird? Sind die Menschen, die das T-Shirt mit dem Aufdruck SCHWARZFAHRER*IN tragen und öffentliche Verkehrsmittel nutzen, im Besitz eines Fahrausweises oder nicht?

In einer Fußnote erinnert Butler an die Unterscheidung zwischen dem ‚Gebrauch‘ und dem ‚Anführen‘ bestimmter Begriffe, die auf den deutschen Logiker, Mathematiker und Philosoph Gottlob Frege zurückgehe. Der Unterscheidung nach wäre es möglich, sich auf einen Begriff zu beziehen, ihn anzuführen, ohne ihn zu gebrauchen. Für Butler ist diese Unterscheidung im Fall der beleidigenden/verletzenden Sprache nicht haltbar, „weil die Beispiele, in denen *hate speech* ‚angeführt‘ wird, immer noch eine bestimmte Form des Gebrauchs darstellen.“ (Butler 1998, 28-29).

Auf der anderen Seite rufen nicht alle performativen Sprechakte, ob illokutionär oder perlokutionär, die Effekte oder Wirkungen hervor, die sie formulieren – sie funktionieren nicht immer, so Butler. Die Feststellung, dass ein Sprechakt nicht nur ein Hassgefühl vermittele, sondern an sich einen verletzenden Akt darstelle, setze voraus, dass einerseits die Sprache handle und sie sich andererseits in verletzender Weise gegen einen Adressaten richte. Aber wenn nicht alle Sprechakte die Kraft haben, die erwarteten Wirkungen zu erzeugen (z.B. wenn ich das Urteil ausspreche „Hiermit verurteile ich Sie zu 18 Monaten Gefängnis“ und meine Aussage wirkungslos bleibt, weil ich keine Richterin bin), müssen wir

finden..., was aber ihr künstlerisches, selbstbestimmtes Handeln ausmacht und an das wir anknüpfen. Diese Brücke zu schlagen, mit den vielfältigen Techniken und diversen Formaten der Zusammenarbeit, empfinde ich weiterhin als Kern der Arbeit in dem Projekt.“ (Schriftliche Mitteilung vom 9. August 2024) (Linares 2024d, 152).

davon ausgehen, dass sprachlich zu handeln nicht zwangsläufig bedeutet, Effekte oder Wirkungen zu erzielen. Die Frage, ob die SCHWARZFAHRER*INNEN in der Kunstaktion die öffentlichen Verkehrsmittel im Besitz eines Fahrausweises nutzen, veranschaulicht ebenfalls die Problematik. Butler schreibt: „Ist also eine Wiederholung denkbar, die den Sprechakt von den ihn stützenden Konventionen ablösen kann und damit seine verletzende Wirksamkeit eher in Verwirrung bringt als konsolidiert?“ (Butler 1998, 38).

Der indische Literaturwissenschaftler Raman Shankar prägte den Begriff „Racial Turn“ als Schwerpunktverschiebung innerhalb des Konzepts „Rasse“, mit dem eine Reformulierung der Geschichte aus post- und dekolonialer Perspektive angestrebt wird. Daran erinnert Susan Arndt in ihrem gleichnamigen Beitrag zum Glossar *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Arndt erklärt, mit dem Begriff „Racial Turn“ könnte in Anlehnung an andere *turns* der Wissenschaft vermutet werden, der Name entspreche einer Schwerpunktverschiebung *in Richtung ‚Rasse‘*. Mit „Racial Turn“ sei jedoch eine Schwerpunktverschiebung *innerhalb* des Konzepts „Rasse“ gemeint, mit der Shankar eine doppelte Denkbewegung bezeichne: Eine Bewegung weg von ‚Rasse‘ und hin zu ‚Rasse‘. Weg von ‚Rasse‘ im Sinne einer Klarstellung, dass es keine ‚Menschenrassen‘ gibt, dass das Wort ‚Rasse‘ nicht auf Menschen übertragen werden könne, wofür ein Verweis auf die Forschungsarbeit von zeitgenössischen Biolog*innen und Genetiker*innen zu leisten sei²⁹ – weg von ‚Rasse‘ als biologisches Konstrukt. Hin zu ‚Rasse‘, erklärt Arndt, um den Begriff mit Hilfe postkolonialer Theorieansätze als allgegenwärtig präsent (sogar im Deutschen Grundgesetz) soziales Konstrukt zu dekonstruieren und als kritische Analyse- und Wissenskategorie zu verwenden, um Konstruktionsprozesse des Rassismus zu bezeichnen (Arndt 2011, 185-186).

Für mich stellt sich die Frage, ob eine Übertragung der doppelten Denkbewegung in dem Begriff SCHWARZFAHRER*IN möglich ist und dieser, um Susan Arndt zu adaptieren, sich ebenfalls so verhält. Dabei stellt die Kunstaktion keine wissenschaftliche Untersuchung dar, die den Nachweis zu liefern beabsichtigt, BIPOC seien keine ‚Schwarzfahrer*innen‘ (ist das nötig?), eröffnet allerdings durch die mit dem T-Shirt-Aufdruck visualisierte Verkörperung die Möglichkeit einer Aufstellung der Bezeichnung als analytische Kategorie gesellschaftlicher Konstruktionsprozesse. Die Kunstaktion positioniert sich als Seiltanz im Spagat der Hinterfragung, in der Bewegung weg vom und hin zum Begriff ‚Schwarzfahrer*in‘.

29 Auf die Forschungsergebnisse des italienischen Genetikers Luca Luigi Caballi-Sforza gehe ich ausführlich ein in dem Abschnitt *Biatopien aus genetischer Sicht*, Seiten 213.

3. Die Macht der Sprache: Farbensymbolik/,Andere‘ Kontexte

„Die schwarze Farbe hat also keine Bedeutung. Sie existiert nur in Bezug auf eine Macht, die sie erfindet, auf einen Unterbau, der sie trägt und in einen Kontrast zu anderen Farben stellt, und schließlich auf eine Welt, die sie benennt und zum Axiom erhebt.“ – Achille Mbembe (Mbembe 2017, 279–280)

Butlers performative Sprechakte werfen die Frage auf, woher die Sprache ihre Macht erhält. Insbesondere performative Sprechakte, die eine Geschlechtsidentität oder ‚Rassen‘-Zugehörigkeit – wie beispielsweise der Arzt, der ein Baby zum Mädchen erklärt – zuweisen. Die Macht der Sprache hängt nicht nur mit dem Einzelnen zusammen, der Sprechakte ausübt. Auch wenn nicht ich, sondern eine ernannte Richterin die Aussage „Hiermit verurteile ich Sie zu 18 Monaten Gefängnis“ trifft, ist die Macht ihrer Aussage nicht nur mit ihr als Individuum, d.h. als anerkannte Richterin, verbunden. Ebenso gehe die Macht der Zuweisung von Geschlechteridentitäten oder ‚Rassen‘-Zugehörigkeiten bzw. die Macht der Sprache, uns zu verletzen, dem einzelnen voraus, so Butler. „Der Sprecher [sic!], der eine rassistische Diskriminierung äußert, zitiert diese Diskriminierung stets und reiht sich damit in eine historische Sprechgemeinschaft ein.“ (Butler 1998, 84) Und: „Die rassistische Verleumdung ist immer Zitat, und indem man sie ausspricht, stimmt man in einen Chor von Rassisten [sic!] ein und produziert in diesem Moment die sprachliche Möglichkeit einer imaginierten Beziehung zu einer historisch überlieferten Gemeinschaft von Rassisten. In diesem Sinne hat rassistisches Sprechen seinen Ursprung nicht im Subjekt, selbst wenn es das Subjekt braucht, um Wirkungen zu haben, und das tut es mit Sicherheit.“ (Butler 1998, 128-129).

Auf der anderen Seite übermittele das Subjekt, das eine rassistische Diskriminierung ausspricht, durch die Einreihung in eine Sprechgemeinschaft bzw. die Einstimmung in einen Rassist*innenchor nicht nur die rassistische Botschaft: Durch seine sprachliche Übermittlung erfolge ebenfalls eine sprachliche Institutionalisierung der Diskriminierung, erklärt Butler (Butler 1998, 115). Eine sprachliche Institutionalisierung, die sich seit 1492 im eurozentrischen Weltbild stetig fest verankert, wie Noah Sows Liste von Wörtern mit ‚schwarz‘ oder mit Assoziationen zum Begriff ‚schwarz‘ und deren negativen Konnotationen erkennen lässt. Aber ist die Farbe ‚Schwarz‘ wirklich nur negativ konnotiert? Muss sie in den Kontexten, in denen sie einen negativen Bedeutungsgehalt erfährt, stets negativ konnotiert bleiben? Oder mit Butler gefragt: „Gibt es die Möglichkeit, die durch dieses Sprechen hervorgerufenen Effekte zu stören und zu unterlaufen?“ (Butler 1998, 37).

*Le noir c'est la couleur de tous les jours*³⁰

Dass die Symbolik von Farben kulturell geprägt ist, stellt keine neue Erkenntnis dar. Im September 2017 war ich jedoch sehr beeindruckt, als ich einen Siebdruck-Workshop vom senegalesischen Multimedia-Künstler Mansour Ciss besuchte und nach einer Frage zur farbigen Darstellung seiner Adinkra-Motive³¹ sich ein Gespräch über die Symbolik der schwarzen Farbe entfaltete. Ciss wirkte sehr erstaunt, als er hörte, dass die schwarze Farbe in Deutschland als eine traurige und mit dem Tod verbundene Farbe wahrgenommen werde, was darin zum Ausdruck komme, so einige Workshopteilnehmer*innen, wenn sich Menschen für eine Beerdigung schwarz kleiden. Mansour Ciss Kanakassy wurde 1957 in Dakar, Senegal, geboren, er lebt und arbeitet seit den 1990er Jahren in Berlin. Ich fragte mich, ob er in den letzten 25 Jahren auf keiner Beerdigung in Deutschland war und wollte mehr über die Symbolik der Farbe Schwarz in seiner Kultur erfahren sowie auch über seine Wahrnehmung der Unterschiede in dieser Symbolik zwischen seiner ursprünglichen Heimat und der neuen Heimat Deutschland.

Im Interview erzählte Ciss von seiner akademischen Ausbildung in der Bildhauerklasse des Institute National des Artes in Dakar. Er beschreibt sich heute als Medienkünstler, weil er viele verschiedene, vielfältige Medien für seine Werke nutzt. Seine Kindheit und Jugend verbrachte er in Senegal. Geboren ist Mansour Ciss allerdings nicht als Senegalese – zu seiner Geburt war er Franzose, denn erst 1960 erlangte Senegal die Unabhängigkeit und erst nach der Unabhängigkeit im Alter von drei Jahren ist er Senegalese geworden. Diese Information ist nicht nebensächlich: der Kolonialismus sei in Senegal immer noch wichtig, betont Ciss, denn schon früh als Kind werden Senegalesen von der eigenen Muttersprache getrennt, weil sie Französisch lernen und schreiben müssen. Die eigene Muttersprache, die eigene Kultur, basiere auf einer mündlichen Überlieferung. „Diese Kolonialzeit spielt eine große Rolle zu der Konfiguration meiner Heimat und meine Persönlichkeit ist auch durch diesen Assimilationsprozess aufgebaut“, ergänzt er.

In Bezug auf die Symbolik von Farben, erzählt Ciss, gebe es drei wichtige Farben in seiner Kultur, die in der Kunst und in der Tradition reflektiert werden: weiß, schwarz und rot. Diese drei Farben seien oft in afrikanischen Masken oder Skulpturen und auf jeden Fall mehr als alle anderen Farben zu finden. Zur weißen Farbe sagt Ciss, sie sei eine vorübergehende Farbe (*de passage* sagt er auf Französisch) – der Übergang vom Tod zur Wiedergeburt. Für ihn symbolisiert die weiße Farbe den Tod, die Verstorbenen und alles, was Angst macht. In den Zeremonien sei weiß die Farbe der Milch oder einer Art Joghurt, der in den Altar für die Ahnen gegossen werde. Weiß ist die Farbe der Rituale, in denen es

30 Auf Deutsch: Schwarz ist die Farbe des Alltags

31 Adinkra-Motive sind Zeichen aus der afrikanischen Symbolsprache der in Ghana dominierenden Volksgruppe Aschanti. Jedes Symbol steht für ein Wort, einen Satz, ein Ereignis, ein Tier oder eine Pflanze.

um den Tod geht, wie z.B. im in Benin und Nigeria praktizierten Voodoo-Kult. Es existieren moderne Interpretationen von *weißen* Anthropologen oder Ethnologen, die besagen, dass *weiße* Menschen immer böse zu den Schwarzen waren und deswegen die Schwarzen nichts Gutes an der weißen Farbe sehen können, ergänzt Mansour Ciss. Die weiße Farbe inspiriere nur Gedanken an den Tod, denn als die *Weißten* kamen, wurden viele ermordet oder verschleppt. *Weiß* sei die Farbe des Bösen. Das sei allerdings eine neue Interpretation.

Dagegen stelle die Farbe Schwarz alles, was positiv sei, dar, alles was Hoffnung trage. „Le noir, c'est la couleur de tous les jours“ [Schwarz ist die Farbe aller Tage] sei ein bekannter Spruch in Senegal. Unser Leben, also alle Tage, alles sei schwarz. So habe Mansour Ciss als Kind die Farbe Schwarz in seiner Kultur wahrgenommen.

„In meiner Kindheit war die Bedeutung der schwarzen Farbe immer positiv im Vergleich zu weiß, die mir immer Angst gemacht hat. Weiß war total negativ. Man sagt, das ist die Farbe des Negativen. ‚Le blanc, c'est la couleur de la mort, ce n'est pas la vie‘ [Es ist die Farbe des Todes, das ist nicht das Leben]. Diese ganze Interpretation hat meine Kindheit geprägt, bis ich groß geworden bin, und ist in meinem Glauben auch bis heute geblieben. [...] Als ich später nach Europa kam, habe ich gesehen, dass die Geisterdarstellungen immer weiß sind. Ich dachte, der Teufel ist weiß. Ich weiß nicht, ob der Teufel weiß ist oder nicht, aber ich habe immer gedacht, das ist so. So war es auch in meiner Kindheit, bis ich groß geworden bin, dass die schwarze Farbe die positive Farbe war, wie das Leben, dagegen ‚Le blanc, c'est la couleur de la mort‘ [Weiß ist die Farbe des Todes] – weil ich das auch auf Französisch gelernt habe.“

„El Negro está de moda“³²

Die kolumbianischen Unternehmerinnen Mabel und Andrea González Pacheco gründeten im Jahr 2015 Nuestro Flow S.A.S., eine soziale Initiative, die sich der Förderung von Gendergerechtigkeit, Inklusion und Diversität durch die Entwicklung von Kampagnen und innovativen Projekten verpflichtet. Ihnen geht es darum, durch ihre Vorhaben diskriminierende Praktiken, insbesondere solche, die durch Sprache zustande kommen, in Frage zu stellen und Solidarität und Respekt zu stärken. Eines der ersten Projekte des Unternehmens trägt den Namen El Negro Está de Moda und verfolgt das Ziel, von Stereotypen geprägte Ausdrucksformen zu hinterfragen und eine Veränderung zu fördern, indem durch eine sprachlichen Umkehrung des Bedeutungsgehalts der Reichtum und der kulturelle Beitrag der afrokolumbianischen Kultur sichtbar gemacht werden.

Die Geschwister González Pacheco, beide CEO von Nuestro Flow, ergänzen sich in ihren Berufsfeldern: Mabel ist Juristin, Andrea Produktdesignerin und Sozialarbeiterin. Während einer Studie stellte Andrea González als Sozialarbeiterin

32 Auf Deutsch: Schwarz ist im Trend.

fest, dass ein Großteil der vertriebenen Bevölkerung in dem Land mit den meisten Binnenvertriebenen weltweit³³ aus afrokolumbianischen Menschen besteht und interessierte sich für eine Sensibilisierungsarbeit bzgl. der Vorurteile, die Schwarzen tagtäglich entgegenreten. „Wir wollen die negative Symbolik, die das Wort ‚schwarz‘ umgibt, verändern“, erzählten 2019 Mabel und Andrea González der Journalistin Alicia Pepe vom Magazin Panamerican World.³⁴ Sie möchten die Bedeutung des Wortes ‚schwarz‘ in eine positive umwandeln, die den Beitrag der Schwarzen Gemeinschaften im Land sichtbar macht und Anerkennung verleiht. Die Geschwister entwickelten im Rahmen des Projekts El Negro Está de Moda u.a. die Schwarze Heldin Candelaria, ein vorbildliches ‚Schwarzes Schaf‘, das in der Gesellschaft verwurzelte Stereotypen und diskriminierende Alltagssituationen durch sein Heldentum infrage stellt und ins Positive wendet.

„Durch Candelaria wollen wir einen offenen und ehrlichen Dialog über dieses Problem erzeugen, das nicht nur Schwarze Gemeinschaften betrifft, sondern alle, von denen wir glauben, dass sie anders sind, und vor allem den Wert der Vielfalt und die Bedeutung von Empathie, Gleichheit und Solidarität fördern.“³⁵ (Nuestro Flow, o.S.)

Mabel und Andrea González luden Interessierte ein, die ihr Vorhaben unterstützen möchten, ‚Schwarze Schafe‘ wie Candelaria zu werden und sich der Initiative anzuschließen. Auch führten sie eine ‚Schwarze Liste‘ – eine jährliche Auswahl Schwarzer Unternehmerinnen in Kolumbien, deren Leistungen es verdienten, landesweit durch ihre Aufnahme in die Liste sichtbar gemacht zu werden und Anerkennung zu bekommen, so die Geschwister González Pacheco. In den Projekten von Nuestro Flow sind Begriffe mit dem Wort ‚Schwarz‘ positiv konnotiert. Damit nehmen sich die Initiatorinnen vor, mit Umkehrungsstrategien in dem Gebrauch einiger Wörter oder Sprüche, die Stereotypen unserer rassistischen und sexistischen Gesellschaft widerspiegeln, Räume des Bewusstseins zu schaffen.

Dies betrifft Wörter oder Sprüche, die meist unreflektiert einige Menschen als minderwertig in Bezug auf andere einstufen, diskriminieren und weiterhin

33 Nach Informationen der Vereinten Nationen waren 2019 7,9 Millionen und Ende 2023 6,9 Millionen Kolumbianer*innen im eigenen Land auf der Flucht. Siehe <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/hilfe-weltweit/kolumbien>, besucht am 21. Mai 2021 und zuletzt am 16. Mai 2024.

34 Der Originaltext auf Spanisch lautet: „Buscamos modificar el simbolismo negativo que hay en torno a la palabra negro“, señalan las responsables de ‚El negro está de moda‘ “. Siehe <https://panamericanworld.com/revista/economia/racismo-colombia/>, zuletzt besucht am 6. September 2024.

35 Der Originaltext auf Spanisch: „A través de Candelaria queremos generar un diálogo abierto y honesto frente a este problema que afecta no sólo a las comunidades negras, sino a todos aquellos que creemos diferentes y, especialmente, promover el valor de la diversidad y la importancia de la empatía, la equidad y la solidaridad.“

Unterlegenheitsmechanismen verewigen. Sie möchten betonen, dass die Unterschiede eher eine Lernmöglichkeit darstellen und uns als Individuen, als menschliche Wesen, nicht trennen, sondern bereichern.

Andrea G3onzalez Pacheco lud ich im Oktober 2019 zu einer Gespr3achsrunde im Rahmen des Bildungsprogramms vom 45. *Nationalen Kunstsalon in Bogot3*³⁶ ein, die als Auftakt eines weiteren Kunstprojektes von mir diente und die ich im 4. Kapitel n3her vorstelle.



Darstellung der Schwarzen Heldin Candelaria, Publikation *Die Liga der ethnischen Vielfalt [La Liga de la Diversidad Étnica]*, Nuestro Flow

4. Resignifizierung und Erm3chtigung

„Wir k3nnen die Geschichte als Vergangenheit nicht 3ndern, die Toten nicht auferstehen lassen. Deshalb ist Gerechtigkeit nicht m3glich. Dieser Stachel muss ein angemessenes Erinnern dazu antreiben, wenigstens die Gegenwart nicht in Ruhe zu lassen – so lange nicht in Ruhe zu lassen, wie tats3chliche oder vermeintliche Unterschiede zwischen Menschen zum Grund der Abwertung, Verteufelung, Verfolgung und T3tung gemacht werden. Das Kunstwerk von Mar3a Linares schreibt sich in diesem Kontext ein.“ – Dr. habil. Klaus Holz, Generalsekret3r der Evangelischen Akademien in Deutschland (Holz 2014, o. S.)

Das Zitat von Dr. Klaus Holz bezieht sich auf eine andere (fr3here) Arbeit von mir, trifft aber den Kern der anvisierten Bedeutung und Wirkung einer Kunstaktion wie SCHWARZFAHRER*IN und im Allgemeinen auch den Beweggrund meiner Arbeitsweise. Der Status Quo wird nicht in Ruhe gelassen – die Provokation soll als Denkansto3 dienen.

36 45 Sal3n Nacional de Artistas de Colombia.

Wenn wir der Frage nachgehen, wie sich die Sprache, die wir gebrauchen, auf andere auswirkt, stellen wir fest, so Butler, dass in jedem Sprechakt das sprechende Subjekt verantwortlich dafür ist, dass sein Sprechen in Beziehung zu einer Sprechgemeinschaft die Kontexte von Hass und Verletzung aktualisiert. Und zugleich müssen wir dabei begreifen, dass das sprechende Subjekt durch die Spra-



La Lista Negra [Die Schwarze Liste] Ein Projekt von Nuestro Flow S.A.S. September, 2018

che, die es gebraucht, geprägt ist. Seine Existenz sei in eine Sprache verwickelt, die dem Subjekt vorausgehe und deren Geschichtlichkeit die des sprechenden Subjekts sowohl in der Vergangenheit als auch in der Zukunft übersteigt. Butler fragt: „Wer sind ‚wir‘, dass wir nicht ohne Sprache sein können? Und was heißt es, innerhalb der Sprache zu ‚sein‘?“ (Butler 1998, 50-51).

Butler sieht die sprachliche Bedingung als etwas Wesentliches für die Existenz des Subjekts im Sinne einer grundlegenden Form sozialer Beziehungen – der soziale Kontext sei der Sprache inhärent, betont sie. Und gerade darin bestehe die Möglichkeit einer Wende: eine Anrufung konstituiere uns sozial, aber unsere soziale Konstitution müsse uns nicht bewusst sein – die sprachliche Konstitutionsmacht der Anrufung sei dem Träger gleichgültig, so dass wir beispielsweise einer Anrufung mit der Feststellung, nicht der*die Benannte zu sein, widersprechen könnten. Die Macht des sprechenden Subjekts habe niemals ihren Ursprung im sprechenden Subjekt selbst, einerseits, weil die menschliche Sprache nicht die göttliche Macht habe, das zu schaffen, was sie benennt, und andererseits, weil Individuen nicht die Schöpfer*innen der Sprache seien, die sie übermitteln, so dass sie diese nicht grenzenlos kontrollieren. Die Macht einer Anrufung/die Macht der Sprache sei ein Effekt ihrer Geschichtlichkeit, die wie ein Gedächtnis in der Sprache lebe und durch diese übertragen werde. Eine Wende ist nun gerade durch diese Geschichtlichkeit möglich: wenn die Sprache ein Trauma in sich trage, beispielsweise das Wort ‚Schwarzfahrer*in‘, gebe es, so Butler, keine an-

dere Möglichkeit, sie davon zu befreien und das Trauma durchzuarbeiten, als die Anstrengung zu unternehmen, den Verlauf der Wiederholung zu steuern – das Trauma zur Ressource und die Wiederholung zum Instrument werden zu lassen (Butler 1998, 57-66).

Ähnlich wie bei Ramans ‚Racial Turn‘ geht es hier um eine doppelte Denkbe-
 wegung: die Wiederholung der Anrufung wird einerseits als Instrument verwen-
 det, um den rassistischen Bedeutungsgehalt der Anrufung in Verbindung mit ih-
 rer sprachlichen Geschichtlichkeit zu entlarven, d.h. das mit ‚Schwarzfahrer*in‘
 in Verbindung stehende Trauma aufzuzeigen und mit einem neuen, evtl. noch of-
 fenen Bedeutungsgehalt zu besetzen. Andererseits ermöglicht die Wiederholung
 der Anrufung ihre Anwendung als Analysekategorie gesellschaftliche Konstruk-
 tionsprozesse, indem die Performativität des Sprechakts ‚Schwarzfahrer*in‘ u.a.
racial profiling und seine Projektion in der Gesellschaft ins Betrachtungsfeld rückt.
 Butler weist darauf hin, dass das Verbot von Begriffen oder Ausdrücken dazu
 führen könne, dass sie möglicherweise damit für immer festgeschrieben werden
 und ihre Macht zu verletzen erhalten. Die Möglichkeit einer Wiederholung der
 ursprünglichen Unterordnung biete jedoch die Gelegenheit, von der Handlungs-
 macht Gebrauch zu machen, die von der Anrufung ausgeht, wenn diese ein Indi-
 viduum mittels Sprache sozial konstituiert. So könnten Aneignung, Umkehrung
 und Rekontextualisierung evoziert werden, auch wenn dies als Strategie des Wi-
 derstandes immer Grenzen und Risiken mit sich bringe.

„Things You Can Tell Just By Looking At Him“³⁷

*Words are like people
 They move many ways and cause many things to happen
 A word is a name
 A word when spoken is a sound
 A word when thought is a vibration
 There are good words and bad words
 But any word can be good and any word can be bad
 It is according to who says it and how and where and
 when and why.
 Words. – Sun Ra (Castillo Deball und Sun Ra 2019, 54)*

Im Tagesspiegel vom 3. Dezember 2016 erschien ein ganzseitiger Artikel an pro-
 minenter Stelle über das Kunstprojekt *Things You Can Tell Just By Looking At Him* des
 US-amerikanischen Künstlers Isaiah Lopaz. Der Text des Artikels ist nicht lang –
 er besteht hauptsächlich aus elf großabgebildeten Fotoportraits des Künstlers, die

37 Auf Deutsch „Dinge, die du sagen kannst, nur indem du ihn ansiehst“.

sein Leben in Berlin dokumentieren. Für die Fotoportraits trägt Lopaz T-Shirts mit dem Aufdruck von Sprüchen und Aussagen, die ihm wortwörtlich im Alltag gesagt wurden. Zu lesen ist beispielsweise „Wo kommst du wirklich her?“, „Obwohl du Schwarz bist, bist du echt schön“, „Wo können wir Drogen finden?“ oder „Du hast keine Kultur, weil du von ‚Sklassen‘ abstammst.“³⁸

Kurz davor, am 20. November 2016, hatte die New York Times in ihrer Printausgabe einen Artikel über Lopaz und sein Kunstprojekt mit dem Titel *Rassismus in Berlin entgegentretend, ein beleidigendes T-Shirt nach dem anderen*³⁹ veröffentlicht, verfasst von Hanna Ingber, Redaktionsleiterin des Leser*innen-zentrums der Zeitung. Ingber lobt die kreative Art und Weise, wie Isaiah Lopaz einen Weg fand, den Rassismus anzusprechen, dem er in Berlin begegnet. Die Journalistin geht auf einige alltägliche Details des Berliner Lebens von Lopaz ein, die den latenten Rassismus unserer Gesellschaft entlarven: Über die immer wiederkehrende Frage nach dem Ort, wo er ‚wirklich‘ herkommt, nachdem er L.A. als seinen Herkunftsort bereits nannte, das auffällige Festhalten persönlicher Gegenstände weißer Menschen, wenn sie ihn in ihrer Nähe wahrnehmen, die wiederholten Anfragen, die die Annahme erkennen lassen, er würde Drogen verkaufen, bis hin zum Absprechen seiner Homosexualität, weil er Schwarz sei und dies mit gay-Sein nicht zusammengehen würde. Tagtäglich wird Isaiah Lopaz mit rassistischen Vorurteilen konfrontiert. In einem Video-Interview für die Friedrich-Ebert-Stiftung zum Anlass des Internationalen Tages gegen Rassismus 2018 erzählt Lopaz:

„Eine der Hauptherausforderungen, der wir gegenüberstehen und der ich als Individuum gegenüberstehe, das als Schwarzer Mensch gelesen wird, ist, dass die Gesellschaft, in der ich lebe, behauptet, dass sie offen ist, dass sie tolerant ist, dass es so etwas wie Rassismus nicht gibt. Und gleichzeitig ist das eine Gesellschaft, die bestimmte Machtverhältnisse aufrechterhält, die Lebensmöglichkeiten, die Bewegungsfreiräume und Lebensrealitäten von People of Colour einschränkt. Ich muss also mit einer Gesellschaft klarkommen, die sagt, dass es ‚Rasse‘⁴⁰ und Rassismus nicht gibt, aber erlebe gleichzeitig diese Momente [...]“ (Friedrich-Ebert-Stiftung 2018, o. S.)

Im Tagesspiegel vom 17. Januar 2018 erscheint ein weiterer Artikel über Isaiah Lopaz und sein Kunstprojekt *Things You Can Tell Just By Looking At Him*, geschrie-

38 Die Hervorhebung des Wortes ‚Sklassen‘ ist von mir und markiert eine kritische Reflexion. Die Übersetzung der beleidigenden Aussage ins Deutsche habe ich bewusst nicht mit diskriminierungssensibler Sprache (z.B. ‚versklavte Menschen‘ anstatt ‚Sklassen‘) entkräftet. Die Originaltexte auf Englisch: Where do you really come from? Even if you're black you're really beautiful? Where can we get some drugs? You have no culture because you come from slaves.

39 Confronting Racism in Berlin, One Offensive T-Shirt at a Time.

40 Die Hervorhebung des Begriffs ‚Rasse‘ ist von mir.

ben von der Journalistin Anna Pia Möller, die Lopaz' Arbeit im Zusammenhang mehrerer Debatten und Skandale zu aktuellen rassistischen Vorkommnissen präsentiert. Anfang Januar 2018 ist beispielsweise der Skandal über die Reklame des schwedischen Textilhandelsunternehmens H&M an der Tagesordnung. Hier geht es ebenfalls um Botschaften, die auf Kleidungsoberteile gedruckt werden: H&M wirbt mit dem Foto eines Schwarzen Kindes, das ein grünes, mit dem Satz „Coolest Monkey in the Jungle“ bedrucktes Sweatshirt trägt. Die Presse berichtet, dass die Empörung über die rassistische Werbung mit dem Schwarzen Jungen so groß wurde, dass in Südafrika einige H&M-Filialen aufgrund der stürmischen Vormärsche wütender Protestierenden schließen mussten (Cords 2018).

Isaiah Lopaz setzt sich mit der Rolle des Schwarzen Körpers in einer rassistischen Gesellschaft auseinander und spiegelt die Aussagen wider, die ihm als Schwarzer und als homosexueller Mensch gegenüber treten. Sein Kunstprojekt steht im Artikel neben der empörenden H&M-Reklame für die Ermächtigung eines Künstlers, der in seiner Kunst gerade diese rassistische Sprache zwar reproduziert, dadurch jedoch das Absurdum der Aussagen in ihrer Alltäglichkeit aufdeckt und eine kritische Reflexionsebene eröffnet. Dieses Ansinnen verfolgt Lopaz nicht nur mit seiner Kunst. Wie im Artikel von Anna Pia Möller festgehalten, bietet der Künstler auch Workshops zur Sensibilisierung für Rassismus. „Die Debatte in Deutschland hält er für nicht kritisch genug“, so die Überschrift. Die Workshops sind für *weiße* Teilnehmer*innen und BIPoC unterschiedlich. Während BIPoC durch den Austausch eine Quelle der Ermächtigung angeboten bekommen, gehe es in den Workshops für *Weiß*e einerseits um Sensibilisierung für die Existenz von Rassismus und andererseits um die Verantwortung, die *Weiß*e dafür tragen, Rassismus abzubauen. „Meiner Meinung nach sind die *Weiß*en dafür verantwortlich, Rassismus abzubauen“, so Lopaz – zitiert im Tagesspiegel-Artikel (Möller 2018).

Am 3. Mai 2019 führe ich ein längeres Gespräch mit Isaiah Lopaz, allerdings telefonisch – er hat inzwischen Berlin verlassen, wie in Möllers Artikel bereits angekündigt. Ziel meiner Anfrage ist weniger, Hintergründe über sein eigenes Kunstprojekt zu erfahren. Vielmehr bin ich eine ratsuchende Künstlerkollegin, die gern seine Meinung zu meinem Vorhaben SCHWARZFAHRER*IN und zu meinen Bauchschmerzen bzgl. der zusammenhängenden Verantwortung hören möchte. Unsere Projekte weisen Ähnlichkeiten auf, allein durch formale Entscheidungen, aber ebenfalls gewichtige Unterschiede, beispielsweise durch die Tatsache, dass ich *weiß* gelesen werde oder *white passing* bin und für die Durchführung auf die Mitwirkung von BIPoC angewiesen bin. Die ersten Fragen von Isaiah Lopaz zielen auch in diese Richtung: Wo bin ich in der Kunstaktion und wie identifiziere ich mich? Bin ich *weiß/white passing* in Kolumbien, wo ich herkomme, und in Deutschland nicht? Oder werde ich *weiß* gelesen/bin ich *white passing* auch in Deutschland? Lopaz kennt zahlreiche Migrant*innen, die in ihren Herkunftsländern als *weiß*

galten, aber dort, wo sie jetzt leben (z.B. in Deutschland), nicht mehr. Weißsein sei definitiv relational. Was verstehe ich unter Weißsein, wenn ich mich als *weiß* identifiziere, wenn ich als *weiße* Frau gelesen werde?

Nach unserem Gespräch setze ich mich mit dem bahnbrechenden Artikel von Peggy McIntosh *Weißes Privileg und männliches Privileg: Ein persönlicher Bericht über das Erkennen von Korrespondenzen durch die Arbeit in der Frauenforschung*⁴¹ aus dem Jahr 1988 auseinander. Von ihrer Liste mit sechsundvierzig Beispielen *weißer* Privilegien finde ich bei mir eine Übereinstimmung in sechsunddreißig Punkten. Drei weitere Punkte sind in meinem Fall nicht ganz eindeutig, weil ich nicht in dem Ort lebe, in dem ich geboren und aufgewachsen bin, aber ganz ausschließen kann ich sie auch nicht, z.B. Punkt 12: „Ich kann in einen Buchladen gehen und mich darauf verlassen, dass die Schriften meiner ‚Rasse‘⁴² vertreten sind, in einen Supermarkt gehen und die Grundnahrungsmittel finden, die zu meinen kulturellen Traditionen passen, in einen Friseursalon gehen und jemanden finden, der mit meinem Haar umgehen kann.“⁴³ Die Hauptbotschaft ist aber eindeutig: „Der Anschein, eher eine gute Bürgerin als eine Unruhestifterin zu sein, kommt zum großen Teil daher, dass mir aufgrund meiner Hautfarbe automatisch alle möglichen Türen geöffnet werden.“⁴⁴ (McIntosh 1988, 3–5)

Ich brauche nur an die anfangs zitierten Videoclips meines Kunstprojektes RE-ENACTING OFFENCES denken und weiß, dass ich nicht beim Warten auf die U-Bahn mit der Unterstellung eines Diebstahls festgehalten werde oder dass Bahn-Ticket-Kontrollure an der Echtheit meines Fahrausweises aufgrund meiner Hautfarbe nicht zweifeln würden – zumindest nicht, so lange ich nicht viel sprechen muss und mein ‚Fremdsein‘ durch einen Akzent oder den Gebrauch meiner Muttersprache festgestellt werden kann. Die wichtige Erkenntnis, die McIntosh’ Liste veranschaulicht, besteht vor allem in dem Verständnis, dass diese besonderen Umstände und Bedingungen, die ich als *weiß* gelesene Person oder *white passing* erlebe, keine neutralen, ‚normalen‘ und universellen Umstände und Bedingungen sind, die jeder*jedem zugänglich wären. Diese Privilegien geben mir das Gefühl, in der Welt zu Hause zu sein, so McIntosh, Strafen oder Gefahren zu entgehen, die andere erleiden, Furcht, Angst, Beleidigung, Verletzung oder auch einfach dem Gefühl, nicht willkommen zu sein, zu

41 Der Originaltitel auf Englisch: *White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences Through Work in Women’s Studies*.

42 Die Hervorhebung des Begriffs ‚Rasse‘ ist von mir.

43 Der Originaltext auf Englisch lautet: „I can go into a book shop and count on finding the writing of my race represented, into a supermarket and find the staple foods that fit with my cultural traditions, into a hairdresser’s shop and find someone who can deal with my hair.“

44 Der Originaltext auf Englisch lautet: „The appearance of being a good citizen rather than a troublemaker comes in large part from having all sorts of doors open automatically because of my color.“

entkommen. Sie bewahren mich davor, mich verstecken zu müssen, krank oder verrückt zu fühlen und stetig Handlungen aus der Position einer Außenseiterin angehen zu müssen. Durch die Zuschreibungen, die ich aufgrund meiner Hautfarbe erlebe, kann ich selbstbewusst, bequem und selbstvergessen in der Gesellschaft interagieren, während Andere wahrscheinlich verunsichert, unbehaglich und entfremdet werden (McIntosh 1988, 5–6).

„Das Weißsein schützte mich vor vielen Arten von Feindseligkeit, Bedrängnis und Gewalt, die ich aufsubtile Weise trainiert bin, auf Menschen anderer Hautfarbe zu übertragen.“⁴⁵
(McIntosh 1988, 6).

McIntosh' Paper ist nicht nur deswegen grundlegend für die Weißseinsforschung und Antirassismusbearbeitung, weil es uns unsere aktive, wenn auch unbewusste Mitwirkung bei der Fortsetzung von Rassismus vor Augen führt, sondern vor allem, weil es uns mit der offenen Frage konfrontiert, ob wir die unverdienten Vorteile und willkürlich verliehene Macht dafür nutzen wollen, unsichtbare Privilegien- und Machtssysteme abzubauen, d.h. Biatopien zu dekonstruieren und den demokratischen Anspruch einer tatsächlich vorhandenen Chancengleichheit, in der wirklich alle eingeschlossen sind, auf einer breiteren Basis wieder aufzubauen. Wir sehen uns selbst nicht als rassistisch, weil uns beigebracht wurde, Rassismus als eine Reihe von Gemeinheiten einzelner Individuen oder Gruppen zu betrachten und die unsichtbaren systemischen Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu ignorieren, die weißen Menschen durch rassistische Zuordnung von Geburt an in eine vorteilhafte Position versetzen. Dies betrifft auch unsere aktive Rolle beim Fortbestand dieser Verhältnisse (McIntosh 1988, 9).

„Viele, vielleicht die meisten unserer weißen⁴⁶ Studenten in den Vereinigten Staaten denken, dass Rassismus sie nicht betrifft, weil sie keine People of Color sind; sie sehen ‚Weißsein‘ nicht als eine rassistische Identität. Ebenso denken viele Männer, dass die Frauenforschung nichts mit ihrer eigenen Existenz zu tun hat, weil sie nicht weiblich sind; sie sehen sich selbst nicht als geschlechtsspezifische Identitäten: Auf den universellen ‚Effekten‘ von ‚Privilegien‘-Systemen zu beharren, ist also eine unserer Hauptaufgaben, und die besonderen Effekte in bestimmten Kontexten deutlicher zu machen, ist eine andere.“⁴⁷
(McIntosh 1988, 8)

45 Der Originaltext auf Englisch: „Whiteness protected me from many kinds of hostility, distress, and violence, which I was being subtly trained to visit in turn upon people of color.“

46 Die Hervorhebung des Wortes *weißen* ist von mir.

47 Der Originaltext auf Englisch lautet: „Many, perhaps most, of our white students in the United States think that racism doesn't affect them because they are not people of color; they do not see 'whiteness' as a racial identity. Many men likewise think that Women's Studies does not bear

Doch das Papier schließt in seiner Formulierung eine Gefahr ein, die seit seiner Veröffentlichung Ende der 1980er Jahren in bestimmten Kreisen eine bedrohliche Entwicklung erfährt. McIntosh nach führe diese grundlegende Erkenntnis zur Anerkennung der Schäden, die solche Privilegien für *weiße* Menschen bedeuten, welche nicht vergleichbar und auf keinen Fall zu verwechseln seien mit den Schäden, die BIPOC erleiden. Die Privilegien *weißer* Menschen implizieren schiefe *weiße* Psychen⁴⁸ als einen untrennbaren Teil des Bildes, so McIntosh. Wichtig bei ihrer Feststellung ist die Erkenntnis, dass Rassismus nicht nur ein Problem von BIPOC ist, sondern dass wir alle, *Weißer*, *Weiß-gelesene* und *White-Passing* inklusive, davon betroffen sind – dass alle sich in einer durch Macht- und Herrschaftssysteme definierten schiefen Topografie befinden, dass alle Biatopien bewohnen. Ihr Paper verdeutlicht einerseits, dass *weiße* Identitäten genauso von Rassismus betroffene Identitäten wie BIPOC sind – was ignoriert wird, wenn *weiße* Menschen in einen angeblich ‚neutralen‘ Nullpunkt-Standort⁴⁹ versetzt werden. Andererseits macht es klar, dass der Kampf gegen Rassismus eine Pflicht aller Menschen darstellt, auch eine Pflicht *weißer*, *weiß* gelesener und *White-Passing* Menschen. Die in ihrem Paper erwähnte Gefahr besteht darin, die implizierten „schiefe(n) *weiße(n)* Psychen“ so in eine segregierende Ideologie zu pointieren, dass eher die Abschottung unter Gleichen als der Abbau von Vorurteilen und Stereotypen in den Vordergrund rückt und u.a. *weißen*, *weiß* gelesenen und *White-Passing* Menschen die Berechtigung, sich gegen Rassismus einzusetzen, abgesprochen wird.⁵⁰ Die Anerkennung der eigenen Beteiligung im gelernten und verinnerlichten biatopischen System, unabhängig von der Hautfarbe, ist entscheidend, um die Verantwortung wahrzunehmen, die wir alle (gerade *weiße*, *weiß* gelesene und *White-Passing* Menschen!) in der gemeinsamen Aufgabe tragen, Rassismus zu demontieren, entschieden abzubauen – Biatopien zu dekonstruieren.

In ihrem Paper erwähnt McIntosh, dass ‚Rasse‘ und Geschlecht nicht die einzigen Vorteilssysteme sind, die unter die Lupe genommen werden sollen. Auch durch Alter, körperliche Fähigkeiten, Nationalität, Religion oder sexuelle Orien-

on their own existences because they are not female; they do not see themselves as having gendered identities: Insisting on the universal ‘effects’ of ‘privilege’ systems, then, becomes one of our chief tasks, and being more explicit about the particular effects in particular contexts is another. Men need to join us in this work.“

48 Ihre Formulierung lautet im Original: „Skewed white psyches are an inseparable part of the picture, though I do not want to confuse the kinds of damage done to the holders of special assets and to those who suffer the deficits.“ (McIntosh 1988, 8).

49 Zur Überheblichkeit eines ‚Nullpunkts‘ nach der Formulierung von Santiago Castro-Gómez siehe Abschnitt *Biatopien als globalisierter ‚interner Kolonialismus‘*, Seite 113.

50 Eine ausführliche Darstellung dieser Gefahr bietet Caroline Fourest in ihrem – bereits in einer Fußnote erwähnten – Buch *Generation beleidigt. Von der Sprachpolizei zur Gedankenpolizei. Über den wachsenden Einfluss linker Identitärer. Eine Kritik*. (siehe Fourest 2020).

tierung entstandene Vorteile müssten untersucht werden. Sie selbst sei auch bereits darauf hingewiesen worden, dass ihre Liste in vielerlei Hinsicht direkt auf heterosexuelle Privilegien zutreffe: ein noch größeres Tabuthema als das ‚Rassen‘-Privileg, schreibt sie. Peggy McIntosh ergänzt ihre Liste um acht Punkte, die spezifische Privilegien heterosexueller Menschen darstellen. In diesem Fall treffen alle acht Punkte auf mich zu, ich kann alle acht Punkte ankreuzen. Und in dem Moment muss ich wieder an Isaiah Lopaz denken. Und an den Kommentar seiner Mutter, veröffentlicht in Lopaz' Blog HIM NOIR, als er sich bei ihr als Homosexueller outete: „Aber du bist Schwarz. Dein Leben ist schon schwierig genug.“⁵¹ (Lopaz 2016).

Peggy McIntosh sei nicht die erste Person, die sich dem Thema der Privilegien widmet, schreibt u.a. Joshua Rothman, Kolumnist und Redakteur bei The New Yorker, am 12. Mai 2014 in dem Vorwort seines Interviews mit ihr. Bereits in den 1930er Jahren habe der Soziologe, Philosoph und Journalist William Edward Burghardt Du Bois über das Überlegenheitsgefühl *weißer* mittelloser Menschen gegenüber Schwarzen mittellosen Menschen geschrieben. Und während der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung sprachen Aktivist*innen über das Privileg einer *weißen* Hautfarbe. Mit McIntosh' Liste komme jedoch das Konzept des Privilegs Ende der 1980er Jahre richtig zur Geltung, so Rothman. McIntosh ermutige Menschen dazu, die eigenen unverdienten Vorteile als Teil gewaltiger und sich überschneidender Machtssysteme zu erkennen und über den eigenen Platz innerhalb dieser Systeme zu reflektieren (Rothman 2014).

Isaiah Lopaz ging mit mir im Gespräch alle Einzelheiten der geplanten Kunstaktion unter Berücksichtigung meines Weißseins mit einer beachtlichen Geduld durch, ohne die leitende Frage, wie Rassismus abgebaut werden kann, aus den Augen zu verlieren. Hundert BIPOC in den öffentlichen Verkehrsmitteln mit einem mit dem Wort SCHWARZFAHRER*IN bedruckten T-Shirt vermitteln ein prägnantes Bild – sagt Lopaz. Die Frage, wie ich als Initiatorin des Projektes teilnehmende BIPOC während der Aktion vor Erfahrungen, die für sie schmerzhaft sein könnten, schützen kann, bleibt dabei jedoch offen. Die Kunstaktion spreche zugleich das soziale Konstrukt von ‚Rassen‘ und die soziale Positionierung aller Akteure an wie auch das nicht weniger wichtige Thema der sozialen Verantwortung, gerade weil *weiße* Vorherrschaft bisher nicht dekonstruiert wurde. Wenn ich als *weiße* Frau gelesen werde und durch meine Kunst Rassismus in der Alltagssprache hinterfrage, stellt sich für ihn die Frage, wie das Mikrofon weitergereicht werde: „There is no voiceless. How to pass the microphone?“, betont Lopaz.

51 Der Originaltext auf Englisch: „But you're Black. Your life is already difficult enough.“

4.1 Geschwärtzt werden

„Man betrachte eine Situation, in der rassistisches Sprechen in einer Weise angegriffen wird, dass es nicht mehr die Macht hat, die Unterwerfung herbeizuführen, für die es eintritt. Die unbestimmte Beziehung zwischen Sagen und Tun wird dann erfolgreich genutzt, wenn dem Sprechen seine performative Macht genommen wird. Und wenn dasselbe Sprechen von demjenigen wiederaufgenommen wird, an den es gerichtet ist, und zurückgewendet wird und damit zu einer Gelegenheit zum Dagegen- und Dadurch-Sprechen – wird dann nicht zu einem gewissen Grad das rassistische Sprechen von seinen Ursprüngen abgeschnitten?“ – Judith Butler (Butler 2016, 147–148)

Mnyaka Sururu Mboro ist Gründungsmitglied von Berlin Postkolonial e.V., einem Verein, der die kritische Auseinandersetzung mit Berlins Kolonialgeschichte und die Offenlegung der kolonialrassistischen Strukturen unseres Denkens und unserer Gesellschaft, die sich in der Öffentlichkeit und im Stadtraum widerspiegeln, anstrebt. Mboro ist in Tansania geboren, ein Land, das zwischen 1885 und 1918 zusammen mit Burundi, Ruanda und einem Gebiet des heutigen Mosambiks zur deutschen Kolonie Deutsch-Ostafrika gehörte. Seit 1978 lebt Mboro in Berlin, wo er sich gemeinsam mit der tansanischen Gemeinde und weiteren Aktivist*innen afrikanischer Herkunft der Restitution afrikanischer Kulturgüter (u.a. des verlorenen Schädels von Mangi Meli⁵²), der Wiedergutmachung des Völkermordes an den Herero und Nama während der deutschen Kolonialisierung in Deutsch-Südwestafrika (auf dem Gebiet des heutigen Namibia) und der Umbenennung von Berliner Straßen und Plätzen, wie der M-Straße⁵³ und weiteren Straßen insbe-

52 Mangi Meli (1866-1900) war ab 1891 Anführer des Volkes der Chagga in Tansania. 1900 wurde er der Konspiration gegen die deutschen Kolonisatoren beschuldigt und hingerichtet. Es wird vermutet, dass sein Schädel abgetrennt nach Deutschland gebracht wurde und sich im Besitz einer staatlichen Kultureinrichtung befindet (Iken 2021, o. S.). Mboro erzählt im Gespräch, dass er seit seiner Kindheit die Geschichte und Wichtigkeit von Mangi Meli durch die Erzählungen seiner Oma kenne. Als er ein Stipendium für das Studium in Deutschland von der Deutschen Stiftung für internationale Entwicklung (DSE) bekam und sich von seiner Oma verabschiedete, sei sie vor Freude gesprungen und habe allen erzählt, ihr Enkelkind gehe nach Deutschland, um den Kopf von Mangi Meli zurückzubringen.

53 Bereits seit den 1990er Jahren protestierten Schwarze Aktivist*innen, u.a. die Dichterin May Ayim (1960-1996), gegen den Namen der M-Straße und der gleichnamigen U-Bahn-Station, die 1991 diesen Namen bekam. Von 1986 bis 1991 trug die Station den Namen des DDR-Politikers Otto Grotewohl und von 1950 bis 1986 hieß sie Thälmannplatz nach dem Vorsitzenden der kommunistischen Partei während der Weimarer Republik, der 1944 im KZ Buchenwald ermordet wurde. Eröffnet wurde die Station 1908 mit dem Namen Kaiserhof, den sie bis 1950 hielt. Die M-Straße trägt ihren Namen dagegen seit 1706, was die Umbenennung umstritten macht, denn Vertreter*innen des Namens argumentieren, diese 300-jährige Geschichte liefe Gefahr, durch eine Umbenennung ausgelöscht zu werden. Dass der Name eine direkte Verbindung mit

sondere im Afrikanischen Viertel, die an den deutschen Kolonialismus in Afrika erinnern, widmet.

Am 13. Mai 2019 traf ich Mboro zum ersten Mal. Gleich zum Anfang unseres Gesprächs, nachdem ich mein Vorhaben schilderte, erzählte Mboro von einer Erfahrung mit Kontrolleur*innen der öffentlichen Verkehrsmittel in Berlin: Er stieg in der Nähe der Friedrich-Wilhelm-Straße aus der U-Bahn aus und wurde von drei Kontrolleur*innen, die auf dem Gleis standen, nach seinem Fahrausweis gefragt. Vor ihm stiegen ebenfalls viele andere Menschen aus, die von den Kontrolleur*innen nicht angesprochen wurden. Sie waren alle weiß. Mboro fragte, warum er kontrolliert werde, während alle anderen an den Kontrollen vorbeiliefen. Er sprach das rassistische und auf Stereotypen basierte Agieren der Kontrolleur*innen an und weigerte sich, seinen Fahrschein zu zeigen, bis alle anderen Menschen, die mit ihm ausgestiegen waren, ebenfalls kontrolliert werden. Die Kontrolleur*innen riefen dann die Polizei an und unterstellten Mboro, illegal in Berlin zu leben. Er wartete entspannt, obwohl seine Widerstandshandlung die Verspätung zu einem Termin bedeutete. Als die Polizei kam, erzählte Mboro von den Vorkommnissen und dass er es nicht einsehe, kontrolliert zu werden, während allen anderen Mitfahrenden, die weiß sind, die Kontrolle erspart bleibe. Die Polizist*innen wiesen ihn darauf hin, dass er seinen Fahrschein vorzeigen müsse, wenn Kontrolleur*innen ihn verlangten, und fragten nach seinem Reisepass. „Es war ein großes Theater“, erzählt Mboro. Er läuft nicht mit seinem Reisepass durch die Stadt auf das Risiko hin, ihn zu verlieren. Sein Name sollte reichen, „wir sind sowieso schon alle gespeichert...“ Am Ende zeigte Mboro trotz allem sein Jahresabonnement und bat darum, dass in Zukunft nicht nur er, als Schwarzer Mensch, sondern auch alle anderen, die aus der U-Bahn aussteigen, kontrolliert werden.

Eine solche Erfahrung machen Schwarze Menschen in Berlin regelmäßig, kommentiert er. Es müsse etwas gegen *racial profiling* gemacht werden. Und ebenfalls gegen solche Begriffe wie ‚Schwarzfahrer*in‘, die dieses Vorgehen unterstützen. Mboro fragte, ob es den Begriff in anderen Sprachen gibt: „Wie heißt ‚Schwarzfahrer‘ auf Englisch? Oder ‚Schwarzarbeiter‘? Werden solche rassisti-

der Versklavung afrikanischer Menschen darstelle, gerade in der Zeit um 1700, ist jedoch für Historiker*innen wie Christian Kopp von Berlin Postkolonial e.V. eindeutig. Seit Anfang der 2000er Jahren setzt sich die Initiative für eine Umbenennung ein, u.a. mit jährlichen Umbenennungsfesten am Internationalen Tag zur Erinnerung an den Handel versklavter Menschen und seine Abschaffung, der am 23. August zelebriert wird. Am 20. August 2020 wurde die Umbenennung der M-Straße in Anton-Wilhelm-Amo-Straße von der Bezirksverordnetenversammlung Berlin Mitte beschlossen. Der Name Anton Wilhelm Amo, von der Initiative zur Umbenennung vorgeschlagen, soll den ersten Schwarzen Akademiker Deutschlands ehren, der im 18. Jahrhundert als versklavter Mann aus Ghana erst nach Amsterdam und dann nach Deutschland kam und hier der erste Philosoph und Rechtswissenschaftler afrikanischer Herkunft wurde (Memarnia 2020, o. S.) und (Treusch 2019, o. S.).

Ziel der Ausstellung war es, in Zeiten der Krise⁵⁴ Kunst im Stadtraum zur Untersuchung, Behandlung und Verbesserung von Zuständen der Gesellschaft einzusetzen. Konkret stellte Winter eine Multifunktionsleiter zur Verfügung, die im Stadtraum als Leiter, aber auch als Montageroller, Transportwagen oder Rollkarre benutzt werden konnte. Ich stellte u.a. eine Edition von T-Shirts mit verschiedenen Aufdrucken aus, die auf Vorurteile gegenüber Menschen verschiedener Nationalitäten hindeuteten, und lud Performer*innen ein, die T-Shirts anzuziehen und mit der Multifunktionsleiter im Stadtraum zu interagieren bzw. die entsprechenden Vorurteile performativ zu verkörpern. Für die Aktionen im Stadtraum begleitete ich jedes Mal die Performer*innen mit meinem Fotoapparat, so dass die Kunstaktion für Passant*innen als Inszenierung wahrgenommen wurde und T-Shirt-Träger*innen keiner Beschimpfung, Beleidigung oder Aggression ausgesetzt waren. Zugleich gewannen die Darstellungen durch die Präsenz der Kamera im Stadtraum an Aufmerksamkeit und luden Betrachter*innen zur Reflexion über die angesprochenen Vorurteile ein. Meine Begleitung mit dem Fotoapparat diente zeitgleich Schutz- und Dokumentationszwecken und wurde zum gewichtigen Bestandteil der Kunstaktion.



STEREOTYPES

Kunstaktion im öffentlichen Raum, 2009-

Unabhängig von der Gefährdung von an der Kunstaktion beteiligten Performer*innen und dem Schutz, den ich ihnen bieten kann oder nicht, bleibt die Frage, ob die durch die Kunstaktion SCHWARZFAHRER*IN geschaffenen Situationen welche sind, in denen rassistisches Sprechen (konkret die rassistische Bezeichnung ‚Schwarzfahrer*in‘) nicht mehr die Macht hat, eine Unterwerfung herbeizuführen, weil ihm seine performative Macht genommen wird. Sind die durch SCHWARZFAHRER*IN geschaffenen Situationen solche, die durch die Verwendung des rassistischen Begriffs als Aufdruck auf einem T-Shirt BIPOC die Gelegenheit geben, das rassistische Sprechen umzukehren und zu einer kritischen Reflexion darüber anzuregen? Mit Butler formuliert: Sind es Situationen, die die Gelegenheit geben, das rassistische Sprechen zum Dagegen- und Dadurch-Sprechen umzukehren? Oder sind sie lediglich eine Wiederholung der Verletzung, der Diskriminierung?

54 Gemeint ist hier die Finanzkrise von 2008, denn nur wenige Monate vor der Ausstellung war die US-amerikanische Bank Lehman Brothers zusammengebrochen.

Ein wichtiger Aspekt in Butlers Argumentation ist die Betrachtung beleidigender Sprache als perlokutionär. Ich hatte bereits die Unterscheidung zwischen illokutionären und perlokutionären Sprechakten von John L. Austin, an die Butler erinnert, mit dem Beispiel des Urteils einer Richterin „Hiermit verurteile ich Sie zu 18 Monaten Gefängnis“ erwähnt.⁵⁵ In dem Beispiel wird die Aussage der Richterin durch den Sprechakt zur Tat, was einen illokutionären Sprechakt ausmacht. In perlokutionären Sprechakten dagegen unterscheidet sich der Sprechakt von seinen Wirkungen – der Sprechakt und seine Wirkungen sind nicht identisch: Die Wirkungen werden nicht durch den Sprechakt selbst durchgeführt, sondern ereignen sich als Folge des Sprechaktes. Wenn beleidigende, rassistische Sprache als perlokutionär betrachtet werde, erklärt Butler, sind Aneignung, Umkehrung und Rekontextualisierung möglich, weil die Möglichkeit bestehe, dass der rassistische Sprechakt/die rassistische Sprache unterschiedliche Wirkungen hervorrufe. Darin sieht Butler eine politische Möglichkeit, da eine ‚Fehlaneignung‘ der Kraft des Sprechakts sie von der Bindung zum früheren Kontext und vor allem von der Bindung zur Kraft der Verletzung herauslöse.

Wie sieht es aus, wenn wir im Alltag den Begriff ‚Schwarzfahrer*in‘ nutzen? Ist die Bezeichnung ‚Schwarzfahrer*in‘ für Menschen, die ohne Fahrausweis die öffentlichen Verkehrsmittel nutzen, ein illokutionärer oder perlokutionärer Art?

Die Frage muss in verschiedenen Konstellationen gestellt werden, denn der Sprechakt ‚Schwarzfahrer*in‘ verhält sich anders, wenn die damit bezeichnete Person *weiß/white passing* oder BIPOC ist. Bei einer Kontrolle wie der, von der Mboro berichtet, steht der Sprechakt als Vermutung bzw. Unterstellung im Rahmen einer verbreiteten Praxis des *racial profilings* im Raum, sei es, weil er kontrolliert wird und alle *weißen* Personen unkontrolliert weiterlaufen können, sei es, weil sein Fahrausweis genauer als der der *weißen* Mitfahrenden geprüft wird. Allein aufgrund seines Aussehens wird Mboro (hier als Stellvertreter für alle BIPOC) des ‚Schwarzfahrens‘ verdächtigt bzw. zum ‚Schwarzfahrer‘ erklärt. Die Unschuldvermutung zählt hier nur für seine *weißen* Mitfahrenden. Mboro dagegen muss eine Schuldvermutung tatkräftig widerlegen, da die Zuweisung ‚Schwarzfahrer‘ im Vorfeld als apodiktisch gilt. Könnte man hier in einer etwas umfassenderen Auffassung insofern von einem illokutionären Sprechakt reden, da Mboro durch die auffällig *andere* Behandlung zu einem ‚Schwarzfahrer‘ bestimmt wird und somit das schon *ist* bzw. zu dem gemacht wird, was sich mit dem Ausdruck ‚Schwarzfahrer‘ verbindet? Eigentlich hat Mboro die Möglichkeit, die bereits erfolgte Zuweisung mit dem Nachweis eines gültigen Fahrscheins zu widerlegen, auch wenn in der kollektiven Vorstellungswelt die Schuldvermutung für alle BIPOC weiterhin Gültigkeit besitzt und nur durch die konkrete Widerlegung einzel-

55 Siehe Seiten 140, 151 und 153.

ner aufgelöst wird. Eine Lücke zwischen dem Sprechakt und seinen Wirkungen zeichnet sich gleichwohl ab.

Auf der anderen Seite müssen wir berücksichtigen, dass der Sprechakt ‚Schwarzfahrer*in‘ auch einen ohne gültigen Fahrausweis mit den öffentlichen Verkehrsmitteln fahrenden *weißen* Menschen signifiziert. Der Film von Pepe Danquart bietet ein schönes Spiel mit diesen verschiedenen Konstellationen. Der tatsächliche ‚Schwarzfahrer‘ im Film ist ein *weißer* Mann, dessen defektes Motorrad ihn in einer Stresssituation dazu bringt, ohne Fahrschein in die Straßenbahn einzusteigen. Es fahren aber auch *weiße* Menschen ohne einen gültigen Fahrausweis in stressfreien Situationen in öffentlichen Verkehrsmitteln – vielleicht, weil sie sich keinen Fahrschein leisten können und dennoch auf Mobilität im Stadtraum nicht verzichten wollen? Wie verhält sich der Sprechakt ‚Schwarzfahrer‘ in diesem Fall? Werden *weiße* Menschen, die keinen gültigen Fahrschein vorweisen, zu ‚Schwarzfahrer*innen‘? Haben wir es hier mit einem illokutionären Sprechakt zu tun, der sie zu dem macht, was der Sprechakt aussagt, in dem er ausgesprochen wird? Oder lässt sich hier auch eine Lücke zwischen dem Sprechakt und dessen Wirkungen feststellen? Butler setzt Rassifizierungsprozesse mit der Zuordnung zu einer Geschlechtsidentität gleich. Ich möchte ihr Beispiel „es ist ein Mädchen“ als Sprechakt eines Arztes und die von ihr erwähnte Ankettung von Wiederholungen, die die Zuordnung zu einer spezifischen Geschlechterrolle fortsetzen, mit dem Diktat ‚Schwarzfahrer*in‘ vergleichen und dafür Achille Mbembes These zur ‚Schwarzwerdung‘ der Welt aufgreifen. Dass ein Zusammenhang besteht, hatte ich bereits erwähnt.⁵⁶

Mbembe bezieht sich auf das N-Wort als einen Namen, eine Bezeichnung, die eine Bestimmung trägt. „[N-Wort]⁵⁷ ist also der Name, der mir von anderen gegeben worden ist. Ursprünglich habe ich ihn nicht selbst gewählt. Ich habe ihn aufgrund der Stellung geerbt, die ich im Raum der Welt einnehme. Wer mit dem Namen, [N-Wort]‘ ausgestattet wird, weiß um diese externe Herkunft.“ (Mbembe 2017, 277-278). Das N-Wort als Name eröffnet die Möglichkeit einer sozialen Existenz – um Butler zu paraphrasieren. Eine soziale Existenz, die aber durch diesen spezifischen Namen einen spezifischen Platz, eine spezifische Rolle in der Gesellschaft festgeschrieben bekommt.

Mbembe setzt fort: „Er weiß auch, dass es um die Erfahrung seiner Falsifizierungsfähigkeit geht. In dieser Hinsicht ist der ‚[N-Wort]‘ derjenige, der dem Anderen nicht in die Augen schauen kann.“ Und weiter im Text: „Es gibt Namen, die man wie eine ständige Beleidigung trägt, und es gibt Namen, die man aus

⁵⁶ Siehe Seite 141.

⁵⁷ Die Verfremdung des Begriffs als [N-Wort] ist von mir. In Achille Mbembes Übersetzung ins Deutsche wird das N-Wort in seiner Originalform benutzt.

Gewohnheit trägt. Der Name ‚[N-Wort]‘ gehört zu beiden Gruppen.“ (Mbembe 2017, 278).

Mit Butlers „es ist ein Mädchen“ – vom Arzt bei der Geburt ausgesprochen – bekommt das Neugeborene eine spezifische Rolle in der Gesellschaft zugewiesen, die eine fortlaufende Zuweisung, einen Fortgang von Sprechakten und Handlungen auslöst. Ebenso verhält sich das N-Wort als Bezeichnung. Und ebenso verhält sich auch der Ausdruck ‚Schwarzfahrer*in‘ – auch wenn die etymologische Herkunft des Wortes nicht mit rassistischen Hintergründen zusammenhängt! Die als ‚Schwarzfahrer*in‘ gekennzeichnete Person wird wortwörtlich geschwärzt im Sinne Mbembes, auch wenn sie weiß ist. Ich stellte die Frage, ob weiße Menschen, die keinen gültigen Fahrschein aufweisen, zu ‚Schwarzfahrer*innen‘ werden. Meine Antwort ist mit Achille Mbembe eindeutig affirmativ. Mbembe weist darauf hin, dass die schwarze Farbe nur in Bezug auf eine Macht existiere, die sie erfinde, dass die schwarze Farbe an sich keine Bedeutung habe und eine solche nur in Kontrast zu anderen Farben erlange (Mbembe 2017, 279-280). Die mit der Bezeichnung ‚Schwarzfahrer*in‘ zugewiesene gesellschaftliche Rolle schwärzt das damit benannte Subjekt und setzt eine Ankettung von Sprechakten in Gang, die auch Nicht-Schwarzen Menschen eine spezifische Rolle in der gesellschaftlichen Machtstruktur zuweisen. Wie Mbembe feststellt, geht es um die Beziehung zu einer Macht, und zwar der Macht des Kapitalismus – und wer einen Fahrschein nicht bezahlt/(bezahlen kann?), bekommt mit dem Namen ‚Schwarzfahrer*in‘ eine klare Zuweisung in Bezug auf diese Macht: ohne Fahrausweis fahrende Menschen werden zu Nicht-Menschen degradiert, wie einst Kolonisor*innen Kolonisierte zu Nicht-Menschen erklärten. Und wie heute „die Vertriebenen, die Deportierten, die Ausgestoßenen, die illegalen Ausländer jeglicher Art“, so Mbembe (Mbembe 2017, 323).

„Auf diesem Weg sind die neuen ‚Verdamnten dieser Erde‘ jene, denen das Recht auf Rechte verwehrt bleibt; von denen man meint, sie sollten sich nicht rühren; die zu einem Leben in Einschlussstrukturen der unterschiedlichsten Art verdammt sind – in den Lagern und Durchgangslagern und Haftanstalten aller Art, von denen der Raum unserer Justiz und Polizei durchsetzt ist.“ (Mbembe 2017, 323)

Der Journalist Tim Neshitov stellt in seinem Artikel *Achille Mbembe. Afropolitan und Geschwister-Scholl-Preisträger*, veröffentlicht am 12. Januar 2015 in der Süddeutschen Zeitung, fest, dass Mbembes These, „die Welt werde nun Schwarz“, nicht die künftige Herrschaft der Schwarz-afrikanischen Bevölkerung voraussehe, sondern dass immer mehr Erdbewohner*innen so behandelt werden wie die einst und jahrhundertlang von Europäer*innen und Nordamerikaner*innen mit dem N-Wort bezeichneten Subjekte. „Je entfesselter der Kapitalismus, je krankhafter

die Digitalglobalisierung, desto schneller verwandeln sich Menschen in Objekte.“ (Neshitov 2015, o. S.).

4.2 Kunst als ‚Instrument‘?

Nach der Aktion im September 2019 traf ich einige der mitwirkenden Akteur*innen. Alle wollten die T-Shirts behalten und im Alleingang weiterbenutzen. Wenn die Gruppe begleitet von einem*einer Fotograf*in öffentliche Verkehrsmittel im Stadtraum nutzt, wird die Aktion – wie bereits erwähnt – als Inszenierung wahrgenommen. Wenn die Akteur*innen jedoch ohne Begleitung in ihrem Alltag das T-Shirt weaternutzen, sind sie den Reaktionen allein ausgesetzt. Beweggrund meiner Einladung zu einem weiteren Treffen war es, ihre Reflexionen nach der gemeinsamen Aktion zu hören und vor allem von ihren Erlebnissen im Alleingang zu erfahren.

Im Gespräch berichteten meine Kooperationspartner*innen, Spaß an der Aktion in der Gruppe gehabt zu haben. Sie waren erstaunt über die positiven Reaktionen von Passant*innen und ÖPNV-Nutzer*innen. Der Unternehmer Babathunde Agboola erzählte, alle Postkarten im Nachgang verteilt zu haben und bekannte sich dabei zur Verpflichtung, Rassismus im Alltag zu bekämpfen. Von der Aktion erinnerte er sich sehr gut an zwei Fahrschein-Kontrolleure (beide männlich), die erzählten, das Wort ‚Schwarzfahrer*in‘ selber nicht zu benutzen – es solle auch in ihrer Ausbildung für die Bezeichnung von Nutzer*innen der öffentlichen Verkehrsmittel ohne Fahrkarte nicht vorkommen. Agboola betonte, er habe das T-Shirt nach der Aktion nicht nur weiterhin getragen, sondern zeitweise auch in seinem Büro ausgestellt.

Alle Teilnehmer*innen berichteten davon, dass das T-Shirt im öffentlichen Raum nicht unbemerkt bleibe – manchmal vergesse man, dass man es an habe, werde aber schnell durch die Reaktionen Anderer daran erinnert, die meist positiv ausgefallen seien, entweder durch ein freundliches Lächeln, ein offenes und lautes Lachen oder eine explizite Bemerkung. Ein Großteil der Menschen bringe dabei zum Ausdruck, sie mache sich keine Gedanken darüber, dass der Begriff rassistisch sein könne.

Der Künstler Felipe Cardozo stellte fest, dass viele ÖPNV-Nutzer*innen während der Fahrt in Ruhe gelassen werden und sich nicht auf Gespräche einlassen wollen, das T-Shirt hinterlasse jedoch einen Eindruck, der einerseits schnell wirke und spontane Reaktionen auf die beinhaltete Ironie hervorrufe, andererseits durch das Verständnis für die Ironie länger anhaltende Reflexionen erzeuge. Seiner Erfahrung nach wollen ÖPNV-Nutzer*innen nicht immer die Karte entgegennehmen – das sei für ihn in Ordnung, das T-Shirt werde trotzdem wahrgenommen und dadurch funktioniere – für ihn auf jeden Fall – die latente Ironie als Strategie der Kunstaktion.

Der Künstler Fernando Niño stellt in unserem Gespräch einen Bezug zum Wirtschaftlichen her, der mich an Achille Mbembe erinnert. Er sieht eine deutliche Verbindung zwischen dem Akt des ‚Schwarzfahrens‘ und der Armut sowie auch zwischen der Bezeichnung ‚Schwarzfahrer*in‘ und der Annahme, dass Schwarze Menschen und BIPOC arm seien. „Die Frage ist“ – sagt Niño, „ob ‚Schwarzfahrer*in‘ zu sein arm zu sein impliziert und ob arm zu sein Schwarz bzw. BIPOC zu sein bedeutet.“ Und genauso funktioniert institutioneller Rassismus: BIPOC werden an erster Stelle kontrolliert aufgrund der Annahme, dass sie arm seien, was natürlich mit dem Kolonialismus in Verbindung stehe, ergänzt Niño.

Mich persönlich hat diese gemeinsame Aktion von der Angst befreit, Teilnehmende einer Gefahr auszusetzen. Die Aktion war gewiss auch amüsant, alle hatten sie mit Humor gesehen und waren gut gelaunt – T-Shirt-Tragende wie ÖP-VN-Nutzer*innen. Ein paar Wochen später traf ich Mnyaka Sururu Mboro allein, der das Gruppentreffen nicht wahrnehmen konnte. Mich interessierte es im Gespräch zu erfahren, wie er die Aktion selbst erlebt hatte und welche Erinnerungen von der Durchführung der Aktion ihn noch begleiteten. Darüber hinaus wollte ich vor allem erfahren, wie das T-Shirt wahrgenommen wird, wenn er es aus eigener Initiative anzieht – was er als Vorhaben ankündigte – und damit im Stadtraum herumläuft, was er dabei beobachtet und ob er in seinen Beobachtungen bestimmte Reaktionen erkennen könne. Im Allgemeinen stellte Mboro fest:

„Wenn ich in der U-Bahn oder im Bus bin, falle ich schon aufgrund meiner Hautfarbe auf, egal, wie ich angezogen bin. Alle gucken hin. Die bösen Blicke sind schon da, ohne irgendein spezielles T-Shirt. Wenn ich das T-Shirt von deinem Projekt an habe, habe ich beobachtet, dann ist die Aufmerksamkeit auf das T-Shirt fokussiert und die Leute machen ein anderes Gesicht – nicht mehr ein böses Gesicht, komischerweise, sondern... eine Mischung aus einer Art Freude und Neugier.“

Mboro erzählt von einigen konkreten Erfahrungen. Eine Dame in der U-Bahn, beispielsweise, lobte sein T-Shirt und fragte mit einem Lächeln im Gesicht, ob er wirklich nicht bezahlt hätte. Darauf antwortete Mboro, es sei egal, ob er zahle oder nicht, er bleibe immer ein ‚Schwarzfahrer‘. Nach ihrem Kommentar, es gebe in der Tat viele Afrikaner*innen, die ‚schwarzfahren‘, versuchte Mboro mit einem provozierenden Gespräch, sie für die Situation Schwarzer Menschen zu sensibilisieren. Schwarze Menschen bekommen nur schwer Arbeit, weil sie Schwarz sind, und wenn, dann nur in der Küche oder zum Putzen und sie werden unterbezahlt. Die Dame beschwerte sich über die Mafia, die Schwarze Menschen ausbeute, und schob das Problem auf Mafiabanden, überzeugt davon, dass etwas dagegen gemacht werden müsse. Mboro wollte auf Rassismus und Kolonialismus als Ursache zu sprechen kommen und versuchte es weiter mit der provozierenden Bitte, nichts dagegen zu machen, denn sonst würden Schwarze Menschen keine Arbeit

mehr bekommen. Aber leider wurde das Gespräch in diesem Moment unterbrochen. Die Dame verabschiedete sich freundlich, weil sie aussteigen musste.

Am effektivsten fand Mboro seine Kneipenbesuche, denn dort hatte er Zeit genug, sich mit den Anwesenden auszutauschen. Er ging oft mit dem T-Shirt in eine Kneipe, die überwiegend von deutschen Personen besucht wird. Dort wurde er einmal auf sein T-Shirt mit dem Hinweis angesprochen, er sei nicht wirklich ‚Schwarzfahrer‘, er habe sicher eine Monatskarte, „weil Flüchtlinge immer eine Fahrkarte vom Senat bekommen.“ Auf seine Erklärung, er sei kein Geflüchteter, folgte die Aussage, er würde dann „alles“ vom Jobcenter bekommen. Mboro setzte dann auf Provokation und erklärte, nichts vom Jobcenter bekommen zu können, weil er keine Aufenthaltserlaubnis hätte. „Wir leben hier schwarz und fahren schwarz und wenn wir einen Job finden, dann arbeiten wir auch schwarz“, fügte er hinzu. Einige der am Gespräch beteiligten Kneipenbesucher*innen schimpften über seine Frechheit. Andere spendierten ihm ein Getränk und unterhielten sich ‚kumpelhaft‘ mit ihm weiter. Das Gespräch drehte sich anschließend um die Frage, ob sie auch so ein T-Shirt tragen würden, ob damit eine Unterstützung von Beförderungerschleicher*innen zum Ausdruck gebracht werde und ob diese ohne Fahrkarte fahren, weil sie es wollten oder weil sie nicht bezahlen könnten. Argumente wie die, dass ‚sie‘ zufrieden sein sollten, weil ‚sie‘ hier in Deutschland gut leben könnten, seien immer wieder vorgekommen.

Mboro kam mehrmals in die Kneipe und unterhielt sich erneut mit den sieben Personen des ersten Gesprächs, die zwischen 40 und 70 Jahre alt waren. An einem weiteren Abend sprach Mboro vom deutschen Kolonialismus. Gängige Gegenargumente habe er anfangs zu hören bekommen: Deutschland hätte keine Kolonien gehabt, Franzosen und Briten wären viel schlimmer gewesen usw. Aber im Gesprächsverlauf hätten die Diskutant*innen angefangen, aufmerksam und interessiert zuzuhören. Bei einem weiteren Besuch sprachen sie Mboro darauf an, dass sie ihn im Fernsehen gesehen hatten. An Mboros Frage, worum es in seinem Fernsehauftritt gegangen sei, schloss sich eine weitere Diskussion an, denn dort wurde die Umbenennung der Lüderitzstraße im Afrikanischen Viertel thematisiert, die Mboro im Rahmen seiner Arbeit mit Berlin Postkolonial e.V. anstrebt. Die Diskussion sei polemisch gewesen, erinnert sich Mboro. Einige hätten gleich gefragt, was es solle, die Straße umbenennen zu wollen und fanden es absurd, sich damit zu beschäftigen. Andere hätten davon gesprochen, Freunde in Namibia zu haben und freuten sich sogar darüber, dass dort auch Deutsch gesprochen wird. Als Hauptargument gegen eine Umbenennung hätten die Kneipenbesucher*innen den bürokratischen Aufwand genannt, den die Umbenennung mit sich bringen würde, beispielsweise, dass die in dieser Straße lebenden Menschen alle ihre Ausweise im Amt ändern lassen müssten. Sie hätten aber auch keine Beanstan-

dung an der Person Lüderitz⁵⁸ gehabt und fanden es gut, dass er Südwestafrika gründete – er habe viele Kirchen und Schulen dort bauen lassen. Die hinterhältige und menschenverachtende Art und Weise, wie Lüderitz fünf Mal so viel Fläche erwarb wie mit Nama-Landbesitzern vertraglich festgehalten, als ‚Meilenschwindel‘ bekannt, hätten sie nicht gekannt oder ausgeblendet. Aber vor allem hätten ihre Aussagen verdeutlicht, dass die missionarische und zivilisierende Erzählung von Religion und Bildung als Rechtfertigung kolonialistischer Gewalt bis heute erfolgreich fungiert. Mboro interessierte die Frage, ob seine Gesprächspartner*innen vor der Fernsehsendung bereits wussten, wer Lüderitz war. Die Antwort war, dass keine*r von ihnen diese Person kannte. Und als Mboro den Völkermord in Afrika ansprach, hätten alle Anwesenden die Meinung vertreten, dieser sei brutal und schrecklich gewesen. Sofort wollten sich aber Mboros Gesprächspartner*innen vom Völkermord mit der Aussage distanzieren, sie hätten heutzutage nichts damit zu tun, dies liege in der Vergangenheit, worauf Mboro erwiderte: „Sie haben viel damit zu tun, Sie wollen die Lüderitzstraße nicht umbenennen lassen.“ Darüber mussten sie nachdenken, ergänzte Mboro und betonte:

„Also wenn ich das T-Shirt anhabe, dann komme ich mit sehr vielen Leuten ins Gespräch. Ich werde auch immer wieder gefragt, ob ich noch welche habe. Was ich toll finde ist, dass ich damit ins Gespräch kommen und dann über Kolonialismus sprechen kann. Viele haben sogar Verständnis für das Thema Kolonialismus gezeigt. Ich habe sie zum Nachdenken gebracht.“

Mboro fügt hinzu, er gehe gern mit dem T-Shirt in Kneipen. Auf der Straße könne er niemanden stoppen und eine Unterhaltung anfangen, in der U-Bahn könne er schon mit den Menschen sprechen, aber oft müssen sie dann in der nächsten Station aussteigen und das Gespräch unterbrechen. In der Kneipe sei es anders, da spreche er mit sehr vielen verschiedenen Personen, sogar auch mit Akademiker*innen. Manche wundern sich, dass er sogar stolz sei, das T-Shirt zu tragen. Einer, der ein solches T-Shirt in kleiner Größe haben wollte, habe einmal gesagt: „Wissen Sie was, mein Enkelkind ist auch Schwarz. Sein Vater kommt aus Ghana. Kommen Sie auch aus Ghana?“ Mboro antwortete, er komme aus Tansania, der früheren Kolonie Deutsch-Ostafrika. „Da hat er sein Gesicht geändert“ – erzählte Mboro.

58 Adolf Lüderitz (1834-1886), Begründer der Kolonie „Deutsch-Südwestafrika“. Als ‚Meilenschwindel‘ ist sein Betrug beim Landerwerb in den 1890er-Jahren im heutigen Namibia bekannt, als er seinen Vertragspartner (einen Führer des Volkes der Nama) glauben ließ, die im Vertrag festgehaltenen verhandelten Meilen seien englische Meilen (ca. 1,6 Km), anschließend jedoch deutsche Meilen (ca. 7,5 Km) beanspruchte. Aus diesem Grund bekam Lüderitz den Spitznamen Lügenfritz (Götzke 2018).

An dieser Stelle musste ich Mboro fragen, wie er die Verbindung zwischen dem T-Shirt und seinen Unternehmungen in Berlin Postkolonial e.V. sehe. Für Mboro ist das mit dem Aufdruck SCHWARZFAHRER*IN bedruckte T-Shirt ein Instrument.

„Man kann darüber sprechen, wie rassistisch was gewesen ist. Sie können dann wirklich sehen, weil sie sonst das Rassistische an ihren Handlungen überhaupt nicht sehen. Manche sagen zu der Postkarte: ‚Der junge Mann auf dem Bild ist sogar schön, ne?‘ Diese Verbindung von dem Begriff ‚Schwarzfahrer‘ zu dem Rassismus und dann die Möglichkeit, über Kolonialgeschichte zu reden... Ich versuche zu zeigen, was fremde Bezeichnungen bewirken, oder ich kombiniere es zum Beispiel mit der M-Straße, die wir umbenennen lassen wollen. Was ist eine fremde Bezeichnung? Genauso wie das Wort ‚Schwarzfahrer‘.

*Nicht mal Akademiker*innen können sehen, warum das rassistisch ist. Aber wenn ich das in Kombination mit der M-Straße anspreche oder mit dem N-Wort, dann sieht man die Verbindung. Manche haben das sogar notiert. Dann ist es für mich ein ganz gutes Instrument, um über Rassismus ins Gespräch zu kommen. Es ist schwer über Rassismus zu sprechen, aber mit dem T-Shirt geht es. Dann zeigen die Leute Interesse und dann sagen sie ‚Ah ja‘, aber sonst...“*

5. Grenzen und Risiken der Resignifizierung als Strategie des Widerstandes

„Wir leben also keineswegs in einem postrassistischen Zeitalter, in dem Fragen der Erinnerung, der Gerechtigkeit und der Versöhnung gegenstandslos wären.“ – Achille Mbembe (Mbembe 2017, 315)

Durch Begriffe wie ‚Schwarzfahrer*in‘ wird Menschen eine gesellschaftliche Rolle zugewiesen, die sich topografisch gesehen nicht auf der menschlichen Ebene befindet. Mit Frantz Fanon würde ich sagen: eine gesellschaftliche Rolle, die sie als Nicht-Menschen oder Untermenschen verortet. ‚Schwarzfahrer*in‘ versetzt Menschen in eine unterlegene Beziehung zu den Anderen und Mächtigen (den Sprechakt Aussprechenden) innerhalb der Topografie unserer gesellschaftlichen Beziehungen, die ich mit dem Begriff Biatopie beschreibe.

Ich unternahm den Versuch, die Bezeichnung ‚Schwarzfahrer*in‘ als illokutionären Sprechakt zu betrachten. Was passiert, wenn ‚Schwarzfahrer*in‘ als perlokutionärer Sprechakt betrachtet wird, d.h. als ein Sprechakt, der bestimmte Effekte oder Wirkungen produziert, die nicht mit dem Sprechakt selbst identisch sind, sondern sich als Folge des Sprechaktes ereignen?

Judith Butler stellt fest, dass der Name uns zwar sozial konstituiert, aber dass unsere soziale Konstitution stattfindet, ohne dass wir uns ihrer überhaupt bewusst

sein. Dass wir unseren Namen bzw. dem damit konstituierten Selbst mit Freude oder Schrecken begegnen können zeige, dass wir Distanz zu dem uns gegebenen Namen bewahren. Und diese Distanz verdeutliche, dass die Macht des Namens, uns gesellschaftlich zu konstituieren, nicht von unserer Aneignung desselben bestimmt werde – der erhaltene Name könne uns selbst gleichgültig sein (Butler 1998, 55). Hier träfen wir auf den Wendepunkt der sprachlich gesellschaftlichen Konstitution. Benennen heiÙe, Macht zu artikulieren. Der Name erÙfne uns die Möglichkeit der sozialen Existenz. Diese Macht sei jedoch einerseits unabhängig vom sprechenden Subjekt, weil sie nicht vom sprechenden Subjekt selbst ausgehe, sondern als Einreihung in eine Sprechgemeinschaft erfolge, andererseits unabhängig vom konstituierten Subjekt, dem die sprachliche Konstitutionsmacht indifferent sein könne. Das rassistische Sprechen habe dementsprechend weder Anfang noch Ende mit dem sprechenden Subjekt, dessen Macht über das, was er sagt, nicht souverän sei, erfolge ohne eine reflexive Aneignung des konstituierten Subjekts und vollziehe sich durch die Anrufung der Konvention im Sinne einer Einreihung in eine Sprechgemeinschaft (Butler 1998, 53-61, 128-129).

Konkret angewendet auf den Begriff im Spiel heiÙt das: Wenn ‚Schwarzfahrer*in‘ als perlokutionärer Sprechakt betrachtet wird, d.h. als ein Sprechakt, dessen Wirkungen sich als Folge des Sprechaktes ereignen und nicht mit ihm eins sind, dann übersteigt die Aussage ‚Schwarzfahrer*in‘ die Macht des sprechenden Subjektes (eines*einer Kontrolleur*in beispielsweise) und agiert unabhängig von ihm*ihr, aber vor allem unabhängig vom dadurch sozial konstituierten Subjekt. Das sprechende Subjekt kann die Bedeutung seiner Aussage nicht kontrollieren und die entstandene Lücke zwischen dem Sprechakt selbst und seinen Wirkungen impliziert, dass die Wirkungen unterschiedlich ausfallen können, so dass das konstituierte Subjekt, die*der ‚Schwarzfahrer*in‘, vielleicht schockiert durch diese Benennung, über die Möglichkeit verfügt, sich die Benennung anzueignen, diese umzukehren oder zu rekontextualisieren.

„Dass die Sprache ein Trauma in sich trägt, ist kein Grund, ihren Gebrauch zu untersagen. Es gibt keine Möglichkeit, Sprache von ihren traumatischen Ausläufern zu reinigen, und keinen anderen Weg, das Trauma durchzuarbeiten, als die Anstrengung zu unternehmen, den Verlauf der Wiederholung zu steuern. Vielleicht ist das Trauma ja eine merkwürdige Ressource und die Wiederholung ein zwar ärgerliches, jedoch vielversprechendes Instrument. Schließlich ist jede Benennung durch einen anderen traumatisch, weil diese Handlung meinem Willen vorausgeht und mich in eine sprachliche Welt versetzt, in der ich erst beginnen kann, meine Handlungsmacht auszuüben.“ (Butler 1998, 66)

Ein gutes Beispiel dafür ist Achille Mbembes Verwendung des N-Wortes als eine Bezeichnung, die ihm von anderen gegeben worden ist, die er sich jedoch aneignet und als Analysekatgorie verwendet, um ausgehend von der Identifizierung „Ich

bin ein [mit dem N-Wort bezeichnetes Subjekt]“ (Mbembe 2017, 277) den rassistischen Zusammenhang seiner Entstehung zu entlarven und Implikationen in der aktuellen Weltordnung zu erforschen.

Butler sieht Grenzen und Risiken der Resignifizierung diskriminierender Sprechakte als Strategie des Widerstandes in dem Unterschied zwischen der *Verwendung* und der *Erwähnung* von Namen oder Begriffen. „Der liberale Bezug auf diese Begriffe, als würde man sie nur erwähnen, ohne sie zu gebrauchen, kann also die Struktur der Verleugnung stützen, die die verletzende Zirkulation ermöglicht.“ (Butler 1998, 66) Auf der anderen Seite bestehe die Möglichkeit, so Butler, den Ausdruck zu *erwähnen* und zeitgleich zu *verwenden*, so dass bestimmte Wirkungen erzeugt werden können und die Reflexion – im Gegensatz zu der Unreflektiertheit eines sicheren Gebrauchs – in den Vordergrund gestellt werde. Dies bedeute nicht, dass Namen oder Ausdrücke ihre Macht zu verletzen verlieren, aber diese Macht tritt ins Blickfeld und kann in Frage gestellt werden. Das Setzen der Kraft des Sprechaktes gegen die Kraft der Verletzung löse den Sprechakt aus seinem früheren Kontext heraus und verleihe ihm eine Handlungsmacht, die, da hergeleitet von der Verletzung, ihr entgegentritt. Namen oder Ausdrücke werden durch eine solche Wiederaneignung „wirkungskräftig und arbiträr, widerständig und offen für weitere Verwendungen.“ (Butler 1998, 70, 158-159).

Wie bereits erwähnt beinhaltet das Kunstprojekt SCHWARZFAHRER*IN auch die Möglichkeit, dass sich ÖPVN-Nutzer*innen beteiligen und Vorschläge für ein neues, nicht rassistisches Wort für Beförderungerschleicher*in einreichen. Die Vorschläge werden in einer Online-Datenbank gesammelt. Der Wunsch, im alltäglichen Sprachgebrauch auf diskriminierende Ausdrücke zu verzichten, wird damit betont, die Herauslösung des Begriffs ‚Schwarzfahrer*in‘ aus seinem ursprünglichen Kontext dezidiert angedeutet.

Die geringe Beteiligung an der Online-Datenbank (www.schwarzfahrer-in.de)⁵⁹ deutete ich als ein klares Zeichen dafür, dass (anders als beim N-Wort) bisher kein verbreitetes Bewusstsein über den rassistischen Bedeutungsgehalt der Bezeichnung ‚Schwarzfahrer*in‘ besteht. Meine Deutung steht auch im Zusammenhang mit den durch die Aktion gesammelten Erfahrungen: Ich erinnere mich beispielsweise an ein Gespräch in der S-Bahn während unserer gemeinsamen Aktion im September 2019 zwischen Mnyaka Sururu Mboro und einer alten Dame, in dem sie auf die etymologische Herkunft des Wortes als eine Art Garantie gegen jede mögliche rassistische Konnotation hinwies.

Die Kunstaktion SCHWARZFAHRER*IN macht sich das kritische Potenzial der Sprache zu eigen, um diesem Zustand des mangelnden Bewusstseins entgegenzutreten. BIPoC resignifizieren den Begriff, indem sie ihn als Aufdruck

⁵⁹ Nach dem Projekt habe ich den Link zur Datenbank abgeschaltet. Sollte die Kunstaktion im ÖPVN erneut stattfinden, was nicht ausgeschlossen ist, werde ich diese abermals aktivieren.

eines T-Shirts wie eine Selbstbezeichnung tragen, unabhängig davon, ob sie die damit zum Ausdruck gebrachten Vorurteile als Instrument zur Eröffnung längerfristiger gesellschafts- und kolonialkritischer Gespräche – wie Mnyaka Sururu Mboro – oder als kurze, ironische Impulse für spontane Reaktionen – wie Felipe Cardozo feststellt – verkörpern. In jedem Fall entlarvt die dadurch erfolgte Resignifizierung der Vorurteile gegenüber BIPOC mit ihren Grenzen und Risiken eine gesellschaftliche Schiefelage, die hinterfragt werden muss. Ob die Verkörperung der Vorurteile für Betroffene eine Wiederholung der Verletzung bedeutet, kann nicht ausgeschlossen werden. Ob sie als Denkanstoß dient und Biatopien aufdeckt, nicht garantiert werden. Doch die Gegenwart wird nicht in Ruhe gelassen, so lange „tatsächliche oder vermeintliche Unterschiede zwischen Menschen zum Grund der Abwertung [...] gemacht werden“ (Holz 2014, o. S.), solange wir in keinem „postrassistischen Zeitalter“ leben, „in dem Fragen der Erinnerung, der Gerechtigkeit und der Versöhnung gegenstandslos wären.“ (Mbembe 2017, 315). Und darin besteht die Macht der Kunst.



SCHWARZFAHRER*IN

aße

UCHER
TIONSTAGE

6

SCHWARZFAHRER*IN

1000
1000
50
Lichtstrahl bis 1000



SCHWARZFAHRER
1



SCHWARZFAHRER*IN



SCHWARZFAHRER*IN



SCHWARZFAHRER*IN

*SCHWARZFAHRER*IN*

Kunstaktion im öffentlichen Raum

On going, 2019-

In Zusammenarbeit mit

Babatunde Agboola

Felipe Cardozo

Karoline-Zaida Horstmann

Sead Husic

Mnyaka Sururu Mboro

Fernando Niño und

Claudia Zea-Schmidt





Ich arbeite bei „Dejusticia“
im Bereich der Rassismusbekämpfung,



RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE

[Lasst uns den 12. Oktober umbenennen]

On going, 2019-

Ausstellungsansicht

MORE PLANETS LESS PAIN. Konstellationen Künstlerischer Forschung

Kunsthalle Erfurt, 2022



RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE

Kurze Version (5 min)

<https://vimeo.com/608298538>

RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE [LASST UNS DEN 12. OKTOBER UMBENENNEN] EIN DEKONSTRUIERENDER ANGRIFF

„Die Kunst fängt [...] mit jeder Arbeit beständig wieder neu an. Sie hat sozusagen keinen festgelegten Anfang, sondern verschiebt vielmehr mit jedem Anfangen ihre eigene Situierung, ihre Position und ihren Ausgangspunkt und konstellierte auf diese Weise ihr Feld neu. In jedem Moment steht sie auf dem Spiel: sowohl in dem, was sie ist, als auch in dem, wie sie ist.“ –Manifest der künstlerischen Forschung: Eine Verteidigung gegen ihre Verfechter (Mersch u. a. 2020a, 52)

Der Tag der ‚Entdeckung‘¹ Amerikas wird in vielen Ländern des Kontinents am 12. Oktober mit einem Feiertag zelebriert. Seit 1915 erhielt er im spanischsprachigen Raum die Bezeichnung ‚Tag der ‚Rasse‘‘. Diese Bezeichnung wird seit den 1990er Jahren hinterfragt und wurde bereits in einigen Ländern geändert. In Kolumbien, meinem Herkunftsland, wird der 12. Oktober als Feiertag begangen, er wurde bis 2021 ‚Tag der ‚Rasse‘‘ genannt. Als Kunstprojekt startete ich 2019 eine Initiative für die Umbenennung dieses Feiertags mit dem Titel RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE [Lasst uns den 12. Oktober umbenennen]².

Die Initiative bestand hauptsächlich aus einer Petition (auf www.change.org/12deOctubre) und einer Datenbank (auf www.renombremosel12deoctubre.org). In der Datenbank konnten vorgeschlagene Namen gesammelt und mit einem *like* unterstützt werden.

Mit der Initiative strebte ich an, einen dialogischen Prozess, einen Erfahrungsaustausch und letztendlich auch eine Debatte um Begriffe wie ‚Rasse‘, Ras-

1 Die Hervorhebung ist mir wichtig. Der Begriff ‚Entdeckung‘ im Zusammenhang mit der sog. ‚Entdeckung‘ Amerikas zeugt von einer eurozentrischen Perspektive mit Anspruch auf Universalität – eine Infragestellung durch die Schreibweise ist erforderlich.

2 Unter demselben Titel sind 2021 Teile dieses Kapitels in reduzierter Form in der Publikation zur Ausstellung *FAHREN OHNE TICKET. IN DEN ZWISCHENRÄUMEN DER SPRACHE*, herausgegeben von der Galerie im Körnerpark, Franziska Lesák, Marisa Maza und Moira Zoitl, erschienen (Galerie im Körnerpark u.a. 2021, 19-24 und 65-69).

sismus, Vorurteile und Diskriminierung in Gang zu setzen, die das Hauptziel des Kunstprojekts ausmachten. Zugleich wurden alle Kolumbianer*innen, die sich am Kunstprojekt beteiligten, dazu eingeladen, sich Gedanken über eine neue Bezeichnung für diesen Tag zu machen und ihr sozialgestalterisches Potenzial zu erproben. Eine tatsächliche Umbenennung könnte dazu beitragen, hierarchisierende und diskriminierende Bezeichnungen aus dem Sprachgebrauch zu bannen und die Reichweite des Projekts ausdehnen, so dass die mit ihm zusammenhängenden Anstöße eine viel beträchtlichere gesellschaftliche Auswirkung erlangen. Die Umbenennung wurde von Anfang an angestrebt und als Ziel verfolgt, das Kunstprojekt versteht sich jedoch als prozessorientiertes Vorhaben unabhängig von diesem Ergebnis.

Für die Umbenennung des Feiertags vom 12. Oktober schlug ich einen Gesetzentwurf vor. Gesetzentwürfe können jedoch in Kolumbien nur von bestimmten Personen oder Institutionen eingereicht werden. Aus diesem Grund war es ein wesentlicher Bestandteil des Kunstprojekts, Begegnungen mit Vertreter*innen dieser Institutionen durchzuführen.

Die Begegnungen wurden in einem Logbuch dokumentiert – ein Buch, das Einträge der getroffenen Personen mit ihren Kommentaren bzw. Unterstützungsbekanntnissen festhielt.

Im folgenden Abschnitt möchte ich den Fragen nachgehen, warum und seit wann der „Tag der ‚Rasse‘ und der Hispanität“ diesen Namen in Kolumbien erhielt, worauf sich das Wort ‚Rasse‘ in diesem Kontext bezieht und was ‚Rasse‘ heute aus genetischer Perspektive bezeichnet. Ebenfalls beschäftigt mich, dass *de facto* immer häufiger auf die Verwendung des Begriffs ‚Rasse‘ in zahlreichen menschenrechtlichen und Gesetzestexten verzichtet wird. In vielen lateinamerikanischen Ländern sowie auch in einigen Städten und Gemeinschaften Nordamerikas und Spaniens wurde der „Tag der ‚Rasse“ schon vorher umbenannt. Welche Hintergründe und Diskurse begleiteten die Umbenennungsprozesse?

1. Zur Genealogie des Namens eines Feiertags und zur Notwendigkeit einer Umbenennung

„Gedenkfeiern sind keine statischen Feiern, die auf der Perspektive der Konstruktion einer ewigen Nationalität beruhen. Ihr Charakter verändert sich in Übereinstimmung mit den historischen Bedingungen, die das Gedenken ermöglichen. Das bedeutet, dass die offizielle Erinnerung, obwohl sie an sich selbst arbeitet, um Kohärenz und Einheit zu wahren, nicht verhindern kann, dass andere Erinnerungen latent bleiben und sichtbar werden,

wenn sich die historischen Bedingungen derjenigen, die zensiert oder ausgeschlossen wurden, verändern.“³ – Sandra Patricia Rodríguez Ávila (Rodríguez Ávila 2011, 73)

1.1 Día de la ‚Raza‘ y la Hispanidad

In Kolumbien wird der Feiertag am 12. Oktober offiziell „Tag der ‚Rasse‘ und der Hispanität“⁴ genannt – im Volksmund und sogar in der Berichterstattung ist diese Bezeichnung immer noch aktuell, wie ich später zeigen werde. Es gab zwar keine gesetzliche Grundlage für die Benennung, wie der Rechtsanwalt Arturo Sanabria Gómez in einer E-Mail vom 16. September 2019 zur Beantwortung meiner Frage erklärte. Der Gesetzgeber hatte bis dahin drei Gesetze erlassen, die den 12. Oktober erwähnten: Das Gesetz 25 von 1892, das den 12. Oktober zum Feiertag erklärt, das Gesetz 35 von 1939, in dem über die Erklärung zum Feiertag hinaus ein Anspruch auf bezahlte Erholung für Arbeitnehmer*innen festgelegt wird, und das Gesetz 51 von 1983, nach dem der arbeitsfreie Tag (wie viele weitere Feiertage des Landes) auf den darauf folgenden Montag verschoben wird. In allen Fällen wurde nur das Datum ohne Namen genannt – das Einzige, was diese Gesetze anerkannten, ist, dass der 12. Oktober ein Feiertag ist, aufgrund dessen die Arbeitnehmer*innen Anspruch auf bezahlte Erholung haben.

„Aber obwohl es in Kolumbien kein Gesetz, Dekret, Beschluss oder andere rechtliche Grundlagen gibt, die festlegen, dass der 12. Oktober den Namen ‚Tag der Rasse‘ erhält“, setzt Sanabria Gómez in seiner E-Mail von 2019 fort, „ist es erwähnenswert, warum dieser Name von der Gemeinschaft anerkannt und genutzt wird“⁵: Der Name wurde 1913 von Faustino Rodríguez San Pedro, damaliger Präsident der Ibero-Amerikanischen Union⁶, vorgeschlagen. Der überall in Ibero-

3 Das Originalzitat auf Spanisch lautet: „Las conmemoraciones no son celebraciones estáticas, fundadas en la perspectiva de la construcción de una nacionalidad perpetua, sino que su carácter se va modificando de acuerdo con las condiciones históricas que hacen posible el evento conmemorativo, lo cual implica que la memoria oficial, a pesar de trabajar sobre sí misma para mantener coherencia y unidad, no puede evitar que permanezcan latentes otras memorias y que se hagan visibles cuando se transformen las condiciones históricas de quienes han sido censurados o excluidos.“

4 Auf Spanisch „Día de la ‚Raza‘ y la Hispanidad“.

5 Der Originaltext auf Spanisch lautet: „A pesar de que no hay ninguna Ley, Decreto, Resolución u otro sustento jurídico en Colombia que indique que el doce (12) de octubre recibe el nombre “Día de la ‚Raza““, vale la pena mencionar la razón por la que es reconocido por las comunidad con ese nombre.“

6 Die Ibero-Amerikanische Union [auf Spanisch Unión Ibero-Americana] war eine 1885 gegründete Institution mit dem Ziel, „die sozialen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, literarischen und künstlerischen Beziehungen zwischen Spanien, Portugal und den amerikanischen Nationen zu stärken“ – wie in ihren Statuten festgehalten, um eine größere wirtschaftliche und kulturelle Bindung zu erreichen. Die konservativ geprägte Institution war bis in die 1930er Jahre aktiv und kam mit dem Spanischen Bürgerkrieg zu einem Ende, nachdem die meisten ihrer Mitglieder

amerika gefeierte 12. Oktober sollte zum Gedenken an die ‚Entdeckung‘ Amerikas entstehen und zu einer größeren wirtschaftlichen und kulturellen Verbindung beitragen. Diese Initiative wurde von der Mehrheit der amerikanischen Länder zwischen 1913 und 1928 übernommen, auch wenn nicht in jedem Land mit der Bezeichnung „Tag der ‚Rasse““. In den Vereinigten Staaten wurde der 12. Oktober beispielsweise auf Initiative italienischer Migrant*innen zum ‚Columbus Day‘ [Kolumbustag] geweiht, in Argentinien und weiteren Ländern zum ‚Día de las Américas‘ [Amerikatag]. Die Feierlichkeiten wurden im ganzen Kontinent von der Errichtung von Statuen und Büsten zu Ehren von Kolumbus und der Einweihung von Straßen und Plätzen mit seinem Namen begleitet (Rodríguez 2011, 67). In Kolumbien ist das Gesetz 25 von 1892, das den 12. Oktober erstmalig zum Feiertag erklärt, auch ein Zeichen dafür, denn es sieht ebenfalls die Namensänderung des Nationaltheaters in Cristobal-Colón-Theater und den Bau einer Allee mit dem Namen Cristobal Colón in der Hauptstadt Bogotá vor.

Die kolumbianische Historikerin, Forscherin und Professorin Sandra Patricia Rodríguez zeigt in ihrem Artikel über die Gedenkfeierlichkeiten zur 4. und zur 5. Jahrhundertfeier der ‚Entdeckung‘ Amerikas, veröffentlicht 2011 in der Sozialwissenschaftlichen Zeitschrift⁷ Nr. 38, dass die von der Ibero-Amerikanischen Union verbreiteten Schriften die Größe einer ‚hispanischen Rasse‘⁸ gegenüber der bedrohenden ‚angelsächsischen Rasse‘⁹ hervorheben wollten. Einerseits als Reaktion auf die ‚Schwarze Legende‘¹⁰, ein von Nord-Europäer*innen propagiertes antspanisches Bild, das die Spanier*innen im Zusammenhang mit der Eroberung, der Inquisition und dem Genozid an einheimischen Völkern als fanatisch, brutal und menschenverachtend darstellt, und andererseits, um Spaniens wirtschaftliche Position mit dem Verständnis zu stärken, dass Iberoamerika Spaniens ‚natürlicher Markt‘ war – ein Markt, auf dem Spanien aufgrund von Sprache, Religion und kulturellen Bindungen keine ernsthaften Konkurrenten hatte. Hierfür wurden die Sprache und die Religion zum Banner einer neuen historischen Erzählung, die die Idee einer stolzen, mutigen und großzügigen ‚Rasse‘ fördern sollte. Der Vorschlag zur Festlegung eines Feiertags zum Gedenken an die ‚Entdeckung‘ Amerikas mit dem Namen „Tag der ‚Rasse““ steht also in Verbindung mit der Idee einer gemeinsamen ‚hispanischen Rasse‘, die durch ihre großen Ideale, ihren Altruismus und ihre Pracht gekennzeichnet sein sollte (Rodríguez 2011, 67).

während der Zweiten Spanischen Republik ihre Neigung zeigten, die Monarchie zu unterstützen (Sepúlveda Muñoz 1991, 273-278).

7 Originaltitel auf Spanisch: *Revista de Estudios Sociales*.

8 „Raza‘ hispánica“.

9 „Raza‘ anglosajona“.

10 „Leyenda Negra“.

Diese Informationen stehen im engen Zusammenhang mit dem, was Miguel Rodríguez, Forscher des kulturhistorischen Programms der Universidad Iberoamericana de México, in seinem Buch *Feier der ‚Rasse‘. Eine vergleichende Geschichte vom 12. Oktober*¹¹ darstellt:

„Wenn die Iberoamerikanische Union über ihre Tochtergesellschaften den Tag der ‚Rasse‘¹² aktiv gefördert hat, war es dem Außenministerium in Madrid ein Anliegen, dass in den verschiedenen Ländern nacheinander der 12. Oktober gesetzlich und definitiv zum Feiertag erklärt wurde. Das Ministerium rief zu Beginn dieses Jahres, 1915, diplomatische Vertreter zusammen, um Druck auf ihre Regierungen auszuüben. [...] In den ersten Jahren führte die spanische Diplomatie eine Zählung der Länder durch, die sukzessive in die Liste aufgenommen wurden: 1913 ergab eine Bilanz der Iberoamerikanischen Union, dass Kolumbien, Panama, Brasilien, Costa Rica, die Dominikanische Republik und Guatemala sowie Paraguay und Uruguay bald mit der Initiative verbunden waren.“ (Rodríguez 2004, 78)¹³

Die Feierlichkeiten variierten in ihrer Ausrichtung zwischen einem europäischen Hispanismus und einem Hispano-Amerikanismus, so Sandra Patricia Rodríguez. Der europäische Hispanismus feierte die Überlegenheit einer Nation, die Fortschritte nach Amerika brachte, und hielt die ‚Entdeckung‘ Amerikas für das Schicksal eines auf Grund seines Glaubens und seines monarchischen Erbes für die zivilisatorische Mission ‚ausgewählten Volkes‘. Der Hispano-Amerikanismus bemühte sich, die Vielfalt und ‚Rassenmischung‘ in Amerika zu betonen, als Kritik und Gegenposition zum Rassismus, der die Unterdrückung und den Genozid an den amerikanischen Völkern während der Eroberung des Kontinents begleitete. Es war jedoch der europäische Hispanismus, der sich überwiegend in den Feierlichkeiten um den 12. Oktober manifestierte, selbst aus der Perspektive einiger Lateinameriker*innen¹⁴, die den Vorschlag von Faustino Rodríguez-San Pedro willkommen hießen (Rodríguez 2011, 67-68).

11 Der Originaltitel lautet: *Celebración de la ‚Raza‘. Una historia comparativa del 12 de octubre.*

12 Die Anführungszeichen sind von mir. Sie markieren die Infragestellung des Worts ‚Rasse‘ [‚raza‘].

13 Der Originaltitel lautet: „Si a través de sus filiales la Unión Iberoamericana promovía activamente el *Día de la ‚Raza‘*, en Madrid era preocupación del Ministerio de Asuntos Exteriores el que sucesivamente en los diversos países se declarara el 12 de octubre legal y definitivamente feriado. El Ministerio convocaba, a principios de ese año de 1915, a los representantes diplomáticos como medio de presionar a sus gobiernos. (...) Durante los primeros años, la diplomacia española llevó un conteo de los países que se sumaban sucesivamente a la lista: en 1913 un balance de la Unión Iberoamericana indicaba ya a Colombia, Panamá, Brasil, Costa Rica, República Dominicana y Guatemala, y faltaba poco para que Paraguay y Uruguay se asociaran a la iniciativa.“

14 Auch hier zeichnet sich der in Lateinamerika latente ‚Interne Kolonialismus‘ ab, den ich in einem anderen Abschnitt erkläre. Siehe *Biatopien als globalisierter ‚interner Kolonialismus‘*, Seite 113.

Gerade durch solche Ideologien wie dem dominierenden Hispanismus – sowohl der europäische Hispanismus als auch der gemäßigte Hispano-Amerikanismus – werden die Biatopien gestützt, die u.a. den amerikanischen Kontinent seit 1492 prägen und in alltäglichen Diskriminierungserfahrungen münden, wie beispielsweise die von der kolumbianischen Erzählerin aus Dresden in meinem Videoprojekt RE-ENACTING OFFENCES, wenn sie als *sudaca* beschimpft oder mit Pocahontas verglichen wird.¹⁵ Denn sie implizieren u.a. auch, dass Nachfolger*innen von Spanier*innen einer ‚hispanischen Rasse‘ angehören oder ihr zumindest im Rassenabstufungswahn näher und dementsprechend auch weiter oben in der Überlegenheitshierarchie stehen.

Gerade einen solchen dominierenden Hispanismus kritisiert die bolivianische Soziologin Silvia Rivera Cusicanqui, wenn sie über eine „offizielle Ideologie des ‚Mestizaje‘“ spricht. Das Wort ‚Mestizaje‘ ist ein in Spanien und Lateinamerika verwendeter Begriff, der sich auf eine Person europäischer und zugleich einheimischer Abstammung bezieht. Der Terminus postuliert im Prinzip ein harmonisches Zusammentreffen beider (oder mehrerer) Abstammungen. Für Rivera Cusicanqui impliziert das Wort ‚Mestizaje‘ jedoch keine gleichwertige Mischung aus einheimischen, Schwarzen und spanischen Kulturen, vielmehr geht es dabei stillschweigend um eine *weiße* europäische Überlegenheit. Ihrer Meinung nach wird mit dem Wort ‚Mestizaje‘ angestrebt, dass ‚Mestizen‘ zunehmend ‚*weißer*‘ (europäischer!) werden, was unausgesprochen *besser, höher gestellt, überlegener* in der sozialen lateinamerikanischen Struktur bedeutet. Außerdem verwischt dieser Begriff die Spur der Unterschiede zwischen Europäer*innen und Einheimischen – er löscht die Erinnerung daran aus. ‚Mestizaje‘ meint für Rivera Cusicanqui eine degenerierte und besiegte ‚Rasse‘, die stillschweigend von einer *weißen* Dominanz ausgeht und auf ein zunehmendes Weiß-Sein hinsteuert.

Der Name „Tag der ‚Rasse‘“ steht also zweifelsohne im engen Zusammenhang mit den von mir beschriebenen Biatopien. Er wurde –wie gesagt– bereits seit den 1990er Jahren in einigen lateinamerikanischen Ländern geändert, was in Verbindung zu der kritischen Position steht, die sich während der Gedenkfeierlichkeiten zur fünften Jahrhundertfeier im Jahr 1992 entfaltete, nachdem die mexikanische Kommission für die Gedenkfeier zum fünften Jahrhundert nach der ‚Entdeckung‘ Amerikas¹⁶ 1984 verkündete, sich selbst „Mexikanische Kommission zur fünften Jahrhundertfeier der Begegnung von zwei Welten“¹⁷ zu nennen und nicht mehr der ‚Entdeckung‘ Amerikas. Wie Rodríguez berichtet, löste die Selbstbezeichnung der mexikanischen Kommission Empörung in unterschiedli-

15 Siehe Kapitel RE-ENACTING OFFENCES, Seite 94.

16 V Centenario del ‚Descubrimiento‘. Zur Hervorhebung des Wortes ‚Entdeckung‘ siehe Fußnote 1.

17 Der Name auf Spanisch lautet: Comisión Mexicana del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos.

chen Richtungen aus: Einige interpretierten sie als Verleugnung der Leistungen von Spanien und Christoph Kolumbus, während andere der Ansicht waren, dass die Neubenennung als „Begegnung von zwei Welten“ die spanische Invasion und den Genozid an Ureinwohner*innen negierte. Die UNESCO, in Übereinkommen mit den Mitgliedstaaten und den dafür geschaffenen Kommissionen, übernahm den Namen „Fünfte Jahrhundertfeier der Begegnung von zwei Welten“¹⁸ (Rodríguez 2011, 68). Diese Namensänderung war jedoch kein großer Fortschritt, da es sich definitiv nicht um eine Begegnung auf Augenhöhe handelte, wie Mitglieder der einheimischen und Schwarzen Gemeinschaften seither mehrfach beklagen, und wie einige der Personen, die sie vertreten und die ich für die Entwicklung meines Projekts kontaktierte, ebenfalls wiederholten, z.B. Oscar Montero, Menschenrechtsaktivist des Kankuamo-Volkes und Mitglied der „Kolumbianischen Nationalen Organisation indigener Völker“¹⁹. Das Ergebnis dieser ungleichen ‚Begegnung zweier Welten‘ war der größte Völkermord und die größte Barbarei der Menschheit, einschließlich der Auslöschung ganzer einheimischer Völker – fügte Montero im Interview hinzu.

In der Datenbank, die ich im Rahmen des Kunstprojekts RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE online gestellt habe, wurde auch der Vorschlag „Tag der Begegnung von zwei Welten“²⁰ zur Umbenennung des „Tages der ‚Rasse‘“ eingetragen. Bis heute²¹ erhielt der Vorschlag sechs *likes*, während Vorschläge wie „Tag des indigenen Widerstandes“²², „Invasionstag“²³ oder „Internationaler Gedenktag zum Gedenken an die Opfer des indigenen Holocaust“²⁴ jeweils zwei, einen und drei *likes* aufweisen. Lediglich der Vorschlag „Tag des indigenen Kampfes“²⁵, der eine ähnliche Ideologie erkennen lässt, zeigt eine etwas höhere Zustimmung mit fünf *likes*. Ideologisch entgegengesetzte Vorschläge wie „Tag der Ankunft der Zivilisation in Amerika“²⁶ oder „Christoph Kolumbus Tag“²⁷ haben jeweils einen und drei *likes*. Die Bitte, den aktuellen Namen „Tag der ‚Rasse‘“ beizubehalten, verfügt über vier *likes*. Die Petition auf change.org erreichte bis heute²⁸ 13.250 Unterschriften

18 Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos.

19 Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC.

20 Día del Encuentro de Dos Mundos.

21 Zuletzt besucht am 12. Oktober 2024, fünf Jahre nach dem Start der Initiative.

22 Im Original: Día de la Resistencia Indígena.

23 Día de la invasión.

24 Día Internacional de Conmemoración en Memoria de las Víctimas del Holocausto indígena.

25 Día de la Lucha Indígena.

26 Día de la llegada a la civilización a América.

27 Día de Cristobal Colón.

28 Zuletzt besucht am 12. Oktober 2024.

und die Datenbank zeigt 45 Namensvorschläge. Die Vorschläge mit den meisten likes sind „Abya Yala-Tag“²⁹ mit 86 und „Tag der Kulturen“³⁰ mit 39.

Im Rahmen des Bildungsprogramms vom 45. Nationalen Kunstsalon in Bogotá³¹, wo ich mein Projekt vorstellte, und als eine der Maßnahmen zum Projektauftritt organisierte ich im Oktober 2019 eine Gesprächsrunde mit eingeladenen Gästen aus Bürgerinitiativen, sozialen Bewegungen, akademischen Kreisen und auch Vertreter*innen des Staatsapparates (konkret ein Vertreter der Behörde „Ombudsmann des Volkes“, dessen Hauptaufgabe die Menschenrechtsarbeit ausmacht, ein Senator für die indigenen Völker und zwei Vertreter*innen vom Innenministerium).

Zum historischen Zusammenhang möchte ich auf den Redebeitrag der Professorin Juliana Flórez³² während der Gesprächsrunde genauer eingehen. In Bezug auf die Repräsentationspolitik erwähnte sie drei Schlüsselmomente, um die Relevanz der Umbenennungsinitiative zu verstehen:

Das erste Gesetz zum 12. Oktober in Kolumbien wird im Rahmen der 4. Jahrhundertfeierlichkeiten der sog. ‚Entdeckung‘ Amerikas im Jahr 1892 erlassen, als Spanien dabei war, sich von der Ersten Republik zu erholen, die im Februar 1873 die Monarchie gestürzt hatte und im Dezember 1874 zum Ende kam. Es war deswegen notwendig, das hundertjährige Jubiläum mit eindrucksvollen Feierlichkeiten zu zelebrieren. Auch der Namensvorschlag von Faustino Rodríguez San Pedro von 1913 spielte sich in diesem Szenario ab. Das Feiern der ‚Rasse‘, sagt Juliana Flórez Flórez, ist also das Feiern des spanischen Reichs.

1939 wurde in Kolumbien das zweite Gesetz verabschiedet, das den 12. Oktober als Feiertag und bezahlten Erholungstag festlegt. Was geschah zu diesem Zeitpunkt in Amerika und Europa? In den 1920er und 1930er Jahren kam es in Amerika zu einer zweiten Genozid-Welle. Sie betraf die vertriebenen Mapuches

29 Día Abya Yala. Auf die Bedeutung des Namens Abya Yala gehe ich im Abschnitt *Ch'ixi: Weder Vermischung/Verschmelzung noch Nachahmung* ein.

30 Día de las Culturas.

31 45 Salón Nacional de Artistas de Colombia.

32 María Juliana Flórez Flórez ist Forscherin und Professorin am Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar [Institut für Soziale und Kulturelle Studien] der Pontificia Universidad Javeriana in Bogotá. Sie hat Psychologie an der Universidad Católica Andrés Bello in Venezuela studiert, ist Spezialistin für Zusammenarbeit und Entwicklung (Universität Barcelona), Magister in Sozialpsychologie und Doktor in kritischer Sozialpsychologie (Autonome Universität Barcelona). Juliana Flórez hat ihr Postdoc-Studium an der Universität Brasília im Rahmen des Projektes Encuentro de Saberes entwickelt. Sie war CLACSO- und LASA-Stipendiatin und Gastforscherin am Institut für Lateinamerikastudien an der Universität von North Carolina. Sie ist Autorin des Buches: *Lecturas Emergentes. El Giro Decolonial en los Movimientos Sociales* [Neue Lektüre. Die dekoloniale Wende in den Sozialen Bewegungen].

in Chile und Argentinien sowie die Witotos in Kolumbien und Peru, die beim Kautschukboom für die Kautschukgewinnung versklavt wurden, eine massive Enteignung von Quilombolas und Palenqueros³³ wurde vollzogen, und anderes mehr. Es handelte sich um eine zweite Genozid-Welle, die weiter propagierte, dass Zivilisation ‚Weiß‘ ist und Barbarei ‚Nicht-Weiß‘ bzw. dass Barbarei von all denjenigen ausgeht, die nicht europäisch/weiß sind und deshalb zivilisiert werden müssen. In Spanien stand man zu diesem Zeitpunkt an der Schwelle von der Zweiten spanischen Republik zur Franco-Diktatur. Zwischen 1931 und 1939 existierte in Spanien eine Zweite Republik und 1939 begann *de jure* die Diktatur von Francisco Franco, obwohl sie *de facto* bereits im November 1936 mit der Anerkennung seiner Regierung durch das nationalsozialistische Deutsche Reich und das faschistische Königreich Italien begonnen hatte. Wenn wir den „Tag der ‚Rasse‘ und der Hispanität“ heute feiern, sagt Juliana Flórez, feiern wir demzufolge Imperialismus, Rassismus und Faschismus.

Das dritte Schlüsselmoment sind die Vorbereitungen zur 5. Jahrhundertfeier von 1992. Die sozialen Bewegungen generierten eine Reihe von Protesten unter dem Slogan „Es gibt nichts zu feiern“ und nahmen die Notwendigkeit der Umbenennung ernst. Seitdem haben wir eine große Anzahl von Vorschlägen, die Juliana Flórez in vier Typen zusammenfasst: 1. Die politisch Korrekten wie in Chile, wo der „Tag der ‚Rasse“ seit 2000 „Tag der Begegnung von zwei Welten“ heißt, 2. Andere, die mehr von Vielfalt und von Interkulturalität sprechen wie Ecuador, wo der „Tag der ‚Rasse“ 2011 in „Tag der Interkulturalität und Plurinationalität“ umbenannt wurde, 3. Weitere radikalere Positionen wie die in Venezuela, wo Hugo Chávez 2002 den „Tag des indigenen Widerstands“ einweihete, oder Nicaragua, dessen Umbenennung weitere Volksgruppen mit dem Namen „Tag des Indigenen, Schwarzen und Volkstümlichen Widerstands“ einschließt, und letztens 4. Die konservative, rückständige und beschämende Position von Kolumbien, Mexiko, Guatemala und Honduras, die noch den alten Namen beibehalten.

Juliana Flórez beendete ihren Beitrag mit dem Satz: „Ich schliesse mich der Initiative zur Umbenennung an, weil ich weder ein imperialistisches noch ein rassistisches noch ein faschistisches Kolumbien wünsche.“

Nicht nur der Name des „Tages der ‚Rasse“ steht im Fokus einer kritischen Auseinandersetzung. Wiederholt waren die Feierlichkeiten um den 12. Oktober Anlass für eine künstlerisch-kritische Reflexion. Schon vorher, aber insbesondere seit der Debatte zur 5. Jahrhundertfeier der ‚Entdeckung‘ Amerikas, haben mehrere Kunstwerke sowohl das Postulat einer ‚Entdeckung‘ Amerikas als auch

33 Quilombolas und Palenqueros sind afro-abstammende Bewohner*innen von Siedlungen, die von *Cimarrones* (versklavte Menschen, die entflohenen waren) gegründet worden waren.

den ab diesem symbolischen Datum entstandenen Aufstieg von Kolonialität und Eurozentrismus *diffraktiert* – wenn man die aus der Optik übernommenen Metaphern der Reflexion und Diffraktion im Sinne von Karen Barad überträgt und die Einseitigkeit einer Reflexion durch die vielfältige Spiegelung in verschiedene Richtungen einer Diffraktion gedanklich ersetzt. Zwei Beispiele dafür sind die Performance „América“ aus dem Jahr 1985 der kolumbianischen Künstlerin María Evelia Marmolejo und das performative Video „Réplica“ der peruanischen Künstlerin Daniela Ortiz aus dem Jahr 2014.

„América“

Erst zehn Jahren nach dem Tod des spanischen Diktators Francisco Franco fand am 12. Oktober 1985 um 12 Uhr die Performance „América“ von María Evelia Marmolejo (geb. 1958 in Pradera, Kolumbien) auf der Plaza Colón in Madrid statt. Die Künstlerin beauftragte die Verteilung im Vorfeld ausgewählter Passagen aus dem 1542 erschienenen *Kurzgefassten Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder*³⁴ des spanischen Dominikanermönchs Bartolomé de las Casas, den ich schon an mehreren Stellen im Zusammenhang mit dem Disput von Valladolid und seiner Verteidigung der einheimischen Völker Amerikas erwähnt habe. Marmolejo entschied sich für die Stellen im Buch, die am deutlichsten die grausame und blutrünstige Barbarei der spanischen Eroberung darstellen. De las Casas selbst und sein kontroverser Bericht wurden immer wieder der Zensur ausgesetzt: 1660 wurde sein Text durch das Heilige Tribunal in Zaragoza verboten, nachdem der Zensor der Inquisitionsbehörde ein Jahr zuvor urteilte, das Buch sei eine Beleidigung für Spanien, denn es berichte von sehr schrecklichen und grausamen Handlungen, die vom katholischen König entsandten Soldaten zugeschrieben werden. Außerdem wurde 1784 durch die Handelskammer von Sevilla die Beschlagnahme einer lateinischen Übersetzung veranlasst und im selben Jahr forderte der spanische Botschafter in Paris, Pedro Pablo Abarca de Bolea, Graf von Aranda, die Konfiskation der französischen Ausgabe ein. De las Casas wurde von spanischen Historikern³⁵ als Geisteskranker, Anarchist, Marxist, Demagoge und vom Teufel Besessener bezeichnet und noch Mitte des 20. Jahrhunderts vom angesehenen spanischen Historiker Ramón Menéndez Pidal als „größenwahnsinniger Paranoiker“ diskreditiert (Enzensberger 2006, 167–170). Dennoch gewinnen seine Schriften im Rahmen der Dekolonialisierungstheorien seit dem Ende des 20. Jahrhunderts an Relevanz und sind ein bedeutender Beleg des brutalen Umgangs europäischer Eroberer mit den einheimischen Völkern Amerikas.

Auch María Evelia Marmolejo, die erste Künstlerin, die sich mit ihrer Kunst für die Abschaffung der Feierlichkeiten zum 12. Oktober einsetzt, sollte Unterstützung und Ablehnung erfahren. Ihr Vorschlag war, den 12. Oktober zu einem Trauertag zu

34 Originaltitel: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

35 An dieser Stelle wird das männliche Substantiv bewusst verwendet.

deklarieren. Sie beantragte in Madrid eine Genehmigung für ihre „körperliche Aktion“ im öffentlichen Raum auf dem Kolombusplatz. Wie sie im Interview erzählt, war die Genehmigung nicht schwer zu bekommen, eine genaue Beschreibung ihres Vorhabens wurde nicht verlangt und es waren zahlreiche Aktivitäten für diesen Tag zum Gedenken an den 12. Oktober 1492 auf dem Kolombusplatz geplant. So wurde ihre Performance u.a. von der Hintergrundmusik einer Gruppe Andiner Musiker begleitet, die nicht weit vom Kolombusdenkmal stand. Einige Monate zuvor, am 30. Mai 1985, war Marmolejo in Madrid angekommen, nachdem sie sich selbst als Reaktion auf die politische Unterdrückung in Kolumbien ins Exil verbannt hatte. Empört erfuhr sie durch die spanischen Medien von den Vorbereitungen zur 5. Jahrhundertfeier der ‚Entdeckung‘ Amerikas. In ihrer Wahrnehmung wiesen die Spanier*innen zu dieser Zeit ein ‚Herrschaftstrauma‘ auf, weil sie kein Imperium mit zahlreichen Kolonien mehr waren. Sie dachten jedoch immer noch, setzt Marmolejo fort, sie hätten die Zivilisation nach Amerika gebracht und ‚uns‘ einen Gefallen getan. Sie war empört von der verbreiteten Unwissenheit der meisten Menschen und sich sicher, diese Unwissenheit liege am Bildungssystem. So nahm sie sich vor, die Spanier*innen mit der Geschichte der ‚Entdeckung‘ Amerikas nach den Erzählungen von Bartolomé de las Casas zu konfrontieren.

*„Es gab Leute, die mich fragten, ob ich in den Bäumen lebe. Daran ist nichts falsch – wie schön, in Bäumen zu leben! Aber in ihrem Verständnis waren wir nicht Teil der ‚Zivilisation‘ – Zivilisation in Anführungszeichen, weil damit technologische Entwicklung gemeint ist und das ist keine ‚Zivilisation‘, es ist nur eine andere Art von Leben. Es war also immer so, als würden die Spanier*innen auf mich herabschauen, wie eine Erniedrigung. Ich erkannte, dass es ihre Unwissenheit aufgrund der Bildung war, also dachte ich, dass diese Menschen daran erinnert werden mussten, was passiert war.“³⁶*

Nachdem die von ihr ausgewählten Fragmente aus dem *Kurzgefassten Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder* unter dem Publikum verteilt waren, startete sie die Performance, indem sie mit einer schwarzen Fahne zum Kolombusdenkmal lief. Die schwarze Fahne sollte ihren Vorschlag bekräftigen, den 12. Oktober zum Trauertag zu erklären. Sie trug ein Kleid aus Jute und Espadrilles. Ihre weit vorangeschrittene Schwangerschaft war nicht zu übersehen, was – ihrer Meinung nach – die Performance prägnanter wirken ließ. Dann schnitt María Evelia Marmolejo mit einem

36 Der Originaltext auf Spanisch lautet: „Había gente que me preguntaba si yo vivía en los árboles. Eso no tiene nada de malo, ¡que rico vivir en los árboles!, pero en el concepto de ellos nosotros no estábamos en la ‘civilización’ – ‘civilización’ entre comillas porque se refieren al desarrollo tecnológico y eso no es civilización, es simplemente otro tipo de vida. Entonces era siempre como mirándolo a uno hacia abajo, como degradándolo. Yo me di cuenta que era la ignorancia por la educación que habían tenido, entonces pensé que a esta gente había que recordarles lo que pasó.“

Skalpell ihre Fingerspitzen ein, um mit eigenem Blut auf den Sockel des Denkmals für Christoph Kolumbus auf der Plaza das Wort „América“ zu schreiben. Es war nicht das erste Mal, dass Marmolejo mit Blut als Ausdruckselement in ihren Performances arbeitete. 1979 tat sie das zum ersten Mal in der Installation „Tendidos“.



*América, María Evelia Marmolejo
Plaza Colón, Madrid, Spanien, 1985*

Die venezolanisch-britische Kuratorin und Kunsthistorikerin Cecilia Fajardo-Hill schreibt in ArtNexus darüber: „Ausgehend von dieser Installation begann die Künstlerin Blut als normale und gewöhnliche – wenn auch abgelehnte – Körperflüssigkeit zu verwenden, als Reflexion über die Gewalt im Land.“³⁷ (Fajardo-Hill 2012, o.S.)

Während der Performance mit eigenem Blut vor dem Kolumbusdenkmal in Madrid griffen sie viele Menschen an und forderten sie mit dem Aufruf „*Sudaca*, gehe zurück in dein Land“³⁸ auf, Spanien zu verlassen. Andere verteidigten das Recht der Künstlerin, ihre Meinung in einem freien Land ‚frei‘ zu äußern.

„Ich wollte Kolumbus blutbefleckt hinterlassen. Das Blut hat viel Kraft. Ich wollte es beschmieren, damit sie all die Massaker und all die schrecklichen Dinge nicht vergessen, die nach der Ankunft von Kolumbus in Amerika passiert sind.“³⁹

Marmolejo hatte in ihren Vorbereitungen übersehen, dass der Stein des Sockels stark aufsaugend war, so dass sie sich mehrmals in die Finger schneiden musste und viel Blut brauchte, um auf diesem Material schreiben zu können. Die Aktion dauerte dadurch länger als geplant und erzeugte – ihrer Meinung nach – eine stärkere Wirkung. Anschließend zerbrach sie einen menschengroßen Spiegel (so groß wie sie selbst, d.h. 1,52 m) mit einem Stein und fing an, die einzelnen scharfkantigen Stücke an Passant*innen zu verteilen. Auch dies war ein historisches

37 Der Originaltext ist sowohl auf Spanisch als auch auf Englisch auf der Webseite von ArtNexus vorhanden: „From this early performance the artist started using blood, both as a common, normal bodily fluid—though rejected—and as a reflection on the violence of the country.“ / „A partir de esta instalación, la artista comenzó a utilizar la sangre como un fluido corporal normal y común –aunque rechazado–, como una reflexión sobre la violencia del país.“

38 „*Sudaca*, vete a tu país“. Zum pejorativen Wort *Sudaca* siehe Erklärung auf Seite 94.

39 Das Originalzitat lautet auf Spanisch: „Yo iba a ensangrentar a Colón. La sangre tiene mucha fuerza entonces yo quería untarlo para que no se olviden de todas esas masacres y de todas las cosas horribles que pasaron después de la llegada de Colón a América.“

Symbol: Marmolejo erinnerte damit an die Spiegel, die Spanier mit Einheimischen nach der Ankunft in Amerika gegen Gold tauschten.

Sie rechnete damit, dass die Passant*innen sich beim Empfang der zerbrochenen Spiegelteile verletzen könnten, denn ihr ging es um ein Spiegelbild der mit der Kolonisierung Amerikas einhergehenden Schmerzen. Dazu kam es jedoch nicht, wie sie im Interview erzählt, denn in diesem Moment wurde sie von der Polizei festgenommen. Nur zwei Stunden sollte sie verhaftet bleiben, zum einen, weil sie eine Genehmigung für ihre Performance im öffentlichen Raum beantragt hatte, zum anderen, weil die Festnahme mit dem Besitz eines Messers (gemeint war das Skalpell) begründet wurde, welches sich jedoch nicht mehr in ihrem Besitz befand. Das Skalpell war sowohl vor der Performance als auch danach in den Nuten des Steinsockels von der Künstlerin versteckt worden.



*América, María Evelia Marmolejo
Plaza Colón, Madrid, Spanien, 1985*

„Réplica“⁴⁰

Am 12. Oktober 2014 entsteht das Video „Réplica“ der Künstlerin Daniela Ortiz (geb. 1985 in Cuzco, Perú), das sie wie folgt auf ihrer Webseite (daniela-ortiz.com) beschreibt: „Die Position des Indigenen nachahmend, der vor dem Spanier Bernardo Boyl am Sockel des Denkmals für Christoph Kolumbus in Barcelona erscheint, knie ich vor den Spaniern, die an der Feier des spanischen Nationalfeiertags am 12. Oktober 2014 teilnehmen.“⁴¹ Das viereinhalbminütige Video zeigt Ortiz kniend vor feierlichen Passant*innen mit spanischen Flaggen und ihre Reaktionen auf die kniende Geste der Künstlerin sowie auch den Ausschnitt des Denkmals, den sie

40 Auf Deutsch: Replik, Nachbildung eines Originals (Duden Online, Replik, die).

41 Der Originaltext lautet: „Reproduciendo la posición de la persona indígena que aparece ante el español Bernardo Boyl en la base del monumento a Cristobal Colón de Barcelona me arrodillo ante los españoles asistentes a la celebración de la Fiesta Nacional de España el 12 de Octubre de 2014.“

mit ihrem performativen Video zitiert, und einige Aufnahmen der Feierlichkeiten zum Spanischen Nationalfeiertag im öffentlichen Raum.

Im Abspann lesen wir: „Im spanischen Staat gibt es vierzehn Denkmäler, die Christoph Kolumbus gewidmet sind. Das Kolumbus-Denkmal in Barcelona zeigt am Sockel die Figur eines Ureinwohners, der vor dem Spanier Bernardo Boyl⁴² kniet. Der Spanische Nationalfeiertag wird jedes Jahr am 12. Oktober zum Gedenken an die Ausplünderung, Ausbeutung und den Genozid an den ursprünglichen Völkern Amerikas begangen, was zur Normalisierung von Kolonialismus, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit beiträgt.“⁴³ Das Video wurde am 15. Oktober 2014 auf Youtube hochgeladen und bis zum 12. Oktober 2024 10.014 Mal angesehen, es bekam bis zu diesem Datum 218 *likes* und 75 Kommentare, die von banalen und schmählischen Beleidigungen bis hin zu euphorischen Belobigungen reichen.

Daniela Ortiz de Zevallos Pastor erzählt im Interview, dass „Réplica“ Teil einer Reihe von Arbeiten ist, die sie seit 2009 jeden 12. Oktober fortsetzt. Es handelt sich um antirassistische künstlerische Aktionen gegen die Feier des 12. Oktober als Nationalfeiertag Spaniens. Ein Nationalfeiertag, der 1987 von der spanischen sozialistischen Arbeiterpartei (PSOE) als Feiertag bestätigt wurde, so Ortiz⁴⁴, in einer Zeit, in der Spanien nach der Diktatur seine nationale Identität, die vor allem durch die mit dem Franquismus verbundenen Symbole besetzt war, wiederherzustellen versuchte. Die Debatte dieser Zeit reflektiere das Wappen, den Nationalfeiertag und derart identitätsstiftende Elemente.

Daniela Ortiz zeigt sich erstaunt, dass mehr als zehn Jahre nach dem Ende der Diktatur, in Zeiten eines demokratischen Systems und mit einer linken Partei in der Regierung die Entscheidung zur Festlegung eines Nationalfeiertags auf die Ereignisse von 1492 zurückgehe. Im spanischen Parlament wurde darüber debattiert, ob der Nationalfeiertag am 6. Dezember, dem Tag der Verfassung, gefeiert werden sollte, „was sogar positiv wäre“, sagt Ortiz. Aber mehrere Entscheidungen der Debatte nehmen Bezug auf das Jahr 1492. Ein Beispiel dafür sei auch das in „Doce (12) de octubre“ umbenannte Krankenhaus, ursprünglich 1973 vom Diktator Francisco Franco mit dem Namen „Primero (1) de octubre“ eingeweiht, aber auch

42 Bernardo Boyl war ein spanischer Abt, der im September 1493 Kolumbus in seiner zweiten Fahrt nach Amerika begleitete, jedoch bald, im Dezember 1495, nach Spanien zurückkehrte.

43 Der Originaltext lautet: „Existen 14 monumentos dedicados a Cristóbal Colón en el Estado Español. El monumento a Colón de Barcelona muestra en la base la figura de una persona indígena arrodillada ante el español Bernardo Boyl. La Fiesta Nacional Española es celebrada cada 12 de Octubre conmemorando el saqueo, explotación y genocidio de los pueblos originarios de América contribuyendo a la normalización de la colonialidad, el racismo y la xenofobia.“

44 Spaniens Nationalfeiertag am 12. Oktober wurde durch das Gesetz 18/1987 vom 7. Oktober 1987 reglementiert (Agencia Estatal 1987, o. S.).

das im Wappen beibehaltene Motto „Plus Ultra“⁴⁵ und die vierzehn Denkmäler für Christoph Kolumbus, die noch bis heute in Spanien an Ort und Stelle stehen.

In dem Versuch, die nationalen Symbole vom Franquismus zu befreien, fielen die Entscheidungen der damaligen sozialistischen Regierung erstaunlicherweise auf den 12. Oktober und auf kolonialistische Symbole, die auch von der franquistischen Ideologie beansprucht wurden. Es sei interessant zu sehen, setzt Ortiz fort, dass die politische Entscheidung für den Erhalt von Denkmälern im öffentlichen Raum 1987 von der PSOE, einer sozialistischen Partei, getroffen wurde. Betroffen waren beispielsweise das Denkmal für den Händler versklavter Menschen Antonio López i López⁴⁶, das für General Prim⁴⁷, der sich an extrem repressive Maß-

45 Das Motto ‚Plus Ultra‘ wurde verwendet, um die Seeleute zu ermutigen, die alte Warnung aus der griechischen Mythologie zu vergessen bzw. zu ignorieren. Der Legende nach platzierte Herkules zwei Säulen in der Straße von Gibraltar am damaligen *Finisterre* [von lat. *finis terrae*, Ende der Welt], an der letzten Grenze, die Seeleute im Mittelmeer erreichen konnten/sollten. Diese Grenze war bekannt als *Non terrae plus ultra* [Es gibt kein Land jenseits]. Das Motto verlor seine Symbolkraft, nachdem Christoph Kolumbus 1492 mit der Überquerung des Atlantiks die damals sog. Westindischen Inseln erreichte und Länder *plus ultra* [jenseits] fand (Menor Fernández 2012, 130).

46 Über das Monument lassen sich folgende Informationen auf der Webseite finden: <https://monumentoscoloniales.wordpress.com>: „Das Antonio López i López gewidmete Denkmal am Ende der Via Laietana ehrt den kantabrischen Geschäftsmann für seinen wirtschaftlichen Beitrag zur Entwicklung der Stadt Barcelona. Der Ursprung des Vermögens, das es dem Geschäftsmann ermöglichte, zur Entwicklung der Stadt beizutragen, ist mit der Ausbeutung von versklavten Menschen auf der Insel Kuba sowie in den philippinischen Gebieten verbunden. Es gibt auch Dokumente, die die Teilnahme von Antonio López i López am *Círculo Hispano Ultramarino* und der *Liga Nacional* belegen, Gesellschaften, die [...] mit der Überzeugung gegründet wurden, die Unabhängigkeit der spanischen Kolonien zu verhindern sowie die Prozesse zur Abschaffung der Menschenversklavung zu behindern.“ Die Webseite wird von einem Kollektiv aus Migrant*innen betrieben, das sich für die Abschaffung kolonialistischer Denkmäler in Barcelona einsetzt und aus einem Kunstprojekt von Daniela Ortiz entstanden ist. Zuletzt besucht am 26. Januar 2021. Der Originaltext auf der Webseite lautet auf Spanisch: „El monumento dedicado a Antonio López i López ubicado al terminar la Vía Laietana honra al empresario cántabro por su contribución económica al desarrollo de la ciudad de Barcelona. La procedencia de la fortuna que le permitiera al empresario contribuir con el desarrollo de la ciudad está ligada a la explotación de mano de obra esclava en la isla de Cuba así como en los territorios Filipinos. Además existe documentación que prueba la participación de Antonio López i López en el *Círculo Hispano Ultramarino* y la *Liga nacional*, sociedades fundadas [...] con la convicción de evitar la independencia de las colonias españolas así como obstaculizar los procesos de abolición de la esclavitud.“

47 „Das dem General Joan Prim i Prats gewidmete Denkmal, das sich im Parc de la Ciutadella befindet, ehrt eine Persönlichkeit, die zwar eine gewisse Bedeutung für seine Beiträge zum spanischen Staat haben könnte, deren Rolle während der kolonialen Prozesse in Marokko, Puerto Rico und Kuba sich jedoch gegen die Freiheit und Würde dieser Völker richtete. Es ist wichtig, sich vor Augen zu halten, dass General Joan Prim i Prats nicht nur gegen die Unabhängigkeit der oben genannten Völker wirkte, sondern auch, während er Gouverneur von Puerto Rico war, der Autor eines offiziellen *Bando* aus dem Jahr 1848 war, bekannt als der Schwarze Kodex, in dem

nahmen gegen versklavte Menschen einsetzte, und das für Joan Güell⁴⁸, einem resoluten Gegner des Abolitionismus. Diese Denkmäler waren von der anarchistischen und libertären Jugend umgestürzt worden, der Wiederaufbau wurde aber bald durch Franco veranlasst, so dass sie letzten Endes franquistische Denkmäler seien. Wenn die PSOE das Gesetz des historischen Gedenkens verabschiedete, um die Symbole Francos aus den Städten zu entfernen, schließe sie nicht die kolonialen Symbole ein, die ebenfalls vom Franquismus beansprucht worden waren.

„Das Erste, was ich bei der Arbeit an dieser Serie mache, ist eine Analyse der Elemente, die die Feierlichkeiten des 12. Oktobers umgeben. Auf der Plaza de Cataluña versammelt sich an jedem 12. Oktober die spanische extreme Rechte, die den 12. Oktober für sich be-

extreme repressive Maßnahmen gegen versklavte Menschen festgelegt wurden und in dem diejenigen, die gegen ihren Willen aus Afrika entführt worden waren, hemmungslos verunglimpft wurden, wobei ständig auf ihre Hautfarbe in abwertender und diskriminierender Weise angespielt wurde.“ (Colectivo de Migrantes 2014, o.S.) Zuletzt besucht am 26. Januar 2021. Originaltext: „El monumento dedicado al General Joan Prim i Prats ubicado en el Parc de la Ciutadella, hace honor a un personaje que si bien podría tener cierta importancia por sus aportes al Estado Español, su rol durante los procesos coloniales de Marruecos, Puerto Rico y Cuba atentaron contra la libertad y la dignidad de dichos pueblos. Es importante tener en cuenta que el General Joan Prim i Prats no solamente sirvió en contra de la independencia de los pueblos mencionados, sino, que mientras ejercía de Gobernador de Puerto Rico fue autor de un Bando oficial emitido en el año 1848 conocido como el Código Negro, en el cual se establecían medidas represivas extremas contra las personas consideradas esclavas y en el que se denigraba desafortunadamente a aquellos que habían sido llevados desde Africa contra su voluntad aludiendo constantemente a su color de piel de manera despectiva y discriminatoria.“

- 48 Gemeint ist das Denkmal für Joan Güell i Ferrer, 1936 in Barcelona. „Das Joan Güell i Ferrer gewidmete Denkmal in der Gran Via de Les Corts Catalanes ehrt den Beitrag des Geschäftsmanns zur industriellen Entwicklung der Region und seine Arbeit als Abgeordneter des spanischen Parlaments für die Liberale Union, Stadtrat von Barcelona und Senator. Es ist jedoch anzumerken, dass Joan Güell i Ferrer ein Gründungsmitglied des Círculo Hispano Ultramarino de Barcelona war, dessen erster Präsident er wurde. Diese Organisation wurde mit der Absicht gegründet, die Geschäftsinteressen in den spanischen Kolonien während des Unabhängigkeitsprozesses zu verteidigen. Joan Güell i Ferrer war auch Mitglied der Nationalen Liga, die gegründet wurde, um gegen Vorschläge zur Abschaffung der Menschenversklavung politisch Einfluss zu nehmen.“ (Colectivo de Migrantes 2014, o.S.). Zuletzt besucht am 26. Januar 2021. Der Originaltext auf Spanisch lautet: „El monumento dedicado a Joan Güell i Ferrer ubicado en la Gran Via de Les Corts Catalanes, galardona la contribución del empresario en el desarrollo industrial de la región y su labor como diputado de las Cortes Españolas por la Unión Liberal, concejal del Ayuntamiento de Barcelona y senador. Sin embargo es de considerar que Joan Güell i Ferrer fue miembro fundador del Círculo Hispano Ultramarino de Barcelona del cual fue nombrado primer presidente. Dicha organización fue establecida con la intención de defender los intereses empresariales en las colonias Españolas durante los procesos de Independencia. Por otra parte Joan Güell i Ferrer también fue miembro de la Liga Nacional, constituida para influir políticamente en contra de las propuestas para la abolición de la esclavitud.“

*anspricht. Dabei stelle ich auch die Linken sehr in Frage, denn wie können sie ein Datum feiern, das hauptsächlich ein Fest der extremen Rechten ist?*⁴⁹

Die erste Kunstaktion aus dieser Reihe, die Daniela Ortiz realisierte, fand am Montag, den 12. Oktober 2009 statt. Damals arbeitete Ortiz in einem Schokoladenladen, der an diesem Tag, obwohl es Feiertag war, geöffnet wurde. Sie entwendete im Laden ein Stück Schokolade aus Guanaja und ein Blatt Gold. Der Ursprung der Schokolade passte zu ihrer Kunstaktion zum 12. Oktober insofern, dass Guanaja eine karibische Insel ist, die Kolumbus während seiner zweiten Reise besuchte. Das Stück Schokolade wurde mit dem Gold überzogen und von der Künstlerin gegessen, „um den 12. Oktober sarkastisch zu feiern“ – wie sie sagt. Mit Gold überzogene Schokolade werde in diesem Laden nicht nur elitären, sondern auch Kund*innen aus der Mittelschicht angeboten, so die Künstlerin, die es extrem schockierend fand, dass die feinen Pralinen oft Namen mit kolonialen Schlüsselwörtern in Bezug auf die Herkunftsbezeichnungen trugen. Auch war sie bestürzt über die Faszination der Kundschaft, etwas essen zu wollen, was mit Gold verziert war. In dem Laden gab es, sagt Daniela Ortiz, viel geschmackvollere Angebote, die Kund*innen bevorzugten jedoch die mit Gold verzierten Pralinen – besessen von der Euphorie, 24 karatiges Gold⁵⁰ zu essen und auszuscheiden. Als Peruanerin verbindet Daniela Ortiz Gold nicht nur mit einer kolonialen Symbolik, sondern auch mit dem Tod vieler Menschen, mit Enteignung und mit Kontamination. Zu sehen, dass das Gold in Spanien nicht einmal für etwas Sinnvolles genutzt werde, sondern zum Essen und Ausscheiden, machte sie sprachlos. So fing sie nach dieser ersten Kunstaktion an, in verschiedenen Projekten Diebstahl als eine Enteignungspraxis im Sinne der Wiedergutmachung auszuüben. 2011 stahl sie ein Blumenarrangement, das eine Gruppe von Rechtsextremen vor dem Denkmal an Christoph Kolumbus hinterlassen hatte, um es in die Abschiebehaftanstalt für Ausländer*innen in Barcelona (CIE) zu deponieren – aus ihrer Sicht die aktuelle Entsprechung auf institutioneller Ebene jener kolonialen Gewalt, die mit dem Kolumbus-Denkmal behauptet wird.

Im Rahmen der Vorbereitungen für ihre Kunstaktion am 12. Oktober 2014, als die Videoperformance ‚Réplica‘ entstand, nahm sich Daniela Ortiz vor, die oben beschriebene Aktion auf der Plaza Cataluña in Barcelona durchzuführen.

49 Das Zitat aus dem Interview lautet im Original: „Lo primero que yo hago en el proceso de trabajo para esta serie es analizar qué elementos hay alrededor de la celebración del 12 de octubre. En la plaza de Cataluña cada 12 de octubre se congrega sobre todo la extrema derecha española, que es la principal figura que reivindica el 12 de octubre. En eso yo también cuestiono mucho a la izquierda, pues ¿cómo pueden celebrar una fecha que es principalmente una fiesta de extrema derecha?“

50 Die Künstlerin erklärt, dass für die Pralinen nur 24 karatiges Gold in Frage kommt – eine Reinheit, die den luxuriösen Charakter des Produkts bekräftigt. Wenn das Gold nicht so rein wäre, wäre es nicht essbar bzw. könnte es dem Körper schaden.

Für sie war klar, dass es sich um einen sehr gefährlichen Kontext für ihr Vorhaben handelte, weil sich gerade am 12. Oktober dort viele Menschen der extremen Rechten und Neonazis versammeln, die vor Gewalt gegen Andersdenkende nicht zurückschrecken. Aus diesem Grund entschied sie unter anderem, dass ihr Team ausschließlich aus Frauen bestehen sollte, da sie der Meinung war, dass die Begleitung durch einen Mann körperliche Gewalt provoziert hätte. Zwar gab es in der Tat zahlreiche Momente verbaler Gewalt ihr gegenüber, erklärt sie, jedoch keine körperlichen Übergriffe. Zudem wollte sie eine spanische Frau im Team haben, damit diese das Wort ergreifen konnte, wenn die Situation eskalieren sollte oder sehr angespannt wäre. Was die technische Vorbereitung angeht, so erzählt Ortiz, war es für sie wichtig, die Aktion nur mit einem einfachen Mobiltelefon aufzuzeichnen, denn hätte sie eine auffällige, professionelle Ausrüstung dabeigehabt, wären die Antworten, so ihre Vermutung, ausgewogener ausgefallen. Die sehr schlichte prekäre und elend wirkende Ausstattung ermöglichte – ihrer Meinung nach – spontane Reaktionen. Die Freiheit, die Passant*innen sich nehmen, um (verbal) gewalttätig zu reagieren, hat für Ortiz direkt mit der Prekarität ihrer Aktion zu tun. Und was die inhaltliche Vorbereitung angeht, erzählt die Künstlerin:

„Ich wollte die Figur des Ureinwohners, der vor dem Spanier kniet, sichtbar machen, denn obwohl diese Denkmäler in der Regel die weißen europäischen Subjekte ehren, die den Prozess der Invasion und des Völkermordes einleiteten, ist es interessant zu sehen, dass auch Darstellungen von Ureinwohnern vorkommen. Es gibt Darstellungen von unterdrückten Subjekten. Und da sehen wir deutlich die Beziehung und die Position, die diese Denkmäler beanspruchen: der Indigene kniet vor einem Priester in einer Situation der Unterwerfung. Deutlicher kann man den rassistischen Charakter dieser Denkmäler nicht erklären. Es gibt immer noch Leute, die sagen ‚aber Kolumbus war doch nur ein Seefahrer...‘, aber in seinem Denkmal kniet ein Eingeborener vor einem Spanier – da gibt es eine brutal rassistische Darstellung dieser Themen. Túpac Amaru und Micaela Bastidas werden nicht im Kampf gegen die Invasion dargestellt – gezeigt wird eine Figur der vom Kolonialismus erwarteten Unterwerfung.“⁵¹

51 Der Originaltext des Interviews auf Spanisch lautet: „Una de las cosas que quería visibilizar era la figura del indígena arrodillado frente al español, porque si bien esos monumentos por lo general son de honra a sujetos blancos europeos que inician el proceso de invasión y genocidio, también es interesante ver que sí hay representaciones de personas indígenas. Sí hay representaciones de los sujetos oprimidos. Y ahí podemos ver claramente la relación y la posición que reclaman esos monumentos: el indígena está arrodillado ante un religioso en una situación de sumisión. No puede ser más claro para explicar el carácter racista de estos monumentos. Hay gente que aún dice ‘Colón solo navegaba...’, pero ahí hay un indígena arrodillado, ahí hay una representación brutalmente racista. No están representados Túpac Amaru y Micaela Bastidas luchando contra la invasión, lo que está representado es la figura de sometimiento que espera el colonialismo.“

Während der Aktion kniete die Künstlerin vor den feiernden Passant*innen nieder und zeigte ihnen das Foto des knienden Indigenen am Sockel des Denkmals. Dann sagte sie ihnen: „Ich bin Peruanerin. Da Sie den 12. Oktober als Nationalfeiertag begehen, knie ich vor Ihnen, wie der Ureinwohner vor einem Spanier am Sockel des Kolumbus-Denkmal kniet.“ Anschließend sagte sie nichts mehr und reagierte auch nicht auf Fragen oder Kommentare. Ihr ging es um die spontanen Reaktionen und nicht darum, eine Debatte auszulösen, wie sie im Interview erzählte.

Sie war ziemlich schockiert, als ihr viele junge Leute mit einem einfachen „Danke“ antworteten. Rassismus setze sich, erklärte sie, aus Kriminalisierung und Paternalismus zusammen, was vor allem in Bezug auf die migrantische Bevölkerung sichtbar werde. Diese Vorstellung, dass Migrant*innen dankbar sein müssen, „weil wir sie aufgenommen haben, weil wir ihnen die Zivilisation gebracht haben und jetzt nehmen wir sie auf, damit sie in unserem Land arbeiten können... Und jeder, der für mich arbeitet, muss dankbar sein, weil ich ihm Arbeit gebe. Ich erlaube ihnen, in meinem Land zu leben...“ Dieses „Dankeschön“ der meist jüngeren Passant*innen entsprach der Normalisierung des paternalistischen Narrativs, so Ortiz. Dabei müsse man sich das Ausmaß der Gewalt im spanischen Kontext gegenüber der Migrantenbevölkerung vor Augen führen, das mit einem paternalistischen Willkommensdiskurs überdeckt werde. „Ich denke, dass sie in diesem paternalistischen Narrativ des Willkommens ‚Danke‘ zu mir sagten“ ergänzt Daniela Ortiz. Letzten Endes sei es auch die Position der lateinamerikanischen kreolischen Regierungen gegenüber Spanien – es sei der Diskurs des ‚Mutterlandes‘, der uns beherbergt und uns schützt. Denkbar wäre sicherlich auch, dass die jungen Leute die Kritik verstanden und sich für den Denkanstoß bedankten. Die Künstlerin selbst interpretiert jedoch ihr „Dankeschön“ als Schlussfolgerung eines paternalistischen rassistischen Narrativs.

„Ältere Menschen haben dagegen meist aggressiv reagiert – sie haben verstanden, was ich mit meiner Aktion sagen wollte“, setzt Ortiz fort. Die Aussage der letzten Person, deren Reaktion aufgenommen wurde, fand sie besonders interessant, denn diese Person stellte selbst die Verknüpfung her, als sie zu der Künstlerin sagte: „Woher kommen Sie, Perú? Warum gehen Sie dann nicht nach



*Réplica [Nachbildung], Daniela Ortiz
Barcelona, Spanien, 2014*

Perú, um dort die Scheiße zu säen, die Sie hier zu säen versuchen?“ Für Daniela Ortiz hieß die Aussage einerseits, dass die Lösung für diesen Konflikt, den sie visualisiert, die Ausweisung, d.h. die Implementierung von institutionellem Rassismus und Migrationskontrolle sei. Und andererseits drücke der Passant mit ‚säen gehen‘ diese abfällige Art und Weise aus, in der Kolonisor*innen das Säen – „eines der heiligsten Dinge auf der Welt“, sagt sie – sehen.

Das entstandene Video wird abgeschlossen mit Bildern feiernder Passant*innen auf der Plaza Cataluña in Barcelona und mit Teilen des Lieds „Orqo Potosí“ als musikalische Begleitung, gesungen vom peruanischen Frauenduo Wayra.

*Orqo potosí maypitaq kanki
pitaq chay suwarispanña
kutichwayku qori, qullqiyta
sumaq orqo ;Riqcharillay!
Qolla ukupi tukullay kanchu
acha wañukum qanrayku
ripuyankichu, chinkallankichu
sumaq orqo ;Riqcharillay!*

Ortiz entschied sich hier für ein Lied in Quechua, eine Sprache, die – wie sie sagt – „Spanier*innen weder verstehen noch wissen, dass es sie gibt. Quechua ist für Spanier*innen eine Decathlon-Marke. Sie wissen nicht, dass Quechua eine lebende Kultur, eine lebende Sprache ist und noch weniger, dass es ein Lied in dieser Sprache über Kolonialismus geben kann.“⁵² Das Lied ergänzt die Videoperformance mit einer brillanten Note, denn der Songtext, den Spanier*innen nicht verstehen, handelt von ihnen. Die Künstlerin hebt hiermit die Rolle der Sprache im Kolonialismus hervor, die mit Macht und Unterwerfung einhergeht und integriert das Lied im Video bewusst ohne Übersetzung des gesungenen Textes. In ihrem Sinne agierend übersetze ich den Songtext nicht.

Am 2. August 2020 berichtete die spanische Zeitung La Vanguardia, dass die Künstlerin Daniela Ortiz, die seit 2007 in Barcelona lebte, übereilt Spanien verlassen musste. Sie wurde Opfer einer fremdenfeindlichen Kampagne über Soziale Netzwerke, die sie mit körperlichen Angriffen immer durchdringender bedrohte. Die Kampagne eskalierte nach dem 17. Juni 2020, als Ortiz sich im morgendlichen Nachrichten-Magazin *Espejo Público* vom Fernsehsender Antena 3 für die Zerstörung des Kolumbus-Denkmal in Barcelona einsetzte. Die Künstlerin war in der Sendung zu einer Stellungnahme zum Abriss von öffentlichen Denkmälern,

52 Im Original aus dem Interview: „Un idioma que ellos ni entienden, ni saben que existe. Quechua para ellos es una marca de Decathlon. No piensan que es una cultura viva, no piensan que es una lengua viva y menos que haya una canción que hable del colonialismo.“

die Rassismus und Kolonialismus verherrlichen, gebeten worden, nachdem der Todesfall von George Floyd am 25. Mai 2020 in Minneapolis ein Aufblühen der Black-Lives-Matter-Bewegung und u.a. die Entfernung vieler kolonialistischer Symbole in Gang setzte. Seit Juni 2020 wurden mehr als 33 Christoph-Kolumbus-Denkmäler in den Vereinigten Staaten abgebaut oder stehen kurz davor, entfernt zu werden, z.B. das Christoph Kolumbus-Denkmal in zwei Parkanlagen in Chicago (Grant Park und Arrigo Park) oder das Denkmal vor der City Hall in Ohio. Die damit ausgelöste Debatte erreichte eine internationale Dimension, die auch in Europa und insbesondere in Spanien Anklang fand.

Am 12. Oktober 2020 führte Ortiz die bisher neueste Kunstaktion der Reihe in Tinta durch, einem kleinen Ort in den Anden Perus, nicht weit entfernt von ihrem aktuellen Wohnort Cuzco und gleichzeitig der Ort, an dem Túpac Amaru und Micaela Bastidas' Aufstände starteten. Auf dem zentralen Platz der Ortschaft, der Plaza de Armas, wo im Zusammenhang des Aufstands die Hinrichtung des kolonialen Landvogts Antonio de Arriaga stattfand, befinden sich heute mehrere Denkmäler für Túpac Amaru, Micaela Bastidas und weitere Held*innen der Region. Dort nahm Daniela Ortiz ein Foto auf, das sie mit ihrem Kleinkind und erhobener Faust neben einem Denkmal des einheimischen Widerstandes zeigt.

1.2 Biatopien aus genetischer Sicht

„In einem Land wie Kolumbien, in dem so viel kultureller und multiethnischer Reichtum vorliegt, müssen wir aus unseren Unterschieden heraus denken und verstehen, dass wir Teil einer einzigen ‚Rasse‘⁵³ sind: der Menschheit.“ – Mayra Carolina Alba, Eintrag vom 1.10.2019 im Logbuch des Projekts RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE

Die Ursprünge des Rassismus lassen sich auf die in der Kolonialzeit entstandene Rassentheorie zurückführen. Auch für den kolumbianischen Soziologen Juan de Dios Mosquera⁵⁴, den ich im Oktober 2019 zur Gesprächsrunde als Auftakt meines Kunstprojekts in Bogotá einlud, bietet der 12. Oktober keinen Grund zum Feiern. Gleiches gilt für zahlreiche einheimische Völker, die seit Jahrzehnten am 12. Oktober an mehreren Orten entlang des amerikanischen Kontinents unter dem Motto „Nichts zu feiern“⁵⁵ demonstrieren. Die Auseinandersetzung mit einer Umbenen-

53 Die Hervorhebung ist von mir.

54 Juan de Dios Mosquera Mosquera ist u.a. Absolvent der Sozialwissenschaften und Spezialist für lateinamerikanische Soziologie an der Ibero-Amerikanischen Universität von Mexiko, zudem Aktivist, Leiter des afro-kolumbianischen ethnischen Organisationsprozesses, Gründer des Kreises für afrokolumbianische Studien, der Nationalen Bewegung für die Rechte der afrokolumbianischen Gemeinschaften CIMARRON, des Kontinentalen Netzwerks afroamerikanischer Organisationen und der Nationalen Schule für afrokolumbianische Führung NELSON MANDELA.

55 Auf Spanisch „Nada que celebrar“.

nung dieses Feiertages stelle ein sehr politisches Thema dar, betonte er in seinem Redebeitrag, denn mit der Begegnung Kolumbus' mit dem amerikanischen Kontinent begann ein Prozess der kolonialistischen Invasion, des Völkermordes und der Zerstörung zahlreicher Kulturen – ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit, welches die spanische/europäische Institution der Versklavung von Menschen einschloss. Um das System der Versklavung zu etablieren, schufen die Europäer ein Wesen, das sie mit dem N-Wort⁵⁶ benannten und das als Untermensch gesehen werden sollte – versklavt und Tier zugleich. In diesem Zusammenhang übernahmen sie den Begriff ‚Rasse‘ aus der Biologie und erfanden überlegene und unterlegene ‚Rassen‘, die sie mit Farben bemalten, so Mosquera. Die erfundenen ‚Rassen‘ bezeichneten sie nicht als ‚asiatisch‘ oder ‚afrikanisch‘, sondern abstrahiert den Hautfarben nach als weiß, gelb, rot, Schwarz. Die europäische ‚Rasse‘ wurde weiß, eine Farbe, die, nebenbei bemerkt, in der christlichen Symbolik mit Güte, Reinheit und Unschuld assoziiert wird, die asiatische gelb, die amerikanische rot und die afrikanische Schwarz – eine Aufteilung, die das hierarchische Menschenbild des Kolonialismus zum Ausdruck brachte und den Rassismus als eine Reihe von Vorurteilen konsolidierte, die alles Nicht-Europäische abwertete bzw. als untermenschlich einstufte. Die ‚Rassen‘-Aufteilung ließ der Schwarzen ‚Rasse‘ keinen Platz im sozialen Gefüge, setzte Mosquera fort. ‚Schwarze‘ waren keine sozialen Subjekte, ihr Platz war im Hinterhof. Es wurde zur Gewohnheit, Schwarzen eine Position außerhalb ‚unserer‘ Gesellschaft einzuräumen. Als Anwendung der Rassismus-Vorurteilsreihe kristallisierte sich eine breit verbreitete Praxis der Diskriminierung heraus, die nicht-europäische ‚Rassen‘ im Alltag ausschloss und ihnen jegliche soziale Chance, jegliche soziale Teilnahme/Teilhabe verweigerte. Eine Praxis, die bis heute anhält. Juan de Dios Mosquera schloss seinen Redebeitrag mit der Aussage ab:

*„Wir, als Afro-Nachfahr*innen, fordern die Freiheit, Würde, kulturelle Identität, Staatsbürgerschaft und politische Teilhabe, die seit der Menschenversklavung den versklavten Menschen verweigert wird.“⁵⁷*

Mit den Bezeichnungen nach Farben habe er die ‚Rassen‘ bereits als Kind gelernt. Diese Aufteilung geht auf Immanuel Kant zurück. Kant unterschied in *Bestim-*

⁵⁶ Mosquera benutzt an der Stelle das spanische Wort „negro“, welches ins Deutsche sowohl mit dem Wort ‚Schwarzer‘ als auch mit dem N-Wort übersetzt werden kann. Ich entschied mich in meiner Übersetzung und Darstellung seiner Argumente bewusst für das N-Wort, weil dieses das System der Menschenversklavung in dem Kontext Mosqueras Erklärung am besten schildert.

⁵⁷ Auf Spanisch: „Nosotros, como afrodescendientes, reivindicamos la libertad, dignidad, identidad cultural, ciudadanía y participación política, que desde la esclavitud se le han negado a personas esclavizadas.“

mung des Begriffs einer Menschenrasse, veröffentlicht 1785 im 2. Band der Berlinischen Monatsschrift, vier Grundrassen: eine weiße, europäische ‚Rasse‘, eine gelbe (asiatische), eine Schwarze (afrikanische) und eine rote (amerikanische) ‚Rasse‘. Die Farbenunterschiede unterstreichen für Kant vor allem die Unterschiede im moralischen Charakter der Völker: die weiße ‚Rasse‘ ist auf Grund ihrer Eigenschaften in der Lage, den Naturdeterminismus zu überwinden und sich zum Selbstbewusstsein zu erheben, während die gelbe, rote und Schwarze ‚Rasse‘ von Kant als *unmündig* degradiert wird (Castro-Gómez 2005, 27 und Kant 1996, 67).

Kants Aufsätze zu ‚Rassen‘ sind zu seiner Zeit kritisiert worden und werden es noch heute, wie die Polemik über die Frage, ob er ein Rassist war, die 2020 mit dem Aufblühen der Black-Lives-Matter-Bewegung erneut entbrannte, zeigt (Lieder 2021). Die Frage nach einer tatsächlichen Existenz von ‚Rassen‘ möchte ich jedoch aus der heutigen genetischen Perspektive betrachten. Fest steht, dass der aus der Biologie kommende Begriff ‚Rasse‘, ursprünglich für die Kategorisierung von Haus- und Nutztieren verwendet, nach 1492 aber für die Hierarchisierung von Menschen und der damit verbundenen Rechtfertigung des Handels mit versklavten Menschen, von Kolonialismus und Ausbeutung umgedeutet wurde. Auch Andrea González Pacheco, Gründerin und CEO von Nuestro Flow, bereits im dritten Kapitel vorgestellt, erinnerte während der Gesprächsrunde daran, dass das Wort ‚Rasse‘ aus der Kategorisierung von Tieren übernommen wurde, um Menschen aufgrund von oberflächlichen Eigenschaften wie der Hautfarbe in verschiedene Gruppen aufzuteilen und damit Herabsetzungen und Übervorteilungen zu rechtfertigen. In der Wissenschaft ist heutzutage dank Beiträgen von Forschern wie dem Genetiker Luigi Luca Cavalli-Sforza⁵⁸ allerdings längst bekannt, dass alle Menschen genetisch gleich sind, auch wenn die Erdbevölkerung sich in Millionen von ‚Rassen‘ klassifizieren ließe – was nach dem Jahr 1492 mehrere Anthropologen, Naturforscher und Philosophen wie Immanuel Kant versuchten.⁵⁹ Im Alltag ist diese Erkenntnis jedoch noch nicht überall angekommen und die Fantasie von ‚Rassen‘ dient nach wie vor alltäglichen Machtspielen von Über- und Unterlegenheit.

Cavalli-Sforza antwortete 1992 auf die Frage des französischen Journalisten Michel de Pracontal, ob der Begriff der menschlichen ‚Rasse‘ überhaupt sinnvoll sei, wie folgt:

„Für mich ist er völlig willkürlich. Je nachdem, welche Kriterien man zugrunde legt, lässt sich behaupten, es gebe drei, zehn oder fünfzig Rassen. Vergleicht man die Gene verschiedener Populationen, so lassen sich keine klaren, sauberen Abgrenzungen finden.“

58 Luigi Luca Cavalli-Sforza (1922-2018) war ein italienischer Humangenetiker, der als Professor an der kalifornischen Stanford University lehrte (Cavalli-Sforza 1999, Biografische Information).

59 An der Stelle benutze ich bewusst nur männliche Substantive.

Man beobachtet eine endlose Reihe von Variationen. Keine menschliche Gruppe ist biologisch rein, wie es ein Stamm von Labormäusen sein kann. Nimmt man ein Mäusepaar und erlaubt seinen Nachkommen, sich zwanzig Generationen lang nur zwischen Brüdern und Schwestern fortzupflanzen, erhält man eine ‚reine Rasse‘. Das gibt es nicht bei Menschen. Es gibt immer einen bestimmten Grad an Mischung. Außerdem sind die genetischen Unterschiede zwischen Menschengruppen insgesamt gesehen ziemlich gering, auch wenn es nicht so aussieht. Zwar gibt es einige Inselvölker, die Tausende von Jahren isoliert gelebt haben, doch reicht das nicht aus zur Entstehung wirklicher ‚Rassen‘.⁶⁰ (ZEIT Archiv 1992, o. S.)

In seinem Buch *Gene, Völker und Sprachen* erinnert Caballi-Sforza an die Rassist-Auffassung von Claude Lévi-Strauss als die Überzeugung, eine ‚Rasse‘ sei biologisch die bessere – oder zumindest hervorragend im Vergleich zu anderen ‚Rassen‘. Es geht also um eine durch die Zugehörigkeit zu einer spezifischen ‚Rasse‘ vorgegebene Wertigkeit, die wenig auffällt, wenn Gleichgewicht herrscht, sich aber in voller Stärke bei Krieg, Feindseligkeiten, Zuwanderung oder Migration manifestiert. Zum Rassismus gehört dementsprechend eine beliebige Klassifizierung der Menschen in ‚Rassen‘. Jeder Ort ist ein Mikrokosmos, so Caballi-Sforza, der dazu neigt, den Makrokosmos der gesamten Menschheit zu reproduzieren. Nach ihm zeigt die Untersuchung einer beliebigen menschlichen Gruppe, dass zwischen den Individuen gewöhnlich die gleichen Unterschiede bestehen, allerdings je nach Gruppe in anderen Proportionen, so dass jeder Klassifizierungsversuch sich als unmöglich oder völlig willkürlich erweist (Cavalli-Sforza 1999, 16-21 und 42-44).

Die zentrale Frage, die Caballi-Sforza formuliert, ist die Frage nach dem Nutzen, die eine Klassifizierung nach ‚Rassen‘ bringt. Interessanterweise legt Caballi-Sforza Argumente vor, wenn er über die Ursprünge des Rassismus spricht, die an Lefebvre erinnern. Jeder von uns hängt an einer Reihe von Gewohnheiten, sagt Cavalli-Sforza, die die Grundlage des Alltagslebens bilden und die schwierig aufzugeben sind. Wir bleiben diesen Gewohnheiten treu und fürchten uns in einer gewissen Selbstgefälligkeit davor, sie aufgeben zu müssen, selbst wenn wir mit ihnen nicht zufrieden sind. Das Bestreben, die eigene Unzufriedenheit auf jemand anderen abzuwälzen, sei ein wichtiger Grund, warum Rassismus entsteht.

„Es genügt das Gefühl einer relativen Überlegenheit, um Verachtung gegenüber denen entstehen zu lassen, die unserer Meinung nach tiefer auf der sozialen Stufenleiter stehen, und diese Verachtung wird häufig bei denen größer, die sich, zu Recht oder zu Unrecht, von den höheren Klassen verachtet fühlen.“ (Cavalli-Sforza 1999, 19)

60 Die Hervorhebung des Begriffs ‚Rasse‘ ist von mir.

Die Ursprünge des Rassismus stehen also in enger Verbindung mit den durch unterschiedliche Produktions- und Reproduktionsverhältnisse entstandenen Räumen, die Abstufungen aufweisen.

Klassifizieren ist eine vereinfachte Beschreibung, führt Caballi-Sforza aus, die insbesondere dann Vorteile bringen kann, wenn die Vielfalt der vorliegenden ‚Gegenstände‘ es erforderlich macht. Ist die Variation nicht zu groß, bedarf es keiner Einteilung in Kategorien. Schimpansen beispielsweise unterscheiden nur zwei Kategorien: essbar und nicht essbar. Dagegen haben Inuit für den Schnee vermutlich um die dreißig unterschiedliche Namen. Caballi-Sforza geht davon aus, dass der Mensch ein Bedürfnis habe, zu klassifizieren, weist aber auch darauf hin, dass es sich um ein schwieriges Unternehmen handle, die Menschen in ‚Rassen‘ einzuteilen: Schon Ende des 18. Jahrhunderts gab es zahlreiche unterschiedliche Klassifikationen. *De Facto* gelang es den Wissenschaftler*innen dennoch nie, das Problem wirklich zu lösen.

Was ist nun eine ‚Rasse‘? Cavalli-Sforzas definiert ‚Rasse‘ als eine Gruppe von Individuen, die man biologisch als von den anderen verschieden erkennen kann. Wobei erkennen heißt, dass der Unterschied statistisch bewiesen sein muss, d.h. auf einem Niveau konventioneller Wahrscheinlichkeit statistisch signifikant nachgewiesen. Zufällige Unterschiede können nicht berücksichtigt werden, es zählen nur tatsächlich beobachtete Unterschiede. Untersucht man genügend Gene, so lässt sich die genetische Distanz beispielsweise zwischen Mailand und Bologna, zwei benachbarten Orte mit einer Entfernung von lediglich 201,15 Km (Luftlinie), mit großer Genauigkeit in statistisch signifikanter Weise messen, auch wenn diese genetische Distanz minimal sein könnte. Deswegen stellt Cavalli-Sforza die Frage, an welchem Punkt der genetischen Divergenz die Grenzlinie für eine Definition von rassischer Verschiedenheit gezogen werden sollte. Eine Klassifizierung der Erdbevölkerung nach Tausenden oder Millionen von ‚Rassen‘ wäre allerdings nutzlos. Und da diese Divergenz kontinuierlich zunimmt, stellt sich eine solche Definition als willkürlich dar (Cavalli-Sforza 1999, 39). Seiner Ansicht nach kann man in der Praxis generalisierend sagen, dass es kleine genetische Unterschiede auch zwischen benachbarten Ortschaften gibt, selbst wenn sie eventuell nicht signifikant sind, und dass mit der Vergrößerung der geografischen Distanz auch die genetische Distanz zunimmt. Die genetische Distanz, die bei der Vergrößerung der geografischen Distanz beobachtet werden kann, ist jedoch nie signifikant im Vergleich zu den Distanzen, die man zwischen Individuen innerhalb einer Population findet. Mit anderen Worten: Es kann eine signifikante genetische Distanz zwischen z.B. meinen Genen und den Genen eines Japaners beobachtet werden, die aber nie wirklich signifikant ist im Vergleich zu der genetischen Distanz zwischen mir als Individuum und meiner Nachbarin im Geburtsort (d.h. mit der geringsten geografischen Distanz).

„Stellt man den Unterschied zwischen zwei in Europa zufällig ausgewählten Individuen fest, wiederholt dies viele Male, errechnet den Durchschnitt und vergleicht diesen dann mit dem durchschnittlichen Unterschied zwischen einem Afrikaner und einem Europäer, so findet man (im zweiten Fall) nur einen sehr bescheidenen Anstieg. Ist es der Mühe wert, den ganzen Rummel zu machen, der den Nazis gefällt?“ (Cavalli-Sforza 1999, 40)

Die Populationsgenetiker Guido Barbujani und Robert Sokal haben eine neue Methode gefunden, ‚Rassen‘ in einer sehr viel weniger willkürlichen Weise festzulegen: Sie erforschten die Verteilung der Genhäufigkeit auf einer Landkarte, um Diskontinuitäten zu finden, die ein Indiz für das Bestehen von Barrieren für Eheschließungen zwischen Menschen waren. Das Verfahren war jedenfalls nützlich, so Cavalli-Sforza, auch wenn beispielsweise Großstädte nicht als Punkte aufgefasst werden können, weil sie genetisch nicht homogen sind und man sie in viele Unterbereiche aufteilen müsste, um das Vorhandensein von Genbarrieren, z. B. in Europa, zu zeigen. Barbujani und Sokal haben 33 Genbarrieren gefunden, erklärt Cavalli-Sforza – davon 22 physische Barrieren (z. B. Gebirge und Flüsse) und 31 Sprach- oder Dialekt-Barrieren. Die Schlussfolgerung lautet: „Hätte man genügend Daten, so könnte man die Population jeder auch kleinen Insel als selbständige ‚Rasse‘ klassifizieren.“ (Cavalli-Sforza 1999, 41).

Als eine weitere Maßnahme im Rahmen meines Kunstprojekts RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE sendete ich am 12. Oktober 2019 einen offenen Brief an den Präsidenten des kolumbianischen Senats, an die Innenministerin und an den Ombudsmann des Volkes mit Kopie an alle gewählten Senator*innen und Mitglieder des Repräsentantenhauses und dem Betreff: „Lassen Sie uns nicht mehr von ‚Rassen‘ sprechen. Lassen Sie uns den 12. Oktober umbenennen“.

In meinem Brief formulierte ich einige Informationen zur Geschichte des Namens, zur Gesetzeslage und zum wissenschaftlichen Nachweis, dass keine genetische Grundlage für die Existenz von ‚Rassen‘ vorliegt. Nur wenige Wochen zuvor, am 10. September 2019, war in Deutschland die Jenaer Erklärung veröffentlicht worden. Anlässlich der Jahrestagung der Deutschen Zoologischen Gesellschaft in Jena hatte das Institut für Zoologie und Evolutionsforschung der Friedrich-Schiller-Universität Jena eine öffentliche Abendveranstaltung zum Thema „Jena, Haeckel und die Frage nach den Menschenrassen: wie Rassismus Rassen macht“ ausgerichtet. Die gemeinsame Erklärung zu diesem Anlass strebt an, gegen scheinbar wissenschaftliche Rechtfertigungen von Rassismus vorzugehen und zu zeigen, dass der Begriff ‚Rasse‘ das Ergebnis von Rassismus und nicht dessen Prämisse ist. Ich übersetzte die Jenaer Erklärung ins Spanische, veröffentlichte sie auf der Webseite des Projekts und nahm den Link im offenen Brief auf.

Am 10. Oktober 2019 erschien in Pulzo, einer kolumbianischen Online-Zeitung nach dem Modell von BuzzFeed, Newsvine oder Huffington Post, ein Artikel mit dem Titel „Tag der ‚Rasse‘“ oder die rassistische Bezeichnung für Vielfalt

und Multikulturalismus⁶¹ mit einem Hinweis auf mein Kunstprojekt. Die Kolumnistin Claudia Sterling konzentriert sich dort auf die Jenaer Erklärung und fasst die wichtigsten Aussagen des Dokuments zusammen. Anlass der Abendveranstaltung zu Haeckel und der Frage nach den Menschenrassen in Jena war der 100. Todestag des Jenaer Professors Ernst Haeckel, einem der bekanntesten deutschen Zoologen und Evolutionsbiologen, der die Stammesgeschichtsforschung begründete und durch seine vermeintlich wissenschaftliche Anordnung von ‚MenschenRassen‘ in einem ‚Stammbaum‘ einen wesentlichen Beitrag zum angeblich wissenschaftlich begründeten Rassismus leistete. Claudia Sterling sieht die wichtigste Botschaft der Jenaer Erklärung in der Aussage, dass es keine ‚MenschenRassen‘ gibt.

„Die Hauptbotschaft der Jenaer Erklärung: Es gibt keine ‚MenschenRassen‘, es gibt nicht einen einzigen festen Unterschied im menschlichen Genom zwischen den 3,2 Milliarden Basenpaaren, die beispielsweise Afrikaner von Nicht-Afrikanern trennen. Für Haeckel gab es im Gegenteil 12 Arten und 36 ‚MenschenRassen‘, die kategorisiert wurden: Weit unten waren zum Beispiel die ‚Papuas, die Hottentotten, Xosas und Schwarze‘, von denen er sagte, sie seien ‚näher‘ an Säugetieren als an ‚hochzivilisierten Europäern‘.“⁶² (Sterling 2019, o. S.)

Die Stellung der einzelnen Gruppen im Haeckelschen Stammbaum „basierte auf willkürlich herausgegriffenen Merkmalen wie Hautfarbe oder Haarstruktur und deren Umsetzung in eine stammesgeschichtliche Sichtweise“, so die Jenaer Erklärung, die zu einer sozialen Lesart mit angeblich biologisch über- und unterlegenen Menschengruppen führte. Der Erklärung nach war die Einteilung der Menschen in ‚Rassen‘ zuerst eine gesellschaftliche und politische Charakterisierung, die danach durch eine anthropologische Konstruktion auf der Grundlage von beliebig ausgewählten Merkmalen unterstützt wurde. Gerade diese willkürliche Konstruktion lieferte dem Rassismus eine moralische Rechtfertigung mit vermeintlich biologischen Gegebenheiten. Dabei spiegelt die Farbe der Haut hauptsächlich eine biologische Anpassung an den Grad der Sonneneinstrahlung wieder und variiert kontinuierlich mit der Intensität der Strahlung auf der Erde. Die Erklärung betont immer wieder, dass der Rassismus ‚Rassen‘ schaffe und

61 Der Originaltitel lautet: „Día de la ‘raza’ o la denominación racista de la diversidad y la multiculturalidad.“

62 Der Originaltext lautet: „El mensaje principal de la ‘Declaración de Jena’: no hay razas humanas, no hay una sola diferencia fija en el genoma humano entre los 3.200 millones de pares de bases que separan a los africanos de los no-africanos, por ejemplo. Muy por el contrario, para Haeckel, había 12 especies y 36 razas humanas, categorizadas: Por ejemplo, muy abajo, se encontraban los ‘papúes, los hotentotes, xosas y negros’, que según él estaban ‘más cerca’ de los mamíferos que de los ‘europeos altamente civilizados‘.“ (Sterling 2019, o. S.)

nicht umgekehrt und zeigt mit wissenschaftlichen Beweisen, dass die ‚MenschenRassen‘ schlicht und einfach nicht existieren. Sie widerspricht z.B. der Begründung der ‚MenschenRassen‘ mit einer getrennten Evolutionslinie als Gruppen von Individuen, die durch genealogische Verbindungen zusammengehalten werden, indem sie auf die Entstehung des modernen Menschen vor über 250.000 Jahren in Afrika hinweist. In der Genetik sprach man von kladistischen ‚Rassen‘ als Gruppen von Individuen einer getrennten Evolutionslinie, d.h. ‚Rassen‘ im Rahmen einer sog. Kladistik oder phylogenetischen Systematik. Die Jenaer Erklärung widerspricht der Begründung der ‚MenschenRassen‘ durch kladistische ‚Rassen‘ und zeigt, dass Nicht-Afrikaner*innen eine Abzweigung von vor ca. 60.000 Jahren aus dem östlichen Afrika seien und sich von Afrikaner*innen insbesondere durch eine genetische Verbindung zu Neandertalern und Denisovanern unterscheiden. Bei Ostasiat*innen lässt sich jedoch ein höherer Anteil an Genen von Neandertalern und Denisovanern als bei Europäer*innen feststellen. Außerdem hätte Migration schon immer, auch vor den europäischen Entdeckungs- und Eroberungsreisen, zu Verbindungen von geografisch entfernten Bevölkerungen geführt (Fischer u.a. 2019, 1-3).

Mit einem Aufruf dafür zu sorgen, dass Menschen nie wieder aus scheinbar biologischen Gründen diskriminiert werden, und der Ansicht, es sollte zum wissenschaftlichen Anstand gehören, den Begriff ‚Rasse‘ nicht zu verwenden, schließt die Jenaer Erklärung ab.

1.3 Verzicht auf den rassistischen Begriff ‚Rasse‘ in Gesetzen und politischen Texten zu Menschenrechten

Die Unterzeichner der Jenaer Erklärung erachten es als schwierig, auf den Begriff ‚Rasse‘ in der Politik zu verzichten, doch die Politik hat sich in Deutschland und auf internationaler Ebene bereits seit den 1990er Jahren mit dem Verzicht auf den Begriff ‚Rasse‘ in Gesetzen und politischen Texten zu Menschenrechten auseinandergesetzt. In diesem Zusammenhang möchte ich zunächst einmal kurz auf die Entwicklung der internationalen Debatte um den Begriff seit den 1950er Jahren am Beispiel der Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur eingehen.

Die Generalkonferenz der UNESCO verabschiedete im Jahr 1949 drei Resolutionen, die die Organisation verpflichteten, „wissenschaftliche Materialien zu Rassenfragen zu studieren und zu sammeln“, „das gesammelte wissenschaftliche Material weit zu verbreiten“ und „eine Bildungskampagne auf der Grundlage dieser Informationen vorzubereiten“ (UNESCO 1950, 1). In dem darauffolgenden (und umstrittenen) Statement *The Race Question* von 1950 wird die biologische Existenz menschlicher ‚Rassen‘ zwar noch nicht direkt in Frage gestellt, wohl

aber das Vorhandensein von durch eine ‚Rasse‘ vorherbestimmten Unterschieden zwischen den Menschen.

„Gegenwärtig ist es unmöglich nachzuweisen, dass zwischen den ‚Rassen‘ Unterschiede nach Intelligenz und Temperament vorhanden sind, die nicht durch das kulturelle Umfeld hervorgerufen werden.“⁶³ (UNESCO 1950, 3)

Ebenfalls wird in dem Statement betont, dass die Ähnlichkeit zwischen allen Menschen größer als der Unterschied sei. Eine ‚Rasse‘ sei eine menschliche Gruppe, die *willkürlich(!)* als solche definiert werde. Der Missbrauch des Begriffs habe außerdem dazu geführt, dass bestimmte nationale, religiöse, geographische, sprachliche oder kulturelle Gruppen als ‚Rassen‘ betrachtet werden – weder Katholiken, Protestanten, Muslime⁶⁴ und Juden noch Menschen, die kulturell Türken oder Chinesen sind, können in die eine oder andere ‚Rasse‘ eingeordnet werden. Einer der wichtigsten Beiträge des Statements der UNESCO von 1950, der oft kritisiert wurde und später in überarbeiteten Versionen erschien, besteht darin, den Begriff ‚Rasse‘ unabhängig von einer möglichen biologischen Faktenlage als sozialen Mythos zu entlarven: Den sozialen Mythos, der zum Auslöser einer Gewalt ohnegleichen heranwuchs bzw. diese rechtfertigte. Die Entlarvung auf internationaler Ebene bereitete den Weg zur Infragestellung der Existenz von ‚Rassen‘ vor.

„Es ist zwischen der biologischen Tatsache der Rasse und dem Mythos ‚Rasse‘ zu unterscheiden. Für alle praktischen sozialen Zwecke ist ‚Rasse‘ nicht so sehr ein biologisches Phänomen als vielmehr ein sozialer Mythos. Der Mythos ‚Rasse‘ hat eine Unmenge an menschlichem und sozialem Schaden verursacht. In den letzten Jahren hat er einen hohen Tribut an Menschenleben gefordert und unsägliches Leid verursacht. Noch immer verhindert er die normale Entwicklung von Millionen von Menschen und beraubt die Zivilisation der effektiven Zusammenarbeit produktiver Geister. Die biologischen Unterschiede zwischen ethnischen Gruppen sollten unter dem Gesichtspunkt der gesellschaft-

63 Der Originaltext lautet: „At the present moment, it is impossible to demonstrate that there exist between ‘races’ differences of intelligence and temperament other than those produced by cultural environment.“

64 Das Statement von der UNESCO von 1950 benutzt noch an dieser Stelle den Begriff ‚Mohamedaner‘ – eine umgangssprachliche und veraltete Bezeichnung. Zu ‚Mohamedaner‘ lesen wir im Duden Online: „Die vom islamischen Religionsstifter Mohammed abgeleitete Bezeichnung *Mohammedaner, Mohammedanerin* wird, besonders von Muslimen, kritisiert, weil damit eine unzulässige Parallele zwischen der Stellung von Jesus Christus in der christlichen Religion und der von Mohammed im Islam gezogen wird, der jedoch, anders als Christus, nicht angebetet wird. Die Bezeichnung sollte im öffentlichen Sprachgebrauch vermieden werden. Korrekte Bezeichnungen sind *Moslem, Moslemin* oder *Muslim, Muslimin, Muslima*.“ (Duden Online, Mohammedaner, der).

*lichen Akzeptanz und des sozialen Handelns außer Acht gelassen werden. Die Einheit der Menschheit sowohl vom biologischen als auch vom sozialen Standpunkt aus ist die Hauptsache.*⁶⁵ (UNESCO 1950, 8)

Fast dreißig Jahre später, in der *Declaration on Race and Racial Prejudice* vom 27. November 1978, wird im Artikel 1 Abs. 1 festgehalten, dass alle Menschen einer einzigen Art und einem gemeinsamen Stamm angehören, auch wenn der Begriff ‚Rasse‘ insbesondere an den Stellen, die dem Schutz vor Diskriminierung gewidmet sind, bedenkenlos weiter Verwendung findet:

„Alle Menschen gehören zu einer einzigen Spezies und stammen von einem gemeinsamen Stamm ab. Sie sind gleich an Würde und Rechten geboren und bilden alle einen integralen Bestandteil der Menschheit.“⁶⁶ (UNESCO 1979, 62)

Erst mit dem Statement von 1995 zur UNESCO-Konferenz *Gegen Rassismus, Gewalt und Diskriminierung* wurde der Begriff ‚Rasse‘ völlig obsolet – wie im zweiten Absatz wortwörtlich formuliert. An der Konferenz beteiligten sich Anthropolog*innen, Genetiker*innen und Biolog*innen aus renommierten Universitäten in Europa und den USA, u. a. und an erster Stelle der Unterzeichner*innen Luigi Luca Caballi-Sforza.⁶⁷ Dem Statement nach ist die aus der Vergangenheit übernommene Annahme der Existenz von ‚Rassen‘ durch die moderne Biologie, die auf Techniken der Molekulargenetik und auf mathematischen Modellen der Populationsgenetik beruht, überholt. Während das umstrittene Statement von 1950 noch an der Existenz von ‚Rassen‘ wie ‚Mongoloide‘, ‚Negroide‘ und ‚Kaukasier‘ festhielt, betont das Dokument von 1995, dass menschliche Populationen nicht in ‚Rassen‘ (wie beispielsweise ‚Afrikaner‘ oder ‚Eurasier‘) eingeteilt werden können und dass es keine überzeugenden wissenschaftlichen Beweise für ‚rassische‘ Divergenzen bei intelligenten, emotionalen, motivationalen oder anderen Verhaltensmerkmalen gibt. Aus einer wissenschaftlichen Perspektive bestehe kein Anlass zur Annahme,

65 Der Originaltext lautet: „The biological fact of race and the myth of ‘race’ should be distinguished. For all practical social purposes ‘race’ is not so much a biological phenomenon as a social myth. The myth ‘race’ has created an enormous amount of human and social damage. In recent years it has taken a heavy toll in human lives and caused untold suffering. It still prevents the normal development of millions of human beings and deprives civilisation of the effective co-operation of productive minds. The biological differences between ethnic groups should be disregarded from the standpoint of social acceptance and social action. The unity of mankind from both the biological and social viewpoints is the main thing.“

66 Der Originaltext lautet: „All human beings belong to a single species and are descended from a common stock. They are born equal in dignity and rights and all form an integral part of humanity.“

67 Und weil es gerade um eine Auseinandersetzung zum Begriff ‚Rasse‘ geht, fällt auf, dass unter den Unterzeichner*innen Wissenschaftler*innen aus anderen Regionen der Welt fehlen.

dass menschliche Populationen sich in vererbaren Merkmalen sozialer Werte unterscheiden, wodurch bestimmte Gruppen anderen überlegen oder unterlegen seien. Diese Annahme, die Rassismus ausmacht, sei nicht durch wissenschaftliche Befunde gerechtfertigt. Es gebe letzten Endes keinen wissenschaftlichen Grund, den Begriff ‚Rasse‘ weiterhin zu verwenden – so die am 9. Juni 1995 unterschriebene Stellungnahme.

Kurz danach, am 27. Mai 1996, erschien die *Resolution on the communication from the Commission on racism, xenophobia and anti-semitism* des Europäischen Parlaments. Ausgehend davon, dass der Begriff ‚Rasse‘ weder in der Genetik noch in der Anthropologie eine wissenschaftliche Grundlage hat und in Erwägung dessen, dass er nur dazu dienen kann, Diskriminierung zu fördern, spricht sich das Parlament für das Vermeiden des Begriffs in allen offiziellen Texten aus.

„Der Begriff der Rasse hat weder in der Genetik noch in der Anthropologie eine wissenschaftliche Grundlage und kann daher nur dazu dienen, die Diskriminierung aus ethnischen, nationalen oder kulturellen Gründen oder aufgrund der Hautfarbe zu fördern, da er auf der falschen Prämisse beruht, dass es etablierte, hierarchisch klassifizierte ‚Rassen‘ gibt; der Begriff sollte daher in allen offiziellen Texten vermieden werden.“⁶⁸ (Europäisches Parlament 1996, o. S.)

Zum Umgang mit dem Begriff ‚Rasse‘ in Gesetzen und politischen Texten zu Menschenrechten in Deutschland verfasste Hendrik Cremer, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Deutschen Institut für Menschenrechte, zwei Policy Papers des Instituts: ein erstes 2008 mit dem Titel *... und welcher Rasse gehören Sie an? Zur Problematik des Begriffs ‚Rasse‘ in der Gesetzgebung*, von dem eine zweite aktualisierte Auflage im November 2009 erschien, und das Policy Paper *Ein Grundgesetz ohne ‚Rasse‘ – Vorschlag für eine Änderung von Artikel 3 Grundgesetz*, veröffentlicht im April 2010.

Das Policy Paper von 2008 basiert auf den Ergebnissen eines Workshops zum Begriff ‚Rasse‘, veranstaltet im Oktober 2007 vom Deutschen Institut für Menschenrechte, an dem Vertreter*innen des Bundesjustizministeriums, des Auswärtigen Amtes, der Antidiskriminierungsstelle des Bundes, der Gesellschaft für deutsche Sprache und weiteren NGOs teilnahmen.

Cremer deutet in diesem Dokument auf die besondere Problematik hin, die sich aus der bis heute andauernden Verwendung des Begriffs ‚Rasse‘ in Gesetzestexten ergibt und zu absurden Widersprüchen führt. Ein gutes Beispiel dafür

68 Der Originaltext lautet: „Whereas the concept of race has no scientific foundation either in genetics or in anthropology and can therefore serve only to encourage discrimination on ethnic, national or cultural grounds or on grounds of skin colour, as it is based on the false premise that established, hierarchically classified ‘races’ exist; whereas the term should therefore be avoided in all official texts.“

ist die EU-Richtlinie 2000/43/EG vom 29. Juni 2000. Selbst die Europäische Union, die sich bereits 1996 für das Vermeiden des Begriffs ‚Rasse‘ in allen offiziellen Texten aussprach, benutzt ihn, wenn es um den Schutz vor rassistischen Diskriminierungen geht.

„Wenngleich die Richtlinie darauf abzielt, Rassismus zu bekämpfen [...], wecken die Formulierungen unweigerlich die Assoziation eines Menschenbildes, das auf der Vorstellung unterschiedlicher menschlicher ‚Rassen‘ basiert.“ (Cremer 2009, 4)

In der Einführung distanziert sich die EU-Richtlinie von Theorien, mit denen versucht wird, die Existenz verschiedener menschlicher ‚Rassen‘ zu belegen und erklärt, dass die Verwendung des Begriffs ‚Rasse‘ in der Richtlinie nicht die Akzeptanz solcher Theorien impliziert. Erstaunlicherweise möchte die Richtlinie rassistische Diskriminierungen genau benennen, die es zu bekämpfen gilt, mit Formulierungen wie „...wenn eine Person aufgrund ihrer ‚Rasse‘ ...“, „...Verhaltensweisen, die im Zusammenhang mit der ‚Rasse‘... einer Person stehen...“ oder „... eine Ungleichbehandlung aufgrund eines mit der ‚Rasse‘ ... zusammenhängenden Merkmals...“ – wie Hendrik Cremer aufführt –, die Verwendung des Begriffs ‚Rasse‘ evoziert jedoch die Vorstellung der Existenz von ‚Rassen‘ und zwingt all diejenigen, die sich damit befassen, den Begriff weiterhin zu benutzen – und zwar nicht nur Jurist*innen und Wissenschaftler*innen, sondern gerade Betroffene, die sich einer ‚Rasse‘ zuordnen müssen, um klarzustellen, dass sie aufgrund ihrer ‚Rasse‘ diskriminiert wurden (Cremer 2009, 5 und Cremer 2010, 2).

Interessanterweise vertreten noch viele die Meinung, dass der Begriff ‚Rasse‘ in menschenrechtlichen und Gesetzestexten beibehalten werden sollte, weil nur so das Ziel klar werde, Rassismus bekämpfen zu wollen. Für Hendrik Cremer ist die Argumentation schwer nachzuvollziehen: Selbst der Verweis vieler Befürworter*innen des Begriffs ‚Rasse‘ auf die Bedeutung von ‚race‘ im englischen Sprachraum, wo der Terminus lediglich sozio-politisch zu verstehen und ein gewichtiges Werkzeug bei der politischen Durchsetzung des Gleichheitsgrundsatzes sei, stoße (auch in diesem Kontext!) auf Kritik, denn der Begriff ‚Rasse‘/‚race‘ sei untrennbar mit einem biologischen Konzept verbunden (Cremer 2010, 3-4).

Während der von mir im Rahmen des Programms vom Nationalen Kunstsalon in Bogotá organisierten Gesprächsrunde zum Kunstprojekt RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE im Oktober 2019 sprachen sich einige Akteure ebenfalls für die Notwendigkeit aus, den Begriff ‚Rasse‘ in Gesetzen und politischen Texten zu Menschenrechten weiter zu verwenden, um den Schutz vor Diskriminierung deutlich zu formulieren. Bei dem Verzicht auf das Wort ‚Rasse‘ im größeren Sprachkontext sei Vorsicht geboten – hieß es in der Diskussion. Selbst die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) verwende im Artikel 2 das Wort ‚Rasse‘, um ein Verbot von Diskriminierung durchzusetzen. Der Begriff werde im

Sinne einer positiven Diskriminierung gebraucht, um Rassismus zu bekämpfen, d.h. im Sinne von gesellschaftspolitischen Maßnahmen, die der negativen Diskriminierung sozialer Gruppen bzw. gesellschaftlicher Benachteiligung durch gezielte Vorteilsgewährung entgegenwirken. Das Wort komplett aus dem Sprachgebrauch zu verbannen könne dazu führen, ein Problem zu verwischen, das immer noch besteht, nämlich Rassismus. Im Völkerrecht prägen die Menschenrechte nach wie vor den Begriff ‚Rasse‘ im Sinne einer positiven Diskriminierung.

Ich verweise während des Gesprächs darauf, dass die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) am 10. Dezember 1948 verkündet wurde, als die Existenz von ‚Rassen‘ noch nicht in Frage gestellt wurde. In der Edition von Amnesty International von 2018 zum 70. Jubiläum der Menschenrechte auf Deutsch wird beispielsweise der Originaltext der AEMR verwendet, das Wort ‚Rasse‘ erscheint jedoch immer mit einem Sternzeichen und auf der letzten Seite der Publikation lesen wir:

„Amnesty International verwendet den Originaltext der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ (AEMR) in der offiziellen UN-Übersetzung. Diese Übersetzung verwendet noch den Begriff der ‚Rasse‘, den Amnesty International ausdrücklich ablehnt. Die Vorstellung, Menschen ließen sich in bestimmte ‚Rassen‘ (unterschiedlicher ‚Wertigkeit‘) einteilen, war wesentlicher Bestandteil der rassistischen, menschenverachtenden Politik der deutschen Vergangenheit und widerspricht dem Geist der ‚AEMR‘.“ (UN-Menschenrechtskommission 2019, o. S.)

Es sei nicht so einfach, das Wort ‚Rasse‘ zu eliminieren – wird in der Gesprächsrunde weiter argumentiert, weil wir nicht sagen können, dass es keine ‚Rassen‘ gebe und es daher keine Diskriminierung gebe, so dass keine Notwendigkeit für positive Diskriminierung bestehe. In einer Welt wie der unseren, in der Rassismus fortbesteht, sei es gefährlich, auf den Begriff vollständig zu verzichten. Im Völkerrecht habe das Wort ‚Rasse‘ eine wiedergutmachende Bedeutung. Es bedeute, dass wir uns alle verpflichten, Diskriminierung zu bekämpfen. Der Begriff habe auch eine neue Bedeutung innerhalb ethnischer Bewegungen, einheimischer und Schwarzer Gemeinschaften. Ethnische Organisationen stellen weiterhin Forderungen in Bezug auf ihre ethno-rassistischen Rechte und prägen selbst oft den Begriff ‚Rasse‘ oder ‚rassisch‘, wobei sie nicht die Aufrechterhaltung eines kolonialen Gedankens anstreben, sondern diese Sprache im Sinne eines Dekolonialismus verwenden.

Die Diskussion unserer Gesprächsrunde spiegelt die Debatte um den Begriff ‚Rasse‘ auf internationaler Ebene wider. Im *Statement of the American Sociological Association on The Importance of Collecting Data and Doing Social Scientific Research on Race* von 2003 erkennen die unterzeichnenden Soziolog*innen die polarisierte Lage um den Begriff ‚Rasse‘ – ein soziales Konzept, das sich im Laufe der Zeit ver-

ändere und verwendet wurde, um Menschen in Kategorien einzuordnen. Während einige Wissenschaftler*innen und politische Entscheidungsträger*innen behaupten, dass das Konzept ‚Rasse‘ die negativen Folgen des Denkens in rassistischen Begriffen verewige, argumentieren andere, dass die Messung von unterschiedlichen Erfahrungen in verschiedenen Rassenkategorien notwendig sei, um Ungleichheiten aufzuspüren und die Politik dafür zu sensibilisieren, mehr soziale Gerechtigkeit anzustreben, so das Statement (Bielby u.a. 2003, 4).

Der deutsche Soziologe Mathias Bös stellt in *Rasse und Ethnizität. Zur Problemgeschichte zweier Begriffe in der amerikanischen Soziologie* fest, dass die Frage nach der wissenschaftlichen Haltbarkeit der Begriffe ‚Ethnizität‘ und ‚Rasse‘ sehr unterschiedlich beantwortet werde. Als wissenschaftliches Konzept sei der Begriff ‚Rasse‘ von Biologie und Anthropologie verpönt, er genieße trotzdem in den USA eine stetig breite Verwendung. Sozialwissenschaftler*innen fordern einerseits oft dazu auf, auf den Begriff ‚Rasse‘ komplett zu verzichten und insistieren dabei auf der Ununterscheidbarkeit von ‚Rasse‘ und Ethnizität, andererseits werde ebenfalls vehement die gegenteilige Meinung vertreten, dass ‚Rasse‘ eine unverzichtbare soziologische Kategorie darstelle, die nicht auf Ethnizität reduzierbar sei (Bös 2005, 19).

Hendrik Cremer spricht sich in seinem Policy Paper dezidiert für den Verzicht auf den Begriff ‚Rasse‘ aus und betont, dass man Rassismus nicht glaubwürdig bekämpfen kann, wenn der Begriff ‚Rasse‘ beibehalten wird. Darüber hinaus haben Gesetzestexte eine Vorbildfunktion, die insbesondere relevant sei, wenn es um menschenrechtliche Anliegen wie die Bekämpfung von Rassismus geht. Cremers Anmerkungen können keinesfalls nur in Deutschland oder für die deutsche Sprache berücksichtigt werden. Er stellt klar, dass der Begriff ‚Rasse‘ letzten Endes sehr problematisch belastet sei, und das nicht nur in der deutschen Sprache.

An dieser Stelle möchte ich auf zwei Videointerviews eingehen, die ich im Oktober 2019 im Rahmen meines Projekts aufgenommen habe. Ángel Picue, Angehöriger der Nasa, einem der größten einheimischen Völker Kolumbiens, antwortete auf die Frage, was ‚Rasse‘ für ihn bedeutet, wie folgt:

„Das Wort ‚Rasse‘ erinnert mich an eine Tieraussstellung, wo man verschiedene Arten von Hunden, Pferden oder kleinen Spezies sehen kann. Ich hatte immer dieses Bild, wenn ich den Ausdruck ‚Tag der Rasse‘ hörte. Ich dachte, ich würde eine Umgebung mit verschiedenen Tiersorten treffen. In meiner Gemeinschaft ist das Wort ‚Rasse‘ nicht gut angesehen, es wird nur für Tiere benutzt. Wenn wir über Menschen sprechen, dann sprechen wir über Kulturen, ethnische Gruppen oder kulturelle Themen.“⁶⁹

69 Der Originaltext aus dem Videointerview lautet: „La palabra ‘raza’ para mí es como una exposición de clasificación de animales en la que se pueden ver diferentes tipos de perros, caballos o pequeñas especies. Siempre me llevé esa idea cuando decían “Día de la ‘raza’”. Pensé que iba a

Ihm schloss sich in einem weiteren Interview Oscar Montero, Vertreter des Kankuamo-Volks und Verteidiger der Rechte der indigenen Völker Kolumbiens, mit den Worten an:

„Für mich, für mein Volk und für die indigenen Völker in Kolumbien wird der Begriff ‚Rasse‘ mit Tieren assoziiert. Für uns ist der Begriff ‚Rasse‘ oder die Tatsache, dass indigene Völker als ‚Rasse‘ bezeichnet werden, eine Beleidigung. [...] Heute fordern wir die kolumbianische Gesellschaft auf, dass indigene Völker nicht mehr als ‚Indios‘ oder als ‚Rasse‘ bezeichnet werden. Wir wollen so genannt werden, wie wir uns selbst nennen: kankuamo, nasa, cogui, wiwa. Selbst der Begriff ‚Indigene‘ ist nur eine politische Zusammenlegung, um uns als Volk zu vereinigen. Aber der Aufruf ist, uns mit unserem eigenen Namen zu rufen – das ist eine der wichtigsten Möglichkeiten, uns selbst anzuerkennen und zu verstehen, dass wir auch ein Teil der Gesellschaft sind, dass wir auch ein Subjekt sind. Die bloße Tatsache, als ‚Indios‘ oder mit dem Begriff ‚Rasse‘ genannt zu werden, tötet uns auch. Wir werden nicht nur mit Kugeln getötet, sondern auch mit Worten. Und das Wort ist für die indigenen Völker in Kolumbien und auf der ganzen Welt heilig und hat viel Bedeutung und viel Macht.“⁷⁰

encontrar un entorno con todo tipo de animales. En mi comunidad la palabra ‘raza’ no está bien vista, sólo se utiliza para los animales. Cuando hablamos de personas, hablamos de culturas, grupos étnicos y cuestiones culturales.“

- 70 In diesem Zusammenhang möchte ich auf eine Anekdote zurückkommen, die sich während des Interviews mit Oscar Montero im Oktober 2019 ergab. Montero erzählte mir, dass er einen anderen Vornamen in der Sprache seines Volkes habe. Die Erzählung erfolgte Minuten nach seinem Statement zum Begriff ‚Rasse‘ und der Bezeichnung ‚Indios‘. Ich fragte ihn interessiert danach und nahm an, es wäre ‚politisch korrekter‘, ihn mit diesem Namen als mit einem spanischen (und aus meiner Perspektive deswegen für ihn künstlichen und fremden) Namen wie ‚Oscar‘ anzusprechen. Daraufhin reagierte er jedoch irritiert und fügte hinzu, dass sein Kankuamo-Vorname nur von engen Verwandten und Familienmitgliedern benutzt werde. Der Originaltext des Videointerviews auf Spanisch lautet: „Para mi para mi pueblo y para los pueblos indígenas en Colombia el término ‘raza’ lo asociamos a los animales. Para nosotros la ‘raza’ o que se referencian a los pueblos indígenas como ‘raza’ para nosotros es una ofensa. (...) Hoy el llamado que hacemos a la sociedad colombiana es que no nos sigamos refiriendo a los pueblos indígenas como ‘indios’ o con la palabra ‘raza’. Lo que queremos hoy es que nos llamen como nos llamamos kankuamo, nasa, cogui, wiwa. Porque también el término ‘indígena’ es solo una resignificación política para agruparnos como pueblo. Pero el llamado es a que nos llamen por nuestro propio nombre; esa es una de las principales formas de reconocernos, de entender que también hacemos parte y que también somos un sujeto. Hoy queremos hacer el llamado también que el solo hecho de que nos sigan llamando ‘indios’ o refiriendo con el término de ‘raza’ es también matarnos. No solamente se nos mata con balas, también se nos mata con palabras y la palabra para los pueblos indígenas en Colombia y en el mundo es sagrada y tiene mucho significado y tiene mucho poder.“

Die jüngste Entwicklung der Menschenrechte ist durch deren Diversifizierung geprägt – bemerkt Michael-Lysander Fremuth in seiner kurzen Geschichte der Menschenrechte. Nach der Anerkennung der Menschenrechte als einer internationalen Angelegenheit mit universeller Gültigkeit, anschließend an die Folgen des Nationalsozialismus im Jahr 1948 mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR), wird in neueren Dokumenten der Fokus auf Personen und Gruppen gelegt, die aufgrund von Besonderheiten benachteiligt blieben, um ihre Bedürfnisse anzupassen und tatsächlich allen Menschen den vollen und gleichberechtigten Genuss der Menschenrechte zu ermöglichen (Fremuth 2015, 80-86). In diesem Diversifizierungsprozess greifen die Vereinten Nationen an einigen Stellen noch auf die problematische Begrifflichkeit zurück, die in Verbindung mit Rassentheorien steht, wenn nicht direkt auf den Begriff ‚Rasse‘ als solchem. Ein Beispiel dafür ist die *Erklärung über die Rechte der indigenen Völker* von 2007, die u. a. besagt:

„Darüber hinaus sind alle Doktrinen, Politiken und Praktiken, die auf der Überlegenheit von Völkern oder Einzelpersonen aufgrund der nationalen Herkunft oder rassistischer, religiöser, ethnischer oder kultureller Unterschiede beruhen oder diese befürworten, ‚rassistisch‘⁷¹, wissenschaftlich falsch, rechtlich ungültig, moralisch verwerflich und sozial ungerecht, [...]‘⁷² (United Nations 2007, 2)

Innerhalb der Europäischen Union verzichteten einige Staaten auf den Begriff ‚Rasse‘ in der nationalen Gesetzgebung, im Zuge der Umsetzung der Anti-Rassismusrichtlinie 2000/43/EG, auch wenn diese selbst – wie bereits erwähnt – bei der Formulierung des Schutzes vor rassistischer Diskriminierung den Begriff verwendet: Finnland spricht von einem Verbot der Diskriminierung aus Gründen der „ethnischen oder nationalen Herkunft“, Schweden und Österreich aus Gründen der „ethnischen Zugehörigkeit“. Cremer weist darauf hin, dass weder Schweden noch Österreich begründen, warum sie „ethnische Herkunft“ durch „ethnische Zugehörigkeit“ ersetzen, was vor allem in Anbetracht der Tatsache erstaunlich sei, dass mit der Umformulierung der Anwendungsbereich des Gesetzes weder eingeschränkt noch erweitert werden sollte (Cremer 2009, 11-12).

Hendrik Cremer schließt sein erstes Papier mit konkreten Vorschlägen ab, wie man künftig Diskriminierungsverbote ohne den problematischen Begriff ‚Rasse‘ formulieren könnte, sowohl in der deutschen als auch – für internationale Doku-

71 Die Hervorhebung mit einfachen Anführungszeichen ist von mir.

72 Der Originaltext lautet: „Affirming further that all doctrines, policies and practices based on or advocating superiority of peoples or individuals on the basis of national origin or racial, religious, ethnic or cultural differences are racist, scientifically false, legally invalid, morally condemnable and socially unjust, [...]“.

mente – in der englischen Sprache. Als Beispiel für die Änderungen im deutschen Recht schlägt er eine Umformulierung des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes von 2006 (AGG) vor, welches u.a. als Umsetzung der Anti-Rassismusrichtlinie 2000/43/EG hervorging. Der Paragraph 1 des AGG lautet aktuell:

„Ziel des Gesetzes ist, Benachteiligungen aus Gründen der ‚Rasse‘ oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität zu verhindern oder zu beseitigen.“

Hendrik Cremers Vorschlag sieht folgenden Wortlaut vor:

„Ziel des Gesetzes ist, rassistische Benachteiligungen oder Benachteiligungen aus Gründen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität zu verhindern oder zu beseitigen.“
(Cremer 2009, 13)

Für die Umformulierung findet Cremer wichtig, dass das Ziel, Rassismus zu bekämpfen, deutlich bleibe. Aus diesem Grund ist es für ihn wichtig, dass das Wort *Rassismus* direkt in die Gesetze und politischen Texte zu Menschenrechten aufgenommen wird. Den Begriff ‚Rasse‘ lediglich wegzulassen und durch andere wie ‚ethnische Herkunft‘ oder ‚ethnische Zugehörigkeit‘ zu ersetzen, wäre nicht ausreichend. Gerade in der Fassung der AGG soll auf den Begriff ‚Rasse‘ verzichtet werden, ohne den Anwendungsbereich des Gleichbehandlungsgesetzes zu verengen oder zu erweitern. Mit diesem Vorschlag entkräftet Cremer die Argumentationen derer, die den Begriff in Gesetzestexten auch weiterhin für nötig halten, um Rassismus entgegenzutreten.

Der Artikel 3 Abs. 3 Satz 1 des Grundgesetzes lautet:

„Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner ‚Rasse‘⁷³, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.“

In seinem Papier von 2010 *Ein Grundgesetz ohne Rasse – Vorschlag für eine Änderung von Artikel 3 Grundgesetz* schlägt Hendrik Cremer im Namen des Deutschen Instituts für Menschenrechte folgende Umformulierung vor:

„Niemand darf rassistisch oder wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.“ (Cremer 2010, 3)

73 Die Hervorhebung mit einfachen Anführungszeichen ist von mir.

Während durch die Verwendung des Begriffs ‚Rasse‘, so Cremer, Vorstellungen von der Existenz menschlicher ‚Rassen‘ bewahrt würden und rassistischem Denken und Diskriminierung Vorschub geleistet werde, garantiere das Wort ‚rassistisch‘ eine deutliche Ablehnung von Rassenkonzeptionen.

Ebenfalls sollten internationale Dokumente des Menschenrechtsschutzes den Begriff ‚Rasse‘ nicht mehr verwenden, so Cremer. Als Beispiel für eine Änderung in der englischen Sprache nimmt er den Artikel 2 Abs. 1 der Kinderrechtskonvention von 1989, der aktuell lautet:

„States Parties shall respect and ensure the rights set forth in the present Convention to each child within their jurisdiction without discrimination of any kind, irrespective of the child's ... 'race'⁷⁴, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national, ethnic or social origin, property, disability, birth or other status.“

Und schlägt folgende Änderung vor:

„States Parties shall respect and ensure the rights ... without discrimination of any kind, without discrimination based on racism and irrespective of the child's ... colour ...“ (Cremer 2009, 14)

Für Cremer ist klar, dass – wie bereits erwähnt – der Begriff ‚Rasse‘ historisch extrem belastet ist und rassistische Implikationen beinhaltet, nicht nur im deutschsprachigen Raum. Er sollte aus diesem Grund in nationalen und internationalen rechtlichen Texten zur Bekämpfung von Rassismus definitiv nicht weiter verwendet werden (Cremer 2009, 14).

Im Dezember 2010 stellte die Fraktion ‚Die Linke‘ im Deutschen Bundestag den Antrag, den Begriff ‚Rasse‘ aus der deutschen Rechtsordnung und internationalen Dokumenten zu streichen. Der Begriff sollte jedoch nicht nach den Empfehlungen des Deutschen Instituts für Menschenrechte, festgehalten in Cremers Papieren, mit dem Wortlaut *rassistisch* ersetzt werden, sondern mit der Formulierung: „ethnische, soziale und territoriale Herkunft“. In der Debatte, die am 22. März 2012 im Deutschen Bundestag stattfand, wurde der Antrag abgelehnt. In ihren Redebeiträgen sprachen sich Politiker*innen der CDU/CSU und der FDP, die damals in Koalition die Regierung bildeten, gegen den Antrag aus, ausdrücklich nicht, weil die Bekämpfung von Rassismus nicht Ziel ihrer Politik und gleichwohl Auftrag der Deutschen Verfassung wäre, sondern weil gerade aufgrund der deutschen Geschichte durch den Wortlaut der Verfassung klargestellt werden solle, dass unsere Gesellschaft weder für Rassentheorien noch für Diskriminierung

74 Die Hervorhebung mit einfachen Anführungszeichen ist von mir.

Platz habe. In dem Beitrag der FDP heißt es an einer Stelle, dass ein Wort selbst nicht verwerflich sei, und später:

„Die geistigen Schöpfer des Grundgesetzes haben, aufgrund der negativen Erfahrungen in der Zeit des Nationalsozialismus, ganz bewusst die Gleichheit der ‚Rassen‘⁷⁵ und das Verbot der Rassendiskriminierung in Art. 3 Abs. 3 Grundgesetz formuliert und fixiert. Damit wurde der Begriff ‚Rasse‘ positiv hervorgerufen und besonders gedeutet. Dem Art. 3 des Grundgesetzes ist nicht ansatzweise eine Akzeptanz von Rassekonzeptionen zu entnehmen. Die Vorschrift unterstellt nicht, dass es ‚Rassen‘ gebe, sondern verbietet, Menschen aufgrund einer etwa behaupteten ‚Rasse‘ zu benachteiligen oder zu bevorzugen.“ (Plenarprotokoll 17/168 Deutscher Bundestag 2012, 20013)

Die Redebeiträge von SPD-Politiker*innen zeigen eine grundsätzliche Zustimmung zum Antrag, bemängeln jedoch in dem Lösungsansatz, dass die Alternativformulierung keine Besserung darstelle und nehmen sich vor, eine mehrheitsfähige Lösung herbeizuführen, um den Begriff ‚Rasse‘ künftig aus der deutschen Rechtsordnung zu streichen. Auch beim Bündnis 90/Die Grünen ist eine generelle Zustimmung ablesbar in Sätzen wie: „Gibt es angesichts dieser ungeheuerlichen geschichtlichen Belastung und unzweifelhaften wissenschaftlichen Widerlegung noch Gründe, im Alltag und in der Umgangssprache am Gebrauch des Wortes ‚Rasse‘⁷⁶ in Bezug auf Menschen festzuhalten?“ Eine Zustimmung zum Antrag sei aus deren Perspektive jedoch nicht möglich. Sie stellten fest, dass der Antrag auf zwei Veröffentlichungen zum Thema vom Deutschen Institut für Menschenrechte basiere, dort stehe aber ausdrücklich, dass es nicht ausreiche, den Begriff einfach zu streichen (Plenarprotokoll 17/168 Deutscher Bundestag 2012, 20011–20015).

Die Debatte bleibt im deutschen Kontext aktuell. Am 1. März 2020, wenige Tage nach den Anschlägen in Hanau vom 19. Februar 2020, als neun Personen ermordet wurden und gravierende Indizien auf einen rassistischen Hintergrund hinwiesen, veröffentlichte die Partei Bündnis 90/Die Grünen einen Aktionsplan gegen Rassismus, der u.a. die Streichung des Begriffs ‚Rasse‘ aus dem Grundgesetz vorsah. Kurz zuvor, im Jahr 2019, gab Amnesty International eine diskriminierungssensibel überarbeitete Version der deutschen Übersetzung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) heraus. In dieser neuen Ausgabe lautet der Artikel 2 Satz 1:

„Jeder Mensch hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied, etwa aufgrund rassistischer Zuschreibungen, nach

75 Die wiederholte Hervorhebung des Wortes ‚Rasse‘ in diesem Zitat ist von mir, auch des Plurals ‚Rassen‘.

76 Die Hervorhebung ist von mir.

Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand.“ (UN-Menschenrechtskommission 2019, o. S.)

Die sog. Ampelkoalition⁷⁷ hatte 2021 vereinbart und im Koalitionsvertrag unter dem Punkt „Rassismus bekämpfen“ festgehalten, das Wort aus Artikel 3 des Grundgesetzes zu entfernen. Zu lesen ist:

„Wir wollen den Gleichbehandlungsartikel des Grundgesetzes (Artikel 3 Absatz 3 GG) um ein Verbot der Diskriminierung wegen sexueller Identität ergänzen und den Begriff ‚Rasse‘ im Grundgesetz ersetzen.“ (Koalitionsvertrag 2021, 122)

In einer Meldung der Deutschen Presse Agentur vom 9. Februar 2024, veröffentlicht ohne redaktionelle Bearbeitung u.a. in ZEIT ONLINE, hieß es:

„Die Ampel-Koalition will das bereits in der zurückliegenden Wahlperiode diskutierte Vorhaben, den Begriff ‚Rasse‘ aus dem Grundgesetz zu streichen, nicht mehr weiterverfolgen. Wie am Freitag aus Koalitionskreisen bekannt wurde, haben sich Rechtspolitiker von SPD, Grünen und FDP, nachdem der Zentralrat der Juden in Deutschland Bedenken dagegen vorgebracht hatte, entschieden, die Formulierung nicht zu ändern. [...] Das Diskriminierungsverbot entstand vor dem Hintergrund des Nationalsozialismus und sollte rassistische Diskriminierung verhindern. Kritiker bemängeln aber, dass die Verfassung mit der bisherigen Formulierung auch die Vorstellung transportiere, dass es tatsächlich menschliche Rassen gebe.“ (Deutsche Presse Agentur 2024, o. S.)

In der Meldung wird daran erinnert, dass die Aufnahme dieses Passus im Grundgesetz als klares Zeichen gegen die Rassenideologie der Nationalsozialist*innen und „im Lichte seiner Zeit“ gesehen werden müsse, auch wenn wir ihn heute anders formulieren würden. Sie beinhaltet einen Appell, Bedenken aus der Zivilgesellschaft ernst zu nehmen, beispielsweise die Bedenken des Präsidenten des Zentralrates der Juden, Josef Schuster, der sich 2023 in einem Gastbeitrag für die Frankfurter Allgemeine Zeitung gegen eine Streichung des Begriffes ausgesprochen hatte, weil er an die deutsche Geschichte und vor allem an die Verfolgung und Ermordung von Millionen Menschen, in erster Linie Jüd*innen, erinnere. Ebenfalls macht die Pressemeldung auf die Schutzfunktion des Passus aufmerksam, weist jedoch auch auf den Beschluss des saarländischen Landtags vom 7. Februar 2024 hin, den Begriff ‚Rasse‘ bei der Aufzählung von möglichen Gründen

⁷⁷ Ampel oder Ampelkoalition wird die in Deutschland aktuelle Regierungskoalition, bestehend aus den Parteien SPD, FDP und Bündnis 90/Die Grünen, aufgrund ihrer Farbkombination rot-gelb-grün genannt.

für Diskriminierung aus der Landesverfassung zu streichen und anstelle dessen die Formulierung, dass niemand „aufgrund rassistischer Zuschreibungen“ benachteiligt oder bevorzugt werden dürfe, aufzunehmen (Deutsche Presse Agentur 2024, o. S.).

Das im Koalitionsvertrag der Deutschen Regierung 2021-2025 verankerte Vorhaben, den Begriff ‚Rasse‘ aus Artikel 3 des Grundgesetzes zu entfernen, wird mit Bekanntgabe dieser Pressemeldung nicht mehr weiterverfolgt. Die Diskussion bleibt aktuell.

2. Zur Findung einer tragfähigen, neuen Bezeichnung

„Man kann auch nicht so tun, als hätte es Sklaverei [sic!] und Kolonisierung nie gegeben oder als wäre das Erbe dieser finsternen Zeit vollkommen beseitigt. Die Umwandlung Europas in eine Festung etwa und die gegen Ausländer [sic!] gerichteten Gesetze, die auf dem alten Kontinent zu Beginn dieses Jahrhunderts verabschiedet wurden, haben ihre Wurzeln in einer Ideologie der Selektion zwischen verschiedenen Menschenarten, die man allerdings eher schlecht als gut zu maskieren versucht. Solange der Rassismus nicht aus dem Leben und den Vorstellungen unserer Zeit verschwunden ist, wird man daher weiter für die Heraufkunft [sic!] einer Welt jenseits der ‚Rassen‘⁷⁸ kämpfen müssen.“ (Mbembe 2017, 322)

Während der Gesprächsrunde im Oktober 2019, die ich als eine der Maßnahmen zum Projektauftritt organisierte, sprach der Vertreter des Ombudsmanns des Volkes für ethnische Gruppen, Jaime Alberto Escrucería de la Espriella⁷⁹, von einem Paradigmenwechsel. Aus seiner Perspektive ist die Sprache ein sehr mächtiges Mittel zur Veränderung von Realitäten. Mal seien die Realitätsveränderungen viel schneller als die Veränderungen in der Sprache, mal rufe die Sprache Veränderungen in der Realität hervor. Als Anfang des 20. Jahrhunderts der „Tag der ‚Rasse‘“ zum Feiertag erklärt wurde, gab es in Kolumbien ein ganz anderes Paradigma

78 Die Hervorhebung des Wortes ‚Rasse‘ mit einfachen Anführungszeichen ist von mir.

79 Jaime Alberto Escrucería de la Espriella war 2019 delegierter Ombudsmann für ethnische Gruppen der kolumbianischen Behörde Ombudsmann des Volkes und ist Politikwissenschaftler mit einem Master-Abschluss in Menschenrechten und Governance der Autonomen Universität Madrid. Er arbeitete in der Vergangenheit u.a. für die Förderung und den Schutz der Rechte ethnischer Gruppen in Einrichtungen wie dem Innenministerium, der Interamerikanischen Kommission für Menschenrechte, der Gaia Amazonas Stiftung, der Einheit für integrale Aufmerksamkeit und Wiedergutmachung der Opfer [des kolumbianischen Konflikts] und der Präsidialagentur für soziale Aktion und internationale Zusammenarbeit.

als das von 1991⁸⁰: das Paradigma der Assimilierung. Es wurde damals erwartet, dass Einheimische und Schwarze einen Assimilierungsprozess durchlaufen. Das Paradigma wird u.a. in dem sog. ‚Gesetz des edlen Wilden‘⁸¹, dem Gesetz 89 von 1890, formuliert, in dem es darum geht, wie ‚Wilde‘ regiert werden, die sich der Zivilisation durch Missionen anschließen. ‚Tag der ‚Rasse‘‘ sei ein Name, so Escrucería de la Espriella, der auf diese Assimilierung abziele und sie widerspiegele. 1991 seien ‚wir‘ – und mit ‚wir‘ meinte er alle Kolumbianer*innen – mit der neuen Verfassung von einem Paradigma der Assimilation zu einem Paradigma übergegangen, das Multikulturalismus anerkenne. In diesem neuen Paradigma sei durch die Kolumbianer*innen seit 1991 die Sprache verfehlt worden, um das, was die Verfassung vorsieht, zu verwirklichen. Die Sprache schikaniere weiterhin die Opfer der Barbarei mit Ausdrücken wie dem Namen ‚Tag der ‚Rasse‘‘ für den Feiertag vom 12. Oktober. Deshalb unterstütze er als Vertreter des Ombudsmanns des Volkes für ethnische Gruppen die Initiative zur Umbenennung.

Es gab im Rahmen des Projektauftritts im Oktober 2019 in Bogotá aber auch radikale und rückständige Argumente gegen die Umbenennungsinitiative und für den Erhalt des Begriffs ‚Rasse‘ in dem Namen des Feiertags vom 12. Oktober. Nicht jede*r Kolumbianer*in – auch nicht jede*r Betroffene, womit wir bei Franz Fanon und der Reproduktion einer rassistischen Hierarchie selbst durch diskriminierte Gemeinschaften sind – sieht die Notwendigkeit einer Namensänderung für den Feiertag bzw. teilt die ‚Meinung‘⁸², dass es keine ‚Rassen‘ gebe. Ende September 2019 wurde ich von der Journalistin Camila Zuluaga zum Radioprogramm Mañanas Blu (BluRadio) in Bogotá eingeladen. Im Gespräch wurde das Projekt zur Umbenennung des Feiertags vom 12. Oktober vorgestellt und diskutiert, u.a. mit dem spanischen Soziologen Jorge Galindo, aber auch mit der Beteiligung von Radiozuhörer*innen, die telefonisch oder via Social Media Fragen und Kommentare in die Runde geben konnten.

80 Das Jahr 1991 ist für Kolumbianer*innen als eine Zäsur bekannt: Im Juli 1991 wurde eine neue Verfassung des Landes verkündet, die die Verfassung aus dem Jahr 1886 ersetzte und bedeutende Veränderungen insbesondere im Sinne von politischer Teilnahme/Teilhabe und Inklusion brachte. Sie wird als Verfassung der Menschenrechte gekannt und wurde in alle indigenen Sprachen des Landes übersetzt – was nie zuvor mit einer anderen Verfassung überhaupt versucht worden war.

81 Der Name ‚Gesetz des edlen Wilden‘ [Ley del Buen Salvaje] geht auf den Mythos des edlen Wilden zurück, der für Europäer mit dem Kontakt zu indigenen Völkern in Amerika entstanden ist und in der Romantik beliebt wurde. Dem Mythos nach ist der Mensch von Natur aus gut. Er drückt jedoch implizit die Ansicht aus, alles ‚Wilde‘ sei unzivilisiert und müsse vom ‚kultivierten Weißen‘ zivilisiert/missioniert/unterstützt werden.

82 Die wissenschaftlichen Beweise zur Inexistenz von ‚Rassen‘ wurden oft während der Gespräche zum Auftakt meines Projekts zur Umbenennung des 12. Oktobers als ‚Meinung‘ herabgesetzt. Aus meiner Perspektive geht es hier nicht wirklich um eine ‚Meinung‘, deswegen hebe ich das Wort hervor.

Einige Zuhörer*innen vertraten den Standpunkt, dass es wohl ‚Rassen‘ gebe, diese seien aber nicht hierarchisch zu verstehen, sondern verdeutlichten nur die Tatsache, dass es Verschiedenheiten unter den Menschen gebe. Auch war eines der häufigsten Gegenargumente der Radiozuhörer*innen die Ansicht, in Kolumbien gebe es weitaus wichtigere Probleme, als sich mit solch irrelevanten Fragen wie der Umbenennung eines Feiertages zu befassen.

Jorge Galindo wies in seiner Antwort während der Radiosendung auf die Notwendigkeit hin, genauer zu schauen, wer eine solche Umbenennung irrelevant findet und unter welchen Bedingungen bzw. mit welchen Parametern ein solches Urteil gefällt wird. Handele es sich vielleicht gerade um Personen, die auf der Seite der ‚Gewinner*innen‘ aus der Geschichte hervorgehen? Als Mann könnte er beispielsweise den Feminismus und die zahlreichen Bestrebungen hinsichtlich einer sensiblen Sprache in Bezug auf Gender für Unfug halten – was glücklicherweise nicht der Fall sei. Es gehe aber gerade darum, denjenigen eine Stimme zu geben, die auf der Verliererseite in der Geschichte standen bzw. stehen – darum, eine Diskussion zu eröffnen, die weitergehen muss: Das Endziel sei nicht nur eine Umbenennung, sondern die Förderung einer pluralistischeren, egalitäreren und inklusiven Gesellschaft. Die Umbenennung des „Tages der ‚Rasse‘“ sei ein Instrument in diesem Zusammenhang – vielleicht nicht das wichtigste, aber jedenfalls ein Willkommenes.

Ein weiteres Argument, welches Radiozuhörer*innen gegen das Projekt zur Umbenennung des 12. Oktobers einbrachten und welches ich auch schon als Kommentar über Social Media gehört hatte, lautete:

„Wir können die Geschichte nicht ändern. Wenn wir die Ereignisse, die bereits stattgefunden haben und die Teil unserer Geschichte sind, umbenennen, werden wir sicherlich ohne Geschichte bleiben. Selbst wenn wir mit vielen Dingen nicht einverstanden sind, können wir nicht das ändern, was Teil unserer Vergangenheit ist.“⁸³

Als wir uns in der Gesprächsrunde darüber unterhielten, griff Jaime Escrucería de la Espriella auf seine Darstellung eines Paradigmenwechsels zurück, um darauf hinzuweisen, dass eine Veränderung der Sprache nicht darauf abziele, die historische Realität zu verändern, sondern die Art und Weise, wie wir darüber denken und sie sehen. Argumente wie jenes, dass die Geschichte nicht geändert werden könne oder dass es in unserem Land wichtigere Probleme gebe (zum Beispiel ak-

83 Der Originaltext auf Spanisch lautet: „No podemos cambiar la historia. Si renombrados los hechos ya ocurridos y que hacen parte de nuestra historia, seguro que quedaremos sin historia. Aunque no estemos de acuerdo con muchas cosas, no podemos cambiar aquello que aunque nos involucra, hace parte de un pasado donde las palabras tenían otro significado y las personas daban otra interpretación a las cosas.“ Es wurde auf der Projekt-Facebookseite gepostet.

tuell, dass tagtäglich viele Aktivist*innen und Menschenrechtler*innen ermordet werden), zeigten letztendlich einen Widerstand gegen solche Veränderungen, weil diese Angst erzeugen: Es mache uns Angst, zu akzeptieren, dass es keine Unterschiede zwischen den Menschen gibt. Außerdem handele es sich bei der Aussage, dass die Sprache das Denken bestimme (und umgekehrt), um ein strukturelles und zugleich abstraktes, nicht greifbares Phänomen. Diese Gegebenheiten können dazu führen, dass die Initiative als unwichtig eingestuft wird. Man sehe dies oft, wenn solche Anträge als letzter Punkt auf einer politischen Agenda eingeordnet werden. Und der Umgang damit spiegele den eigenen Reifegrad im Transformationsprozess auf dem Weg zu einem anderen Paradigma wider.

Ich musste an ein Zitat von Mnyaka Sururu Mboro denken, das auf der Webseite von Berlin Postkolonial e.V. im Rahmen eines Interviews über sein Engagement zur kritischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Kolonialismus und den dazugehörigen konkreten Forderungen nach Rückgabe von Sammlungsbeständen oder Umbenennung von Straßen und Plätzen veröffentlicht wurde: „Es geht nicht darum, die Geschichte auszulöschen. Es geht sogar darum, die Geschichte noch lebendiger zu machen – in kritischer Art.“ (Mboro 2017, o.S.)

In Kolumbien haben einige Umbenennungen bereits stattgefunden, die von einer neuen Betrachtung historischer Ereignisse zeugen. Die Moderatorin der Radiosendung *Mañanas Blu*, Camila Zuluaga, erinnerte daran, als wir uns über meine Umbenennungsinitiative unterhielten, dass in Cartagena der Name eines der Hauptkulturzentren Ende der Neunziger Jahre verändert wurde: das renommierte Teatro Heredia, benannt nach dem spanischen Eroberer Pedro de Heredia – bekannt als ‚Gründer‘ der Stadt und ‚Entdecker‘ der Nordküste und weiterer Regionen des heutigen Kolumbiens, wurde in Teatro Adolfo Mejía umbenannt. Und selbst die Feierlichkeiten im Zusammenhang mit der ‚Gründung‘ der Stadt Cartagena durch den Spanier Pedro de Heredia seien in Fragen gestellt⁸⁴, so Camila Zuluaga, weil an diesem Ort bei Ankunft der spanischen Eroberer eine indigene Stadt namens Calamari bereits existierte.

Die Namensänderung des traditionellen Theaters erfolgte durch das Abkommen Nr. 30 vom 9. Juli 1998, als das Teatro Heredia nach Sanierungsarbeiten mit dem Namen Teatro Adolfo Mejía neu getauft wurde, um einen der bedeutendsten Musiker und Komponisten der Karibik zu ehren: Adolfo Mejía Navarro (1905-1973), Komponist u.a. der Hymnen der Stadt, der Marineschule und der Universität von Cartagena. Die Umbenennung ist bis heute umstritten. In einem Artikel vom 11. Juni 2009 berichtet beispielsweise die meistverkaufte kolumbianische Zeitung *El Tiempo* von einer Debatte, die der Kolumnist Poncho Rentería auslöste, als er in

84 Ich fand in meiner Recherche keine Bibliografie zum tatsächlichen Bestreben nach einer Streichung der Feierlichkeiten zur ‚Gründung‘ der Stadt Cartagena – wie die Moderatorin der Radiosendung, Camila Zuluaga, meinte.

seiner Kolumne die Namensänderung auf eine launische Entscheidung zurückführte und damit eine Reaktion der Stadtverwaltung erzwang. Die Direktorin des Instituts für Erbe und Kultur von Cartagena (IPCC), Gina Ruz Rojas, verwies in ihrer Antwort auf das Abkommen und sagte u.a.:

*„Hinter der Diskussion um den Namen und das Schicksal des Theaters steht ein symbolischer Kampf, den wir, Einwohner*innen von Cartagena, führen: für die Verteidigung unserer afro-karibischen Volkskultur, für die Sichtbarkeit unserer Volkshelden, für das Recht, die hispanische und elitäre Geschichte, die uns immer wieder erzählt wurde, neu zu schreiben, für das Recht auf Kultur und für den demokratischen Zugang zu kulturellen Räumen.“*⁸⁵ (El Tiempo 2009a, o. S.)

Der Artikel vom 11. Juni 2009 erwähnt ebenfalls Positionen von Akademiker*innen und Menschen, die die Tradition der Veränderung vorziehen und sich gegen die Umbenennung aussprechen sowie auch von einigen, wie dem damaligen Verwalter des Theaters Raymundo Angulo, die auf Versöhnung setzen und beide Namen in einer Zusammensetzung mit Bindestrich verwenden (El Tiempo 2009b).

Die Genealogie des Namens „Tag der ‚Rasse‘“ und die nicht mehr tragbaren, tiefgreifenden Implikationen des Begriffs ‚Rasse‘ machen die Notwendigkeit einer Umbenennung des Feiertags deutlich. Sowohl der Hinweis auf einen in der Sprache verschleppten Paradigmenwechsel (von Assimilation zum Multikulturalismus) als auch die Berücksichtigung der Bedingungen jener, die widerständige Argumente gegen Umbenennungsprozesse aussprechen – vielleicht weil sie auf der Seite der ‚Gewinner*innen‘ aus der Geschichte hervorgehen und eigene Privilegien nicht aufgeben möchten – relativieren alle Gegenpositionen. Aber über die Erkennung der Notwendigkeit einer Umbenennung hinaus stellt sich die Frage nach einer tragfähigen Lösung, nach einer neuen Bezeichnung, die uns aus der Ausweglosigkeit von Euphemismen und Widersprüchen befreit.

Was ist nun eine tragfähige, praktikable Lösung? Wie können wir den „Tag der ‚Rasse‘“ sinnvoll und zukunftsfähig umbenennen?

85 Der Originaltext lautet: „detrás de la discusión por el nombre y el destino del teatro hay una lucha simbólica que los cartageneros y cartageneras estamos dando: por la reivindicación de nuestra cultura popular afrocaribeña, por la visibilización de nuestros héroes populares, por el derecho a reescribir la historia hispanófila y elitista que siempre nos han contado, por el derecho a la cultura y por el acceso democrático a los espacios culturales“.

2.1 Dekoloniale Aporien

Die Datenbank des Projekts RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE sammelt seit September 2019 Namensvorschläge und ihre durch *likes* erwiesene Zustimmung. Unter den bis heute⁸⁶ 45 eingetragenen Vorschlägen evozieren mindestens fünf den erwähnten Paradigmenwechsel von Assimilation zu Multikulturalismus: „Tag der Begegnung der Kulturen“⁸⁷ (mit einem *like*), „Tag der Begegnung von zwei Welten“⁸⁸ (mit sechs *likes*), „Tag der Begegnung von zwei Kulturen“⁸⁹ (mit einem *like*), „Tag der ethnischen Begegnung“⁹⁰ (mit einem *like*) und „Tag des multiethnischen und multikulturellen Stolzes“⁹¹ (ohne *likes*).

Eine Begründung lautet beispielsweise, dass die Betonung auf die Begegnung der Kulturen, die 1492 stattfand, einerseits die Beziehung zwischen Amerika und Europa dekolonisiert, andererseits die Wahrnehmung der Beiträge fordert, die verschiedene Kulturen historisch zur Formung und Neugestaltung der aktuellen Kulturen Amerikas leisteten. Mit ‚Tag der ethnischen Begegnung‘ wolle man die Fakten in den Vordergrund stellen, nämlich eine ethnische Begegnung als das tatsächliche, in die Geschichte eingehende Ereignis des 12. Oktobers 1492. Der Datenbankeintrag ‚Tag des multiethnischen und multikulturellen Stolzes‘ wird wie folgt erklärt:

„Mir scheint, dass wir in Kolumbien und in den Nationen der Region einen immensen und wertvollen ethnischen und kulturellen Reichtum besitzen, der sich in überliefertem Wissen und kulturellen Bräuchen ausdrückt, die wir bewahren müssen.“⁹²

Wie bereits erwähnt, wurde der Name „Tag der ‚Rasse““ in vielen Ländern Lateinamerikas nach dem Vorschlag der Ibero-Amerikanischen Union übernommen, einige Länder haben ihn seit den 1990er Jahren verändert. Im Jahr 2000 wurde beispielsweise der 12. Oktober in Chile zum „Tag der Begegnung von zwei Welten“ umbenannt, in Anlehnung auf das offizielle Motto der UNESCO zur fünften Jahrhundertfeier der ‚Entdeckung‘ Amerikas im Jahr 1492, welches durch die mexika-

86 Zuletzt besucht am 10. Oktober 2024.

87 Auf Spanisch „Día del Encuentro de Culturas“.

88 Auf Spanisch „Día del Encuentro de Dos Mundos“.

89 Auf Spanisch „Día del Encuentro Entre Dos Culturas“.

90 Auf Spanisch ‚Día del Encuentro Étnico‘.

91 Auf Spanisch „Día del orgullo pluriétnico y multicultural“.

92 Auf Spanisch „Me parece que en Colombia y en las naciones de la región poseemos una inmensa y valiosa riqueza étnica y cultural representada en saberes ancestrales y costumbres culturales que debemos conservar.“

nische Kommission 1984 angestoßen worden war⁹³ (Ministerio de Educación 2019, o.S.). Aber auch in Chile, wie in vielen anderen Ländern Amerikas, demonstrieren am 12. Oktober einheimische Völker, um entweder das Feiern des Datums an sich abzulehnen und an den daraus resultierten Genozid zu erinnern oder um gegen das gegenwärtige Niedertreten der Rechte von Indigenen zu protestieren. Am 12. Oktober 2019 versammelten sich zum Beispiel Vertreter*innen der Mapuches auf dem Italiaplatz in Santiago zu einer Demonstration für die Verteidigung von Territorien und die Achtung der indigenen Gemeinschaften und gegen die Privatisierung von Wasser (La Tercera 2019, o. S.).

Andere Länder haben die Kritik an der Vorstellung einer Begegnung von zwei Welten berücksichtigt, die besagt, es handele sich bei der Ankunft von Christoph Kolumbus um keine Begegnung auf Augenhöhe, sondern um den bisher größten Genozid der Geschichte, und sich bei der Umbenennung des Feiertags für das Gedenken an ermordete, vertriebene und unterdrückte einheimische Völker entschieden. Dazu zählen Venezuela, Nicaragua und einige Staaten oder Städte Spaniens und der Vereinigten Staaten von Amerika.

Am 11. Mai 1921 hatten die damals Vereinigten Staaten von Venezuela (seit 1953 Republik Venezuela) sich der Initiative angeschlossen, den 12. Oktober zum nationalen Feiertag mit dem Namen „Tag der ‚Rasse‘“ zu erklären, um Christoph Kolumbus' Errungenschaften zu zelebrieren und „die traditionelle und unzerstörbare Bindung zu stärken, die Venezuela mit dem ‚Mutterland‘⁹⁴ verbindet.“⁹⁵ (Arcaya 1994, o.S.). Mit dem Dekret Nummer 2.028 vom 10. Oktober 2002, unterschrieben vom damaligen Präsidenten Hugo Chávez, erhält der 12. Oktober in Venezuela den Namen „Tag des indigenen Widerstands“.⁹⁶ Das Dekret wird u.a. mit einer Infragestellung des Begriffs ‚Rasse‘ begründet, der nicht geeignet sei, die menschliche Vielfalt abzubilden und der als Träger einer kolonialistischen Weltanschauung diene, die sich entgegen der politischen Unabhängigkeit in den sozialen Strukturen fortsetze. Darüber hinaus werden im Dekret die Anerkennung der Rechte der „ersten Venezolaner*innen“ als Bestrebung im Land seit den

93 Siehe Seite 196.

94 Die Hervorhebung ist von mir. Bereits der Ausdruck ‚Mutterland‘ (Madre patria im Originaltext auf Spanisch) deutet auf eine kolonialistische Beziehung zu Spanien trotz der zu diesem Zeitpunkt fast hundertjährigen Unabhängigkeit Venezuelas – der letzte Unabhängigkeitskampf fand 1823 statt. Der Ausdruck ‚Madre patria‘ wird heute noch in Lateinamerika in Bezug auf Spanien gebraucht sowie in anderen ehemaligen Kolonien in Bezug auf deren Kolonialmächte.

95 Der originale Wortlaut: „Considerando: Que la declaración de fiesta nacional de esa fecha, que se ha venido celebrando como día de la Raza en los pueblos de habla española, contribuirá más, si cabe, a estrechar los tradicionales e indestructibles vínculos de afecto que unen a Venezuela con la ‚Madre Patria‘.“ Die Hervorhebung des Begriffs ‚Madre Patria‘ ist von mir.

96 „Día de la Resistencia Indígena“.

Feierlichkeiten zur 5. Jahrhundertfeier und die Bedeutung der Geschichte als verbindende Achse im gesellschaftlichen Leben einer Nation festgehalten.

Seit 2017 zelebriert die Provinz Navarra im Norden Spaniens am 12. Oktober den „Tag des indigenen Widerstands“. „Diejenigen von uns, die das Privileg haben, einen Teil der Würde der tausendjährigen indigenen Zivilisationen in ihrer Identität zu tragen, müssen den 12. Oktober als den Tag des Beginns des ‚Holocausts‘ unserer Großeltern in Erinnerung behalten. Und blutige Tage werden weder gefeiert noch, viel weniger, gewürdigt“⁹⁷ – sagte die Parlamentarierin Fanny Carrillo bei der Bekanntmachung der Umbenennung (Noticias de Navarra 2017, o. S.).

In den Vereinigten Staaten von Amerika sind es immer mehr Städte und Gemeinschaften, die sich dem sogenannten historischen Revisionismus anschließen und den dort bundesweit seit 1934 als beweglichen, jeweils am zweiten Montag im Oktober gefeierten „Columbus Day“ in „Native Americans‘ Day“ oder „Indigenous Peoples‘ Day“ umbenennen. Die Umbenennungsinitiative startete 1990 mit South Dakota, wo der Gouverneur nach historisch schlechten Beziehungen eine ‚Versöhnung‘ zwischen Einheimischen und *Weiß*en anstrebte (Montgomery 2017, o.S.), und setzt sich bis heute fort. Mittlerweile zählen dazu auch große Communities wie Los Angeles County (Obispo 2017, o. S.) und San Francisco (Sabatini 2018, o.S.).

Auch Nicaragua gedenkt seit Oktober 2007 den ermordeten, vertriebenen und unterdrückten Völkern. Es richtet sein Gedenken allerdings nicht nur auf einheimische Indigene, sondern auch auf verschleppte Schwarze und weitere Volksgruppen mit dem „Tag des Indigenen, Schwarzen und Volkstümlichen Widerstands.“⁹⁸ (Procuraduría General de la República 2018, o. S.).

In der Datenbank des Projektes RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE wurden auch zahlreiche Namensvorschläge eingetragen, die an den Widerstand erinnern und seiner zu gedenken fordern bzw. die Ereignisse vom 12. Oktober 1492 aus der Perspektive einheimischer Völker dargestellt zu sehen wünschen. Der in Venezuela und der spanischen Provinz Navarra übernommene Name „Tag des indigenen Widerstands“⁹⁹ wurde in der Datenbank bereits im Oktober 2019 eingetragen, verfügt jedoch bis Dato¹⁰⁰ über zwei *likes*. Auch die Namen „Invasions-Tag“

97 Die Hervorhebung des Begriffs ‚Holocaust‘ ist von mir, denn seine Verwendung ist in diesem Kontext nicht unproblematisch. Das Zitat lautet im Original: „Quienes tenemos el privilegio de portar en nuestra identidad parte de la dignidad de las milenarias civilizaciones indígenas debemos recordar el 12 de octubre como el día del inicio del ‘holocausto’ de nuestros abuelos. Y los días sangrientos ni se festejan ni, muchos menos, se agradecen.“

98 „Día de la Resistencia Indígena, Negra y Popular“.

99 „Día de la Resistencia Indígena“.

100 Zuletzt besucht am 26. Januar 2021.

und „Tag der indigenen Nationen“¹⁰¹ zeigen eine geringe Zustimmung durch *likes*. Dagegen werden die Namen „Tag der Kolonisierung“¹⁰² und „Tag des indigenen Kampfes“¹⁰³ mit jeweils zehn (wenn ich die unterschiedliche Schreibweise zweier Vorschläge zusammenzähle) und sechs *likes* unterstützt. In der Begründung dieser Vorschläge wird darum gebeten, nicht zu vergessen, dass der 12. Oktober 1492, der durch die Errungenschaften von Christoph Kolumbus berühmt wurde, Schmerz, Plünderungen, Völkermord und unwiederbringliche kulturelle Lücken, weil wir bis heute nicht viel über unser indigenes Erbe wissen, nach Amerika brachte. Und dass es eine historische Pflicht sei, die wir unseren ersten, von der Kolonisation bis heute für den Erhalt ihrer Traditionen kämpfenden Siedlern und Vorfahren schulden, an ihren Widerstand zu erinnern.

Zahlreiche Alternativen, die als Namensvorschlag auf der Datenbank erscheinen und mit denen der „Tag der ‚Rasse‘“ bereits in anderen lateinamerikanischen Ländern umbenannt wurde, sind jedoch erneut Ziel der Kritik und zeigen neue Probleme auf. Sie entlarven dekoloniale Aporien, aus denen wir nur schwer herauskommen.

Interkulturalität, Diversität

„Ich glaube, dass Kunst so subversiv sein muss, dass sie uns einlädt, uns selbst zu erkennen, andere zu erkennen und die Vielfalt zu lieben, die zwischen uns besteht – denn diese Vielfalt ist unser größter Schatz.“ – Darío Santiago López Serrano, Eintrag vom 9.10.2019 im Logbuch des Projektes RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE

Eines der ersten Länder, die eine Umbenennung angingen, war Costa Rica, wo mit dem Gesetz 7426 vom 23. August 1994¹⁰⁴ festgelegt wurde, dass jedes Jahr der 12. Oktober als ‚Tag der Kulturen‘ gefeiert wird, um Costa Ricas Multikulturalität und Multiethnizität aufzuwerten. Zuvor wurde in Costa Rica der 12. Oktober als ‚Tag der Entdeckung und der ‚Rasse‘ bezeichnet, allerdings nicht seit Anfang des 20. Jahrhunderts, wie in den meisten Ländern des Kontinents, sondern erst seit dem 22. Juli 1968, als das Gesetz Nr. 4169 festlegte, dass am 12. Oktober der ‚Ankunft der Karavellen Kolumbus‘ und der geistlichen Gemeinschaft, die die ‚hispanoamerikanischen‘ Nationen verbindet, gedacht wird. In der Formulierung des costa-ricanischen Gesetzes von 1968 wird das veraltete Paradigma der Assimilation deutlich, von dem Jaime Escrucería sprach: Eine geistliche Gemeinschaft

101 „Día de las Naciones Indígenas“.

102 „Día de la Colonización“.

103 „Día de la Lucha Indígena“.

104 Das Gesetz wurde am 23. August verabschiedet, seine Gültigkeit ab dem 21. September 1994 festgelegt, so dass es in einigen Quellen als Gesetz Nr. 7426 vom 21. September 1994 zu finden ist.

verbinde die ‚hispanoamerikanischen‘ Nationen durch einen gemeinsamen religiösen Glauben, gleiche historische und kulturelle Traditionen, gemeinsame biologische Wurzeln und identische Ziele im Sinne einer Verteidigung der christlichen Zivilisation. Ein Paradigma der Assimilation, das als eine gemeinsame Identität, die nicht nur für Costa Rica, sondern für alle ‚hispanoamerikanischen‘ Nationen gilt, dem europäischen Hispanismus entspricht, mit dem wir uns im Abschnitt 1.1 *Día de la 'Raza' y la Hispanidad* (Seite 195) beschäftigten.

Die Umbenennung des „Tages der Entdeckung und der ‚Rasse‘“ zum „Tag der Kulturen“ war 1994 in Costa Rica das Ergebnis einer langwierigen Bestrebung, wie in Costas Ricas Kulturellem Informationssystem¹⁰⁵ festgehalten wird, durchgeführt von einem wichtigen Teil der Zivilgesellschaft, „der sich der lebenswichtigen Bedeutung von Erinnerung an den Aufbau und die Bewahrung der nationalen Identität bewusst war“ und als Ziel hatte, „den multikulturellen und multiethnischen Charakter des costa-ricanischen Volkes hervorzuheben.“ Auch das historische Ereignis der Ankunft von Christoph Kolumbus auf dem amerikanischen Kontinent werde in Erinnerung bleiben (es geht also nicht darum, die Geschichte auszulöschen!). Die einheimischen, europäischen, afrikanischen und asiatischen Werte, die in der Zusammensetzung der costa-ricanischen Idiosynkrasie präsent seien, werden aber in den Gedenkveranstaltungen zum ‚Tag der Kulturen‘ zur Geltung gebracht (Sicultura 2014, o. S.).

Im Dezember 2019 wurde in Costa Rica der Feiertag vom 12. Oktober komplett als Feiertag gestrichen und durch einen neuen Feiertag ersetzt, um die Abschaffung der Armee des Landes am 1. Dezember 1948 zu gedenken. Aber obwohl der 12. Oktober offiziell kein Feiertag mehr ist, sollen an diesem Tag in allen Schulen weiterhin Bildungsaktivitäten zum ‚Tag der Kulturen‘ stattfinden (La República 2019, o. S.).

Ein weiteres Land, in dem die Kulturen (in der Mehrzahl) anstatt der ‚Rasse‘ zelebriert werden, ist Argentinien. Das argentinische Nationale Institut gegen Diskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und Rassismus¹⁰⁶ schlug 2007 der argentinischen Regierung mit der Empfehlung Nr. 84 des Nationalen Plans gegen Diskriminierung vor, den Namen des „Tages der ‚Rasse‘“ in „Tag der amerikanischen kulturellen Vielfalt“ zu ändern und den 12. Oktober „in einen Tag der historischen Reflexion und des interkulturellen Dialogs zu verwandeln.“ Mit dem Präsidialen Dekret 1584/2010 vom 3. November 2010, unterzeichnet von der damaligen Präsidentin Cristina Fernández de Kirchner, in dem gleichzeitig alle nationalen und arbeitsfreien Feiertage aufgelistet werden, übernahm die ar-

105 Sistema de Información Cultural de Costa Rica.

106 Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI).

gentinische Regierung den Vorschlag und erklärte den 12. Oktober zum „Tag des Respekts für kulturelle Vielfalt“¹⁰⁷. Es wird im Dekret festgehalten,

*„dass ebenso der Name des Feiertags 12. Oktober geändert wird, um diesem Datum eine Bedeutung zu geben, die dem Wert entspricht, den unsere Nationalverfassung und verschiedene Verträge und Erklärungen über die Menschenrechte der ethnischen und kulturellen Vielfalt aller Völker beimesen.“*¹⁰⁸ (InfoLEG 2010, o. S.)

Wie Costa Rica und Argentinien haben eine ganze Reihe von Ländern des Kontinents neue Namen für den „Tag der ‚Rasse‘“ übernommen, um die kulturelle Vielfalt bzw. Diversität und Interkulturalität zu betonen. Beispiele hierfür sind:

„Tag der Identität und der kulturellen Vielfalt“¹⁰⁹ oder auch „Tag der Begegnung von zwei Kulturen“¹¹⁰ in der Dominikanischen Republik (El Nacional 2017, o.S.). Dort sprach sich u.a. der Historiker José Antioe Fiallo dagegen aus, die Bezeichnungen „Tag der ‚Rasse‘“ oder „Tag der ‚Entdeckung‘“ zu verwenden und überhaupt das Ereignis vom 12. Oktober 1492 zu feiern. Diese von den Eroberungsländern geprägten Begriffe seien falsch, da Amerika und ihre Bewohner*innen bereits vor einer ‚Entdeckung‘ existierten und das Wort ‚Rasse‘ angesichts der Komplexität der stattgefundenen Prozesse/Vorgänge bedeutungslos sei. „Was auf unserer Insel geschah, ist eine soziale Hekatombe“, so Fiallo (El Día 2016, o. S.).

„Tag der Interkulturalität und der Mehrstaatlichkeit“¹¹¹ in Ecuador, erklärt 2011 per Dekret (Nr. 910) mit dem Ziel, die wahre Bedeutung des Ereignisses vom 12. Oktober zu erkennen und zu korrigieren, die nationale Einheit in der Vielfalt durch den Aufbau eines inklusiven Staates zu stärken und den Dialog zwischen den inländischen Kulturen zu fördern (Ministerio de Cultura y Patrimonio 2011, o. S.).

„Tag der indigenen Völker und des interkulturellen Dialogs“¹¹² nach dem Gesetz Nr. 29421 vom 9. Oktober 2009 in Peru (Justia Perú 2009, o. S.).

107 „Día del Respeto a la Diversidad Cultural“.

108 Der Originaltext lautet: „Que, asimismo, se modifica la denominación del feriado del día 12 de octubre, dotando a dicha fecha, de un significado acorde al valor que asigna nuestra Constitución Nacional y diversos tratados y declaraciones de derechos humanos a la diversidad étnica y cultural de todos los pueblos.“

109 „Día de la Identidad y Diversidad Cultural“.

110 „Día del Encuentro entre Dos Culturas“ – in Anlehnung an den von der UNESCO übernommenen Vorschlag der Mexikanischen Kommission zur fünften Jahrhundertfeier: Begegnung von zwei Welten.

111 „Día de la Interculturalidad y la Plurinacionalidad“.

112 „Día de los Pueblos Originarios y del Diálogo Intercultural“.

Der neue Name soll „die große kulturelle Vielfalt des Landes zelebrieren, die sich in den 52 im Land vorhandenen Gruppen von Ureinwohnern widerspiegelt, von denen jede einzelne unterschiedliche Bräuche, Traditionen, Überzeugungen und Lebensweisen hat und die ein wichtiges Vermächtnis darstellen.“¹¹³ (The Objective 2016, o. S.).

Mit dem Namen „Tag der kulturellen Vielfalt“¹¹⁴ läuft seit 2014 in Uruguay ein Gesetzentwurf zur Umbenennung des bis heute noch als „Tag der ‚Rasse‘“ zelebrierten Feiertags (LARED21 2017, o. S.). Die links geprägte Zeitung „Laizquierda Diario“ beklagt am 12. Oktober 2017 die Stagnation der Debatte und bekräftigt, dass die Ideologie hinter dem 12. Oktober auf der Rassenhierarchie, in der Indigene und Afrikaner Menschen zweiter Klasse sind, und auf autoritären und antidemokratischen politischen Systemen basiere.

Auch bekannt als „Tag der Befreiung, Identität und Interkulturalität“¹¹⁵ feiert Bolivien den „Tag der Entkolonialisierung“¹¹⁶, erklärt per Dekret Nr. 1005 vom 12.10.2011. Die Umbenennung erfolgte, um „die Wiedererlangung der Selbstbestimmung von Völkern zu feiern, die von Ausländern [sic!] überfallen und ihrer Selbstverwaltung beraubt worden waren und um ein Zeichen im Kampf gegen Rassismus und alle Formen von Diskriminierung zu setzen. An diesem Tag werden im Land soziale, kulturelle und Bildungsaktivitäten durchgeführt, um das Bewusstsein der Gesellschaft zu schärfen.“¹¹⁷ (Parlamento Andino 2017, o. S.).

Interessanterweise wurde der 12. Oktober ausgerechnet in Mexiko lange noch „Tag der ‚Rasse‘“ genannt – der Staat, dessen bahnbrechende Kommission zur fünften Jahrhundertfeier der sog. ‚Entdeckung‘ Amerikas 1984 eine Debatte mit der Stellungnahme auslöste, sich selbst „Mexikanische Kommission zur fünften Jahrhundertfeier der Begegnung von zwei Welten“ anstatt „Kommission zur fünften Jahrhundertfeier der ‚Entdeckung‘

113 Der Originaltext lautet: „la gran diversidad cultural del país reflejada en los 52 pueblos originarios, cada uno con distintas costumbres, tradiciones, creencias y formas de vida, lo que constituye un importante legado que debemos valorar a partir de su conocimiento.“

114 „Día de la Diversidad Cultural“.

115 „Día de la Liberación, de la Identidad y de la Interculturalidad“.

116 „Día de la Descolonización“.

117 Der Originaltext lautet: „para celebrar la recuperación de la autodeterminación de los pueblos que fueron invadidos por extranjeros y despojados de su autogobierno, además de marcar como otro de sus objetivos la lucha contra el racismo y toda forma de discriminación. En el país se desarrollan en este día actividades educativas, sociales y culturales para sensibilizar a toda la sociedad. Adicionalmente, también se conmemora el Día de la Liberación, de la Identidad y de la Interculturalidad.“

Amerikas“ zu nennen¹¹⁸. Erst seit dem 18. Dezember 2020 wird der Feiertag in Mexiko nicht mehr als „Tag der ‚Rasse‘“ gefeiert, sondern als „Tag der Plurikulturellen Nation“¹¹⁹, nach einem Dekret der Regierung von Andrés Manuel López Obrador (als AMLO bekannt). Als Begründung für die Namensänderung wird das Ziel genannt, die Bedeutung von Indigenen und Afro-Mexikanischen Völkern zu würdigen und anzuerkennen (Trejo, Yeseline. 2024, o.S.). Der Name des Feiertags in Mexiko erfordert angesichts von Mexikos Verbindung zum sog. Kultursynkretismus eine genauere Betrachtung – ich werde darauf in Bezug auf den Begriff ‚Hybridität‘ zurückkommen. Hier lässt sich schon festhalten, dass bereits am 12. Oktober 2019 der Präsident Andrés Manuel López Obrador seinen Wunsch verkündete, den Feiertag vom 12. Oktober umbenennen lassen zu wollen:

„Die Sache mit der ‚Rasse‘ gefällt mir nicht, das sage ich Ihnen ganz ehrlich. Es kann der Tag der Kulturen, Mexikos, Lateinamerikas, der Karibik und der Welt sein.“¹²⁰ (SDPnoticias.com 2019, o. S.)

Die Umbenennung mit Hervorhebung der kulturellen Vielfalt ist jedoch nicht nur positiv als ein Zeichen von Anerkennung ethnischer und kultureller Unterschiede zu verstehen – sie kann (und soll) auch kritisch betrachtet werden. Die argentinische Soziologin Fernanda Peñaloza stellt in ihrem Text *Die interkulturelle Wende: Reflexionen über das Konzept der Interkulturalität in Argentinien und Chile*¹²¹, veröffentlicht 2018 in *Araukanien-Nordpatagonien: Diskurse und Darstellungen von Materialität*¹²², heraus, dass die Hervorhebung der Interkulturalität (dazu zähle ich auch Plurikulturalität sowie alle weiteren Begriffe, die die Koexistenz verschiedener Kulturen darstellen) und ihr Einbezug in die dominanten politischen Diskurse zugleich Mauer und Brücke in der Artikulation von Wissen, Forderungen und emanzipatorischen Perspektiven sein kann.

118 Siehe Seite 195.

119 Auf Spanisch „Día de la Nación Pluricultural“.

120 Der Originaltext lautet: „No me gusta lo de raza, se los digo así de manera sincera. Puede ser el día de las culturas, de México, de América Latina, del Caribe y del mundo.“ Um seine Aussage zu kontextualisieren, sollte daran erinnert werden, dass der Präsident López Obrador in den 1980er Jahren Leiter des Instituts für indigene Fragen war, als damaliges Mitglied der sozialdemokratischen politischen Partei Mexikos Partido Revolucionario Institucional (PRI). Bereits in den 1970er Jahren gründete er La Voz de Chontales, ein Radiosender, der im Februar 2020 im Rahmen der Maßnahmen seiner Präsidentschaft für die indigenen Völker, unter anderem auch die Gründung des Instituto Nacional de Pueblos Indígenas [Nationalen Instituts Indigener Völker], wiederbelebt wurde.

121 El giro intercultural: reflexiones en torno al concepto de interculturalidad en la Argentina y Chile.

122 Araucanía-Norpatagonia: Discursos y representaciones de la materialidad.

Die ursprünglichen Völker seien fast zwei Jahrhunderte von den Nationalstaaten Argentinien und Chile ausgeschlossen und jegliche kulturelle oder ethnische Unterschiede entweder aufgehoben, verteufelt oder ignoriert worden, so Peñaloza, die sich in ihrem Text auf den speziellen Fall von Chile und Argentinien bezieht und dies konkret am Beispiel der Mapuches¹²³ erläutert. Im politisch dominanten Diskurs der beiden Länder werde eine überwiegend homogenisierende Vorstellung von kultureller Identität propagiert, die sich historisch gesehen als *Weiß* definiert. Der Aufbau der Nationalstaaten Argentinien und Chile sei nicht nur durch die Aneignung des von den ursprünglichen Völkern bewohnten Landes ermöglicht worden, sondern auch durch ihre Verwandlung in geisterhafte Präsenzen einer wilden und barbarischen Vergangenheit, die mit den nationalen Zivilisationsprojekten unvereinbar bleibe. Peñaloza nach herrschte lange Zeit in den beiden Ländern eine Ideologie der Rassenkategorisierung vor, die den Ausschluss von einheimischen Völkern, Mestiz*innen und Afro-Nachkommen rechtfertigte, weil sie dem Ideal des Weiß-Seins als zentralem Element der kollektiven Identität kreolischer Eliten nicht entsprachen. Daher stellt für Fernanda Peñaloza die Tatsache, dass Interkulturalität als Konzept in den letzten Jahren in einer beträchtlichen Anzahl von Initiativen in Argentinien und Chile einen bedeutenden Platz einnimmt, eine höchst aufschlussreiche Wendung und ein Zeichen von Mehrdeutigkeiten und Widersprüchen dar, mit denen Nationalstaaten versuchen, heimtückisch Assimilationspolitiken auf einheimische Völker anzuwenden. Bereits ein oberflächlicher Blick auf Regierungsprojekte, die im Rahmen der Feierlichkeiten zum zweihundertsten Jahrestag der Unabhängigkeit sowohl in Argentinien (Unabhängigkeitserklärung 1816) als auch in Chile (Unabhängigkeitserklärung 1818) entstanden sind, decke die Bedeutung des Begriffs Interkulturalität in den Diskursen über Indigenität in beiden Ländern auf, so Peñaloza. Ein Beispiel dafür sei das Projekt des Argentinischen „Nationalen Instituts gegen Diskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und Rassismus“¹²⁴ aus dem Jahr 2007, den Namen des „Tages der ‚Rasse‘“ in „Tag der amerikanischen kulturellen Vielfalt“ zu ändern so wie auch die damit verbundene Zielsetzung, „den 12. Oktober in einen Tag der historischen Reflexion und des interkulturellen Dialogs zu verwandeln.“ (Peñaloza 2018, 279).

Fernanda Peñaloza argumentiert, dass Interkulturalität ein polysemischer Begriff sei, dessen Ursprung und Entwicklung mit verschiedenen geopolitischen Kontexten verbunden sei und dessen Verlauf auf das Zusammentreffen und den Konflikt zwischen verschiedenen Wissensparadigmen reagiere. Unter Berück-

123 Die Mapuches sind ein Volk Südamerikas, das in Gebieten der heutigen Nationalstaaten Chile und Argentinien wohnt und über Jahrhunderte Widerstand gegen die Kolonisierung der Region durch spanische Eroberer leistete.

124 Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo – (INADI).

sichtigung dieser komplexen Bedeutung nimmt sie sich vor, die Verbindungen zwischen einigen Manifestationen des einerseits offiziellen und des andererseits alternativen Diskurses in Argentinien und Chile in Bezug auf Interkulturalität aufzuspüren. Peñaloza will damit zeigen, dass die Aneignung des Konzepts der Interkulturalität gleichzeitig Kompatibilität und Konflikt mit nationalen und nationalistischen Paradigmen der Identität und Wissensproduktion darstellt. Außerdem macht sie deutlich, dass in den vorherrschenden Konzepten der nationalen Identität der Begriff ‚Interkulturalität‘ verwendet wird, um nicht-indigene Vorstellungen von Indigenität zu projizieren, in denen die ursprünglichen Völker wieder in Verkörperung kultureller Differenz verwandelt werden, um Assimilationspolitiken scheinheilig fortzusetzen. Peñaloza bezieht sich zwar insbesondere auf das Volk der Mapuche, einige Überlegungen hätten ihrer Meinung nach jedoch allgemeine Gültigkeit für die einheimischen Völker Chiles und Argentiniens, d.h. für Personengruppen, die diese Länder bewohnen, deren Identitätsgefühl, Werte, Wissen, Erfahrung und Geschichte sich von der großen Erzählung der dominierenden nationalen Identität beider Republiken unterscheiden. Aus ihrer Perspektive sei es klar, dass die Art und Weise, in der hegemoniale und alternative Diskurse Interkulturalität artikulieren, mit der Art und Weise zu tun habe, wie sie an die Frage der kulturellen Unterschiede herangehen: für hegemoniale Diskurse sei sie rein kulturell, für alternative Diskurse rein politisch.

Im hegemonialen, politisch dominanten Diskurs bekämen Erinnerung, Sprache, Geschichte und Identität durch Interkulturalität eine neue Bedeutung, jedoch ohne tiefgreifende Veränderungen in Bezug auf Souveränität, Selbstbestimmung und das Recht auf Land. Denn trotz des interkulturellen Diskurses sei direkte Gewalt keine ungewöhnliche Antwort auf die territorialen Ansprüche einheimischer Völker. Außerdem verwandle eine solche selektive Einbeziehung einheimischer Bevölkerungsgruppen die sich verändernde Dynamik und die komplexen Erfahrungen von Indigenität in eine statische und vereinheitlichende Vorstellung von Identität innerhalb ihrer Gemeinschaften. Für Fernanda Peñaloza könne Interkulturalität im akademischen Bereich als eine positive Entwicklung in Bezug auf einen erkenntnistheoretischen Wandel gedacht werden, es sollte aber nicht ignoriert werden, dass der Begriff nicht-emanzipatorisch agiere, wenn er im offiziellen Diskurs verwendet wird. Eine solche vermeintliche Legitimierung der indigenen Völker spiele auf die Vergangenheit der Ausgrenzung an, als wäre sie etwas Überwundenes, und tarne sie mit dem Ideal der nationalen Harmonie. Die indigenen Völker werden zum weiteren Bestandteil einer scheinbar vereinten multikulturellen Nation, die letzten Endes dazu diene, die Prozesse der Kolonisierung und ihre zeitgenössischen Erscheinungsformen zu verschleiern, so dass Interkulturalität zu einer ziemlich verlogenen Angelegenheit werde (Peñaloza 2018, 288-290).

Peñaloza zitiert in diesem Zusammenhang den von Silvia Rivera Cusicanqui geprägten Begriff des *erlaubten ‚Indianers‘*¹²⁵, der überall in der heuchlerischen öffentlichen Politik Lateinamerikas zu sehen sei und die hartnäckigste Form des Rassismus verkörpere, weil damit Rassismus unter der Prämisse der Wertschätzung der indigenen¹²⁶ Kultur getarnt wird.

*„Dieser Prozess [der Einbeziehung kultureller Unterschiede als Teil des nationalen Repertoires] [...], obwohl man ihn als eine rein rhetorische und sogar heuchlerische Geste bezeichnen kann – um Cusicanqui zu paraphrasieren –, stellt eine wichtige Herausforderung für Militante und Akademiker dar, da er eine Neuformulierung der nationalen Identität in beiden Ländern [Argentinien und Chile] impliziert, die permanent mit der Realität kollidiert, ‚indigen‘ zu sein und sich ‚indigen‘ zu wissen.“*¹²⁷ (Peñaloza 2018, 290)

125 Rivera Cusicanquis Begriff lautet im Original: *indio permitido*. Die Hervorhebung des Begriffs ‚Indianer‘ ist von mir. Siehe dazu Fußnote Nr. 10, S. 93.

126 Wie der Begriff ‚Indianer‘ wird auch der Begriff ‚Indigen‘ [‚Indígena‘] von zahlreichen Akteuren abgelehnt, beispielsweise von Andrónico Urbay Ipuana, Angehöriger des Wayuu-Volkes im Norden Kolumbiens, u.a. mit der folgenden Aussage in seinem Facebook-Auftritt: „Indianer‘ oder ‚Indigen‘ ist mit einem kolonialen oder dominierten Subjekt gleichbedeutend. Die Kulturen und Eingeborenenvölker müssen mit ihrem Ethnonym oder Autonym genannt werden, d.h. Wayuu zu sein, macht einem nicht zu einem ‚Indianer‘, einem ‚Indigenen‘ oder einem ‚Landsmann‘, es macht einen zu einem Teil des Wayuu-Volkes. [...] ‚Indianer‘, ‚Indigen‘ oder ‚Landsmann‘, wie gesagt wird, sind koloniale stigmatisierende Begriffe, die schon deshalb nicht mehr in Gebrauch sein sollten, weil sie Nachzüglerbegriffe von Monokultur und Einsprachigkeit sind. [...] Die Organisation Amerikanischer Staaten sagte 2016, dass wir URSPRÜNGLICHE NATIONEN seien und keine ‚Indigene‘, keine ‚Indianer‘, keine ‚Landsleute.“ Die Hervorhebung der Begriffe ‚Indigen‘, ‚Indianer‘ und ‚Landsmann‘ ist von mir. Der Originaltext auf Spanisch lautet: „Indio o Indígena es equivalente a sujeto colonial o dominado. Al las naciones culturales o pueblos nativos hay que llamarlos con su etnónimo o autónimo, es decir, ser wayuu no lo hace indio, indígena ni paisano, lo hace pertenecer al pueblo wayuu. [...] indio, indígena o paisano como se viene diciendo, son términos coloniales estigmatizantes, que ya deberían estar en desuso porque pertenecen al rezago de la monocultura y al monolingüismo. [...] La OEA dijo en 2016 que éramos NACIONES ORIGINARIAS y no indígenas, ni indios, ni paisanos“. Oscar Montero, der Menschenrechtsaktivist des Kankuamo-Volkes und Mitglied der ONIC – [Kolumbianischen Nationalen Organisation indigener Völker], den ich im Oktober 2019 im Rahmen des Umbenennungsprojektes in Kolumbien getroffen habe, stellt sich als ‚Indigen‘ des Kankuamo Volkes vor und erläutert, dass der Begriff ‚indigen‘ eine politisch motivierte neue Bedeutungszuschreibung erfährt, um die ursprünglichen Nationen als Volk zusammenzuschließen und zu einem gemeinsamen Handeln in dem Kampf um die Umsetzung ihrer Rechte zu befähigen. Hier ist zu bemerken, dass der rassistische Gehalt bestimmter Bezeichnungen nicht aufgehoben wird, wenn beispielsweise Oscar Montero oder weitere Akteure einheimischer Bevölkerungsgruppen selbst den Begriff ‚Indigen‘ als Eigenbezeichnung im Rahmen von Emanzipations- und Widerstandsprozessen verwenden (Sow 2011, 125).

127 Die Hervorhebung des Begriffs ‚indigen‘ ist von mir. Der Originaltext lautet: „Este proceso [la inclusión de diferencias culturales como parte del repertorio nacional] (...) si bien puede ser

Der politische Diskurs der Interkulturalität wird in der Regel als Ent-Hierarchisierung von kulturellen Differenzen verstanden, um kulturenübergreifend Chancengleichheit, d.h. gleiche Rechte und gleiche Zugangsmöglichkeiten, umzusetzen. Um das Entlarven eines solchen Verständnisses als Fortsetzung des hegemonialen kolonialen Diskurses und der heuchlerischen Politik Lateinamerikas zu folgen, das Fernanda Peñaloza thematisiert, lohnt es sich, einen Blick auf die Kritik am Diversity-Begriff von Maisha-Maureen Auma (auch bekannt als Maisha-Maureen Eggers) zu werfen. Dafür gehe ich von der Annahme aus, dass beide Begriffe, Interkulturalität und Diversität, Parallelitäten aufweisen, wenn man sich beim Terminus Diversity konkret auf die Dimension der Ethnizität bezieht.¹²⁸

In ihrem Beitrag mit dem Titel *Diversity/Diversität* zum kritischen Nachschlagewerk von Susan Arndt und Nadja Ofuatey-Alazard *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache*, spricht Auma von Diversity als gesellschaftlichem Konfliktfeld:

„Diversität – als praxisorientierter Analysebegriff – soll in der Lage sein, materielle Ungleichheitsverhältnisse nicht nur in den Blick zu nehmen und Ungleichheiten zu problematisieren, sondern sie auch durch gezielte Gleichstellungspolitiken (Chancengleichheit, Recht auf Teilhabe, Schutz vor Diskriminierung) zu beheben.“ (Eggers 2011, 258)

Problematisch ist jedoch die Tatsache, dass das größte Feld von Diversity der Wirtschaftssektor sei, so Auma. Zielrichtung der Auseinandersetzung mit Diversität im Wirtschaftssektor sei nicht die Erlangung wahrhaftiger Gleichstellung, sondern eine Gewinnmaximierung unter Beibehaltung der hierarchischen Verhältnisse. Diversität werde dann kritiklos in Konsummuster und Konsumstrukturen überführt, was eher einem oberflächlichen Verständnis von Diversität als ‚Auflösung‘ oder ‚Auslöschung‘ der Spannung gesellschaftlicher Ungleichheiten entspreche und zur Entpolitisierung beitrage, so dass die Ungleichheitsverhältnisse nicht aufgehoben, sondern verschleiert werden (Eggers 2011, 256–260).

descrito como un gesto meramente retórico e incluso hipócrita –parafraseando a Cusicanqui– representa un desafío importante para militantes y académicos, ya que implica una reformulación de la identidad nacional que choca permanentemente con la realidad de ser y saberse indígena en ambos países.“

128 Der Diversity-Begriff berücksichtigt nach Günther Horniak und Mathias Cimzar insgesamt sechs Kerndimensionen: „Alter, Menschen mit Behinderung (physische Fähigkeiten), Geschlecht, sexuelle Orientierung, Ethnie und Religion.“ (Günter und Mathias 2012, 9) Ethnizität ist dementsprechend nur ein Bruchteil der Dimension vom Diversity-Konzept, die Parallelitäten zu Interkulturalität sollten dementsprechend unter Beachtung dieses Unterschieds und deren Implikationen stattfinden.

Eine weitere Gefahr bei der Verankerung von Diversität¹²⁹ im politischen Diskurs bestehe in der diffusen Auflösung von Kategorisierungen – erklärt Maisha-Maureen Auma. Es könne beispielsweise passieren, dass Privilegien bzw. Dominanzpositionen verleugnet werden, wenn alle Formen von Diskriminierung gleichermaßen angesprochen werden, weil alle Akteure sich als Diskriminierte (auch wenn aus unterschiedlichen Gründen) positionieren. Die Ausgrenzung von Kindern, die rosa Kleidung tragen, könne jedoch nicht mit der Ausgrenzung von Schwarzen [oder Indigenen] Kindern gleichgesetzt werden: „Dann wird Rassismus als strukturelles Problem mit einer langen Geschichte verwässert und totgeschwiegen.“ (Eggers 2011, 260).

Aumas Kritik am Diversitätsbegriff und ihre Aufzählung der Gefahren bei der Verankerung von Diversifizierungspolitiken lassen sich im Sinne von Fernanda Peñaloza als Beurteilung des Trends im lateinamerikanischen politischen Diskurs, sich Interkulturalität bzw. kulturelle Vielfalt auf die Fahne zu schreiben, übertragen. Auma zeigt ebenfalls, wie solche Diskurse, auch wenn sie für Betroffene eine Möglichkeit darstellen, gesellschaftliche Gleichstellung zu erreichen, sich als Verschleierung struktureller Diskriminierung und Ausbeutung entlarven bzw. als Verfestigung hegemonialer Systeme agieren können.

Hybridität, ‚Mestizaje‘

Ein weiterer Begriff, der in diesem Zusammenhang Parallelitäten aufweist, ist der Begriff der Hybridität. Fernanda Peñaloza verweist in ihrem Text auf den argentinischen Anthropologen und Kulturkritiker Néstor García Canclini. García Canclini prägte in den 1990er Jahren im lateinamerikanischen Kontext den Begriff der ‚kulturellen Hybridität‘ als ein Phänomen, in dem Nationalstaaten zu multideterminierten Szenarien werden, „in denen sich verschiedene kulturelle Systeme überschneiden und durchdringen.“¹³⁰ (García Canclini 1995, 109) Für ihn sei die Akzeptanz der Existenz unterschiedlicher kultureller Minderheiten sowie auch die Akzeptanz der Tatsache, dass sie Wissen vermitteln, eine unabdingbare Bedingung für Nationalstaaten, weil es nicht möglich sei, angesichts der Existenz multikultureller Identitätsvorstellungen keine Pluralität zuzulassen, wie Peñaloza bemerkt (Peñaloza 2018, 289).

Ausgehend von der Annahme, dass die transnationalen und globalisierten Identitäten von heute nicht als einer einzigen homogenen Kultur¹³¹ zugehörig zu betrachten seien und dementsprechend keine einzige, unverwechselbare und

129 Hiermit wird ein wichtiger Aspekt in Bezug auf die Dimension des Begriffs und im Unterschied zu Interkulturalität deutlich.

130 Der originale und vollständige Satz lautet: „En esta perspectiva, las naciones se convierten en escenarios multideterminados, donde diversos sistemas se intersectan e interpenetran.“

131 Es sei an der Stelle angemerkt, dass Kulturen ohnehin keinesfalls homogen sind.

kohärente Einheit sind, erklärt García Canclini, dass der Untersuchungsgegenstand nicht Differenz, sondern Hybridisierung sein müsse. Da Interkulturalität heute nicht durch die Unterschiede zwischen klar getrennten Kulturen geprägt sei, sondern gerade durch die ungleiche Art und Weise, in der sich gesellschaftliche Gruppen Elemente aus verschiedenen kulturellen Konstellationen aneignen, kombinieren und transformieren, können Identitäten nicht mehr durch die ausschließliche Zugehörigkeit zu einer ‚nationalen‘ Gemeinschaft definiert werden. Heute sei Identität in weiten Teilen der Bevölkerung polyglott, multiethnisch, migrantisch, aus Elementen verschiedener Kulturen zusammengesetzt – von verschiedenen kulturellen Systemen überschritten und durchdrungen (García Canclini 1995, 109).

Es stellt sich folgende Frage: Läuft Hybridität Gefahr, so wie García Canclini den Begriff darstellt, ähnlich wie der Begriff Diversity, im offiziellen politischen Diskurs von Nationalstaaten als Fortsetzung hegemonialer Machtssysteme zu fungieren?

Über den lateinamerikanischen Kontext hinaus ist der Begriff Hybridität in den Sozial- und Kulturwissenschaften durch die Texte des indischen Harvard Professors Homi Bhabha bekannt¹³² (Ha 2004, 222). Anders als García Canclini, dessen Schriften mit dem Begriff Hybridität ein harmonisierendes Potpourri evozieren – wie kritische Autor*innen, u.a. Silvia Rivera Cusicanqui, bemerkt haben –, beschreibt Homi Bhabha „Hybridität als eine Praxis der kulturellen Subversion im kolonialen Diskurs.“ (Ha 2004, 222).

Es kann natürlich in Frage gestellt werden, ob die Übertragung der Auseinandersetzung eines indischen Theoretikers, der über die kolonialen Beziehungen zwischen Indien und Großbritannien (1858 und 1947) schreibt, reibungslos auf den lateinamerikanischen Kontext erfolgen kann, wo die meist spanischen und portugiesischen Kolonien bereits Anfang der 1820er Jahre ihre Unabhängigkeit erlangten, so dass sowohl eine geographische als auch eine zeitliche/historische Un-

132 An dieser Stelle sollte der Hinweis von Natascha Ueckmann beachtet werden, der Diskurs über verschiedene Formen der kulturellen Vermischung würde trotz der globalisierten Zeiten in mehr oder weniger getrennten Kontroversen verlaufen: eine Anglophone, eine Frankophone und eine Lateinamerikanische, die sich gegenseitig ignorieren, was beispielsweise die Beziehung Néstor García Canclini - Homi Bhabha zeigt: „So erwähnt Bhabha in *The Location of Culture* (1994) mit keinem Wort García Canclinis vorangegangene Studie *Culturas híbridadas* (1989). Und Bhabhas genannte Studie wurde auch erst 2007 – mit 13 Jahren Verzögerung – ins Französische übersetzt. So wundert es nicht, dass anhaltend anglo-amerikanische Ansätze wie die der ‚holy trinity‘ (Said, Bhabha, Spivak) in den Postkolonialen Studien diskutiert werden, während keine der relevanten Arbeiten zur Kulturmoderne aus lateinamerikanischer Sicht bislang ins Deutsche übersetzt ist.“ In Deutschland erfolge, so Ueckmann, die Rezeption lateinamerikanischer Theorien über den anglo-amerikanischen Raum, was zugleich ein Verweis auf die geopolitisch asymmetrische Ressourcenverteilung und eine Aufforderung sei, die Frage der Repräsentation und Interpretation auch in postkolonialer Theorienbildung zu hinterfragen (Ueckmann 2009, 508–509).

terschiedlichkeit besteht. Das Hybriditätskonzept ist keinesfalls ein universelles und muss für jeden spezifischen Kontext und die jeweils andere alltagspolitische Realität immer wieder neu definiert werden. Eine Betrachtung geteilter Elemente als Versuchsanordnung finde ich jedenfalls legitim, vor allem im Hinblick auf den gemeinsamen Nenner des Eurozentrismus, der maßgeblich durch die Vorstellung von ‚Rassen‘ und die damit einhergehende Hierarchisierung der Menschen weltweit koloniale Machtbeziehungen aufstellte und verfestigte.

Homi Bhabha stellt Hybridität als die *differente* Wiederholung, als die Mutation einer ‚Mutterkultur‘ dar. Es geht bei den diskriminatorischen Effekten des Kolonialismus nicht um die bewertende Unterscheidung einer ‚Mutterkultur‘ von anderen, fremden Kulturen – im indischen Kontext die Unterscheidung der europäischen (englischen) ‚Mutterkultur‘ von den Kulturen der einheimischen indischen Völker, im lateinamerikanischen Kontext die Unterscheidung der europäischen ‚Mutterkultur‘ (spanisch, portugiesisch, ...) von den Kulturen der einheimischen amerikanischen Völker bzw. der verschleppten Schwarzafrikaner*innen –, sondern um die Unterscheidung der ‚Mutterkultur‘ von ihren ‚entarteten Bastarden‘, d.h. der spanischen Kultur als ‚Mutterkultur‘, beispielsweise, und der Kultur von einheimischen Völkern, die wie ‚Bastarde‘ ihre ‚Mutterkultur‘ nachahmen. Im Prozess der Wiederholung der ‚Mutterkultur‘, die mit dem Missionierungsziel [und der Erfindung von ‚Rassen‘!] als Rechtfertigung von Kolonialismus einhergeht, spalten sich die ‚Bastarde‘ von ihrer ‚Mutter‘ ab. Diese Aufspaltung ist Vorbedingung der Unterwerfung, denn könnten die ‚Bastarde‘ identisch mit der Mutterkultur werden, wäre die Rechtfertigung (das Missionierungsziel) kolonialer Autorität nicht mehr vorhanden. Für Bhabha beziehen sich also die diskriminatorischen Effekte des Kolonialismus nicht (nur) auf die Verleumdung fremder Kulturen – die Verleumdung der Kulturen einheimischer Völker als primitiv, kannibalisch oder sogar untermenschlich, was z.B. mit der bereits erwähnten langjährigen Debatte über das Vorhandensein einer Seele zum Ausdruck kommt –, sondern auf diesen Prozess der Aufspaltung eigener unehelicher Kinder, der durch die koloniale Missionierung die Eroberung als ‚mutierte‘ Doppelung des Selbst legitimierte.

„Gerade diese gleichzeitig partielle und doppelte Kraft, die mehr ist als das Mimetische, aber weniger als das Symbolische, stört die Sichtbarkeit der kolonialen Präsenz und bildet so für das Erkennen ihrer Autorität ein Problem.“ (Bhabha 2000, 165)

Im Prozess der kolonialen Beherrschung finde, so Bhabha, durch die Produktion diskriminatorischer Identitäten, z.B. die rassistischen Stereotypen des affenartigen Afrikaners oder des femininen Asiaten [und in Lateinamerika des ‚wilden Indios‘], die dazu dienen sollten, die Autorität der ‚reinen‘ ursprünglichen Identität sicherzustellen, eine Umkehrung statt: Hybridität. Homi Bhabha erklärt

diesen Prozess der Umkehrung, diesen Prozess der Hybridisierung anhand einer dekonstruktiven Literatur-Analyse nach dem französischen Philosophen Jacques Derrida, wonach die koloniale Autorität nicht so sehr auf einem universalen Symbol englischer Identität¹³³ beruhe, sondern vielmehr auf der Produktivität dieses Symbols als Zeichen von Differenz. Beispielhaft dafür seien Bücher von Literaturnobelpreisträger (2001) Vidiadhar Surajprasad Naipaul wie *The Loss of El Dorado*, *The mimic Men*, *An Area of Darkness*, *A Wounded Civilization* und *The Overcouded Barracoon*, in denen sich eine Ambivalenz als Wiederholung und Differenz abzeichnet.

Derrida zeige den „falschen Anschein der Gegenwart (*present*)“ als „die Produktion bloßer Realitäts-Effekte“ oder den „Effekt des Inhalts“, so Homi Bhabha, jedoch ohne das System der *Referenz* zu entziffern. Mit *Referenz* ist – betont Bhabha – nicht *Referent* gemeint, also nicht die Entsprechung zu einem gegenständlichen Ding in der Welt, worauf sich Zeichen (Signifikant) und Begriff (Signifikat) beziehen würden, sondern das System der *Referenz*, das durch den „Effekt des Inhalts“ signifiziert wird, beispielsweise die *unmittelbare Präsenz* des Englischen.

„Gerade diese Referenzstrategie (strategy of address) – die unmittelbare Präsenz des Englischen – bringt jedoch die Fragen der Autorität ins Spiel, die ich [Homi Bhabha] aufwerfen will. Wenn die okularen Metaphern der Präsenz auf den Prozess referieren, durch den Inhalt als ein ‚Effekt der Gegenwart‘ fixiert wird, begegnen wir anstelle von Fülle dem strukturierten Blick der Macht, deren Zielsetzung Autorität ist, deren ‚Subjekte‘ historisch sind.“ (Bhabha 2000, 161)

Die Präsenz der Autorität, in der kolonialen Repräsentation die Präsenz des Englischen, sei zugleich eine Frage der Wiederholung und der De-platzierung: das ‚Wahre‘ entstehe als Zeichen dieser Autorität erst nach der de-platzierenden Unterscheidung von Wahrem und Falschem, denn um die koloniale Autorität auszuüben, sei es erforderlich, Differenzierungen zu produzieren, die durch Diskriminierung des Falschen (der Untertanen) eine Markierung des Wahren (der Macht) einschließen (Bhabha 2000, 163-164).

Beim Hybridisierungskonzept Homi Bhabhas ist insbesondere die Idee einer immanenten Subversion bedeutsam. Das Falsche trägt eine Markierung des Wahren und ist seine de-plazierte, mutierte Doppelung. Durch Differenz und Diskriminierung sollten die Autorität und Überlegenheit der Vorherrschaft sichergestellt werden, aber gerade diese Differenz, diese De-Platzierung, das ‚Unreine‘,

133 Als indischer Theoretiker spricht Bhabha von ‚englischer Identität‘. Seine Analyse kann jedoch auch auf die koloniale Repräsentation anderer Kolonien angewendet werden, beispielsweise ‚französische Identität‘ für u.a. Algerien und Indochina oder ‚spanische und portugiesische Identität‘ für Lateinamerika. Hier könnte man seine Begrifflichkeit auch durch ‚koloniale Identität‘ ersetzen.

weil sie/es eine Markierung des Wahren trägt, stellt die Präsenz der Autorität in Frage, verunsichert sie und kehrt somit den Prozess der Beherrschung durch die Produktion diskriminatorischer Identitäten um (Bhabha 2000, 177).

„Hybridität ist das Zeichen der Produktivität der kolonialen Macht, [...] sie ist der Name für die strategische Umkehrung des Prozesses der Beherrschung durch Verleugnung (d.h., der Produktion diskriminatorischer Identitäten, durch die die ‚reine‘ und ursprüngliche Identität der Autorität sichergestellt wird).“ (Bhabha 2000, 165)

Mit anderen Worten besteht der subversive Charakter von Hybridität darin, dass die zivilisatorische Missionierung (die Legitimation der Eroberung) Bezug auf ‚Rasse‘, Nation und/oder kulturelle Tradition nehme und somit eine einheitsstiftende Funktion für die Bewahrung der Präsenz der Autorität erfülle. Wesentlich für die Missionierung sei jedoch die Produktion einer unmittelbaren mimetischen Wirkung, so dass das Überschreiten der einheitsstiftenden Präsenz der Autorität inbegriffen sei. Durch die Artikulation diskriminatorischer Identitäten stoße die unmittelbare Sichtbarkeit eines solchen Systems auf Widerstand, wobei Widerstand nicht zwangsläufig ein politisch motivierter oppositioneller Akt sei, sondern das quasi unbewusste/automatische Resultat der inhärenten Ambivalenz (Bhabha 2000, 163-165).

Der in Vietnam geborene und in Berlin lebende Politologe Kien Nghi Ha weist auf die enge Verbindung der Geschichte des Begriffs Hybridität mit der globalen Kolonialgeschichte der ‚Rassenvermischung‘ hin und beurteilt die unkritische Rezeption (insbesondere in Deutschland), die aus dem Begriff ein Modewort unserer Zeit macht, mit dem auf das Prinzip der Vermischung als Möglichkeit für die Entstehung neuartiger Eigenschaften und mehr Leistung, z.B. in der Autoindustrie auf besonders innovative Technik, verwiesen wird. Geschichtlich gesehen ist der Begriff, so Ha, negativ besetzt und erinnert an die Abwertung von ‚Mischling‘ und ‚Bastard‘. Mit der Erfindung von ‚Rassen‘ als Kategorisierung der Menschen wird der Begriff Hybridität als Bastardisierungsprozess begriffen und steht in Verbindung mit einem Verständnis der ‚Rassenmischung‘ als Verlust von Authentizität und Wahrhaftigkeit, Anstand und Sitte. Umso wichtiger sei Homi Bhabhas Auffassung von Hybridität als einer Praxis der kulturellen Subversion, die aufzeigt, dass die koloniale Machtstruktur nicht gänzlich im Besitz der dominanten Seite stand und quasi von Innen subversiv durchwandert wurde, weil Hybridität die mimetischen Forderungen der kolonialen Macht entthront und ihre Identifikationen in Strategien der Subversion wiedereinführt (Ha 2011, 344-345).

„Das paradoxe Ergebnis ist, dass der koloniale Diskurs sich selbst in Frage stellt, indem er ‚unreine Vermischungen‘ erschafft, die zwar nicht mit der Kolonialmacht identisch, aber ihr zum Verwecheln ähnlich sind. [...] Hybridisierung wird bei Bhabha nicht als harmo-

nische und ästhetische Form ‚kultureller Vermischung‘ gedacht, sondern bezeichnet eine Möglichkeit, das kulturelle Feld gegen hegemoniale Kräfte für Marginalisierte zu instrumentalisieren, wodurch der koloniale Rahmen überschritten und neue Assoziationen und Bedeutungen geschaffen werden, die Eindeutigkeit in Zwiespalt verwandelt.“ (Ha 2004, 223-224)

Kien Nghi Has Vorschlag folgend, „Hybridität nicht als normativen, sondern als kritisch-analytischen Begriff zu verwenden“ (Ha 2004, 228), möchte ich auf die Benennung des „Tages der ‚Rasse‘“ in Mexiko zurückkommen. Der 12. Oktober wurde in Mexiko seit 1928 als „Tag der ‚Rasse‘“ gefeiert und auch wenn wir uns schon in einem früheren Abschnitt mit der Genealogie dieses Namens und die Veränderungen in verschiedenen Ländern auseinandersetzten, möchte ich nun die Benennung speziell in Mexiko im Hinblick auf den Begriff der Hybridität genauer analysieren. Da in Mexiko erst 2020 eine Umbenennung erfolgt ist, stellt sich für mich die Frage, ob die Verzögerung mit der Vorstellung einer ‚kosmischen Rasse‘ als Hybridisierung und im Zusammenhang mit dem insbesondere in Mexiko diskutierten Kultursynkretismus zusammenhängt.

Wie wir wissen, wurde der Name „Tag der ‚Rasse‘“ 1913 vom Präsidenten der Ibero-Amerikanischen Union, Faustino Rodríguez San Pedro, vorgeschlagen, um die (insbesondere wirtschaftlichen) Beziehungen zwischen Spanien, Portugal und den amerikanischen Nationalstaaten zu stärken. In Mexiko erfolgte erst im Jahr 1928 die Annahme des Vorschlags während der Regierung von Álvaro Obregón und auf Anregung des Politikers, Publizisten und Philosophen José Vasconcelos Calderón¹³⁴, der zu der Zeit Leiter des Bildungsministeriums war (El Siglo de Torreón 2017, o. S.). Drei Jahre zuvor, 1925, hatte José Vasconcelos das Buch *Die kosmische Rasse. Mission der iberoamerikanischen Rasse*¹³⁵ veröffentlicht, in dem Vasconcelos seine Idee einer fünften ‚Rasse‘, der ‚kosmischen Rasse‘, als das Schicksal der hispanischen Amerika vorstellt. Vasconcelos kritisiert die „ungeheuerliche ‚Rasse‘¹³⁶ des Nordens“, womit die angelsächsischen Eroberer des nördlichen Teils Amerikas gemeint sind, die die Sünde begingen, einheimische ‚Rassen‘ zu vernichten, während Eroberer von Iberoamerika sie assimilierten. Dies versteht er als Zeichen dafür, dass die iberoamerikanische Bevölkerung das Volk von morgen sei, „während sie [die angelsächsischen Eroberer des nördlichen Teils Amerikas] von gestern sind“ (Vasconcelos Calderón 1977, 30).

134 José Vasconcelos Calderón, geb. 1881 in Oaxaca, gestorben 1959 in Mexiko-Stadt, wurde nicht nur durch seinen proiberoamerikanischen Idealismus bekannt – als Träger hoher politischer Positionen im Bildungsbereich setzte er sich dafür ein, Bildung für jede/n zugänglich zu machen (Vasconcelos Calderón 1928, Umschlag).

135 Im Original: „La Raza Cósmica. Misión de la Raza Iberoamericana“.

136 Die Hervorhebung ist von mir.

Vasconcelos übersieht in seiner Kritik an den Engländer*innen und ihren Nachfahren, dass ein großer Teil der einheimischen Völker im mittel- und südamerikanischen Raum ebenfalls vernichtet wurde. Dies zu ignorieren ist aber entscheidend für seine idealistische Vorstellung: Seine Vision einer neuen ‚Rasse‘ – die fünfte ‚kosmische Rasse‘ – versteht sich als Verschmelzung der vorherigen vier ‚Rassen‘, die isoliert entstanden sind: die Weiße der Europäer*innen, die Rote der Amerikaner*innen, die Schwarze der Afrikaner*innen und die Gelbe der Asiat*innen.¹³⁷ Eine Verschmelzung, die einerseits die Überwindung aller Rassen als Triumph der Liebe bedeuten und andererseits den Menschen zu einem universellen und synthetischen Typus hervorbringen sollte.

Ich frage mich, ob wir zur Festlegung des Namens „Tag der ‚Rasse‘“ in Mexiko durch die Empfehlung von José Vasconcelos mit seiner damals bereits veröffentlichten Idee einer universellen ‚kosmischen Rasse‘, die an sich eigentlich auch Rassismus impliziert, von Hybridität sprechen können, insbesondere mit dem subversiven Bedeutungsgehalt, den Homi Bhabha vorzieht. Für Vasconcelos sind die sogenannten ‚Latinos‘ eine ‚Melange‘ von Menschen aus den verschiedensten Typen und ‚Rassen‘ – sie sind Hybride. Im hispanischen Amerika werde die Natur, so Vasconcelos, nicht die Versuche früherer Zeiten an anderen Orten wiederholen, sondern eine endgültige, integrale ‚Rasse‘ als Synthese herausbringen. Norm bei der Bildung dieser neuen (fünften) Rasse sei der Einsatz aller Fähigkeiten, so dass die weiße ‚Rasse‘ nicht ausgeschlossen werden könne.

Vasconcelos sieht drei Stadien auf dem Weg zur Entstehung der ‚kosmischen Rasse‘: 1. ein materielles oder kriegerisches Stadium, in dem das Recht des Stärkeren gilt und ‚Mestizaje‘ das Ergebnis von Unterdrückung darstellt, 2. ein intellektuelles oder politisches Stadium, von Rationalität geleitet – ‚Mestizaje‘ ist hier die Folge arrangierter Ehen, die politischen bzw. wirtschaftlichen Interessen unterliegen, und 3. das spirituelle oder ästhetische Stadium, das auf dem Willen beruht und in dem Geschmack und Liebe zu einer neuen ‚kosmischen Rasse‘ führen.

„Vielleicht überwiegen unter allen Charakteren der fünften ‚Rasse‘¹³⁸ die Merkmale der Weißen¹³⁹, aber eine solche Dominanz muss das Ergebnis einer freien Wahl des Geschmacks

137 Die Aufteilung der ‚Rassen‘ in weiß, Schwarz, rot und gelb, die auf Immanuel Kant zurückgeht, wurde bereits im Abschnitt 1.2 *Biatopien aus genetischer Sicht*, S. 211 beschrieben.

138 Die Hervorhebung ist von mir.

139 Die Aussage drückt genau den verinnerlichten Rassismus aus, den Silvia Rivera Cusicanqui mit dem Hinweis auf ein Verständnis von *Mestizaje* kritisiert, in dem diese das Weiße bevorzugt und ‚immer weißer werden‘ möchte. Siehe dazu den Abschnitt ‚Ch’ixi: Weder Vermischung/Verschmelzung noch Nachahmung‘, Seite 259.

*sein und nicht das Ergebnis von Gewalt oder wirtschaftlichem Druck. [...] Die fünfte ‚Rasse‘ schließt nicht aus, sie übernimmt Leben.*¹⁴⁰ (Vasconcelos Calderón 1977, 30-36)

Ist Vasconcelos ‚kosmische Rasse‘ als Hybrid *subversiv* im Sinne von Homi Bhabha? Aus der Perspektive von Bhabha impliziert Mimikry, diese Nachahmung der Kolonisatoren, die im kolonialen Hybridisierungsprozess stattfindet, eine mehr oder weniger unbewusste Subversion – Mimikry ist ambivalent: sie ist Ähnlichkeit und Bedrohung in einem (Bhabha 2000, 127). Die ‚kosmische Rasse‘ sieht Vasconcelos zwar nicht (zumindest nicht bewusst) als Nachahmung der ‚weißen Rasse‘, sondern als synkretistische Fusion aller von ihm beschriebenen vorherigen vier ‚Rassen‘. Er schreibt ihr jedoch eine Dominanz der Merkmale von *weißen* Menschen zu, die nicht als Resultat des Aufzwingens eines ersten kriegerischen Stadiums der Kolonisation und nicht als strategische Zweckmäßigkeit durch Vernunftfehen eines zweiten politischen Stadiums, sondern durch den Geschmack und die Liebe eines dritten ästhetischen Stadiums zustande kommt.

Kien Nghi Ha sieht Hybridisierung bei Homi Bhabha nicht als harmonische und ästhetische Form ‚kultureller Vermischung‘, sondern als die Bezeichnung einer Möglichkeit, „das kulturelle Feld gegen hegemoniale Kräfte für Marginalisierte zu instrumentalisieren.“ (Ha 2004, 223). Ist dies der Fall in Vasconcelos imaginerter ‚kosmischen Rasse‘? Kien Nghi Ha setzt fort:

„Wenn Hybridität als reine Vermischungen ganzer Kulturen gedacht wird, dann missdeutet man Bhabha gründlich, der sich des Öfteren vehement gegen essentialistische Modelle kultureller Diversität und multikulturellen Exotismus ausgesprochen hat.“ (Ha 2004, 230).

Die Historikerin Sandra Patricia Rodríguez Ávila schreibt in ihrem Artikel von 2011 über die Gedenkfeierlichkeiten zur 4. und zur 5. Jahrhundertfeier der ‚Entdeckung‘ Amerikas, dass José Vasconcelos Calderón mit seinen Schriften den Hispano-Amerikanismus weithin bekannt machte. Wie bereits erwähnt¹⁴¹, unterscheidet Rodríguez Ávila zwischen einem europäischen Hispanismus und einem Hispano-Amerikanismus. Letzterem schreibt sie die Bedeutung der Anerkennung von ‚Mestizaje‘ zu, die Kritik am für die Unterwerfung und Ausrottung der ursprünglichen Völker Amerikas verantwortlichen Rassismus eines europäischen

140 Der Originaltext lautet: “Quizás entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre del gusto y no resultado de la violencia o de la presión económica. (...) La quinta raza no excluye, acapara vida.” (Vasconcelos Calderón 1928, 36).

141 Der Artikel von Sandra Rodríguez wurde bereits im Abschnitt Día de la ‚Raza‘ y la Hispanidad, S. 200 zitiert.

Hispanismus übt. Der Hispano-Amerikanismus mit seiner Anerkennung von ‚Mestizaje‘ stellt jedoch vorhandene Machtverhältnisse nicht in Frage, sondern dient durch die Übernahme einer eurozentrischen Perspektive seiner Fortsetzung. Ein Beispiel dafür ist die Formulierung „wir [ungleiche Rassen] assimilieren sie und das gibt uns neue Rechte und Hoffnungen auf eine Mission ohne Präzedenzfall in der Geschichte.“¹⁴² (Vasconcelos Calderón 1928, 26).

In mehreren lateinamerikanischen Ländern wurde der Name des Feiertags vom 12. Oktober durch einen Namen mit Bezug auf interkulturelle Vielfalt und Diversität geändert. Eine Lesart des ursprünglichen Namens „Tag der ‚Rasse‘“ aus der Perspektive der ‚kosmischen Rasse‘ von José Vasconcelos Calderón in Mexiko erlaubt es uns, einen Bogen zum Hybriditätsbegriff zu schlagen. Gleichwohl bleibt die Frage offen, ob der subversive Charakter Homi Bhabhas hier mitbedacht werden kann, insbesondere wenn wir bei José Vasconcelos immer wieder die Überlegenheit der *weißen* ‚Rasse‘ mit der Dominanz ihrer Merkmale lesen. Die neuen Namen in Venezuela und Nicaragua gedenken des Genozids an Millionen von Einheimischen und aus Afrika verschleppten und versklavten Menschen. Aber keiner der bisher übernommenen neuen Namen für den Feiertag liefert einen Hinweis auf die in Lateinamerika weit verbreitete Vorstellung von ‚Mestizaje‘, es sei denn, wir versuchen erneut eine Verbindung des Begriffs ‚Rasse‘ mit einem Verständnis von der iberamerikanischen ‚Rasse‘ als ‚Mestizaje‘ herzustellen, parallel zum Begriff der Hybridität und den Gedanken eines Hispano-Amerikanismus folgend.

Für das spanische Wort ‚Mestizaje‘ gibt es keine deutsche Übersetzung. Der Terminus wird auf Deutsch verschieden beschrieben: als (kulturelle) Mischung, als Interkulturalität, als Hybridisierung u.a. Mittlerweile scheint es einen Konsens darüber zu geben, dass ‚Mestizaje‘ auf rassistheoretische Vorstellungen zurückgeht und seine Verwendung deswegen nicht politisch korrekt sei. Der Duden, das Rechtschreibwörterbuch der deutschen Sprache, weist darauf hin, dass die Bezeichnung ‚Mestize‘/‚Mestizin‘ der Kolonialzeit entstamme und als rassistisch und diskriminierend gelte, jedoch noch Verwendung in bestimmten Kontexten finde, weil keine Ausweichbezeichnung existiere. Über eine solche Aussage kann man sich nur aufregen, wie beispielsweise die Musikerin, Aktivistin und Publizistin Noah Sow, die es in Bezug auf Begriffe wie ‚Mischung/Mulatte‘ denkwürdig findet, „dass unsere Gesellschaft einen dermaßen verbissenen ‚Hautfarben-Kategorisierungsdrang‘ zeigt und sich einbildet, ohne ‚Rassenabstufungen‘ (denn darum geht es hier letztlich) nicht auszukommen.“ (Sow 2008, 25)¹⁴³.

142 Der Originaltext auf Spanisch lautet: „nosotros las [razas disímiles] asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y esperanzas de una misión sin precedente en la Historia“.

143 An dieser Stelle und weil ich mich gerade auf den Duden beziehe, lohnt es sich, an Sows Aussage zum Begriff ‚Lexikon‘ zu erinnern: „Ein Lexikon ist eine Schriftensammlung Unabänder-

Der Begriff ‚Mestizaje‘ sowie auch die entsprechenden Personifizierungen ‚Mestizo‘/‚Mestiza‘/‚Mestizx‘ in Lateinamerika werden weiter verwendet (vor allem in der Alltagssprache) und generell nicht in Frage gestellt, auch wenn die Definition des Wörterbuchs der Real Academia Española den Begriff ‚Mestizaje‘ als 1. Kreuzung verschiedener ‚Rassen‘¹⁴⁴, 2. Gruppe von Individuen, die aus einer Kreuzung hervorgegangen sind oder 3. Vermischung verschiedener Kulturen, die eine neue entstehen lässt, beschreibt, womit die Verbindung zur Vorstellung von ‚MenschenRassen‘ und ‚Rassenabstufungen‘ eindeutig formuliert wird.¹⁴⁵

Die Akzeptanz des Begriffs ‚Mestizaje‘ und die Idee von ‚Rassenabstufungen‘, die damit zusammenhängt, wurden in meiner Recherche sichtbar. In der Datenbank des Projekts RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE sind bis Dato¹⁴⁶ neun Namensvorschläge eingegangen, die entweder das Wort ‚Mestizaje‘ direkt einbeziehen oder dieses evozieren. Viele dieser Vorschläge (mit oft nur einem kleinen Unterschied im Wortlaut, der dazu führt, dass sie in der Datenbank getrennt aufgelistet werden), zeigen einen großen Zuspruch: würde ich sie als Ganzes betrachten und alle *likes* zusammenzählen, käme ich auf insgesamt 76 Zustimmungen.

Ich möchte sie nun einzeln vorstellen und auf die Begründungen, die in der Datenbank erfasst wurden, eingehen. Als erster Vorschlag steht der Name „Mestizkolumbien-Tag“¹⁴⁷ mit zwölf *likes*. Die Begründung dafür lautet: „Wir sind hispanische Chibchas, hispanische ‚Negroide‘, ‚Mestizo-Indianer‘, ‚Mestizo-Weiße‘, Mulatten usw.“¹⁴⁸ Auch mit jeweils elf *likes* werden die Vorschläge „Mestizamerika-Tag“¹⁴⁹ und „Tag des Mestizen“¹⁵⁰ verzeichnet. Eine Begründung

licher Universellgültiger Wahrheit™ und Wahrhaftigkeit, die von weisen Wahrerinnen und Wahrern der absoluten Wahrheit™ zusammengetragen und verfasst wurde. Auf keinen Fall und zu keiner Zeit haben Menschen, die Lexika schreiben, eine eigene Sozialisierung, einen eigenen gesellschaftlichen Kontext, gar eine Binnensicht™ oder irgendetwas nicht berücksichtigt! Als weise Wahrerinnen und Wahrer der absoluten Wahrheit™ sind sie folglich in ihrer vollumfassendgültigen-Sicht-auf-die-Dinge™ zu keiner Zeit und keiner Weise beschränkt, sondern objektiv und zwar grundsätzlich und auch allein schon vom Ding her. Was in einem deutschen Lexikon steht, stimmt auf jeden Fall zu einhundert Prozent.“ (Sow 2011b, 6).

144 Die Hervorhebung ist von mir.

145 Der originale Wortlaut auf Spanisch: 1. m. Cruce de razas diferentes. 2. m. Conjunto de individuos que resultan de un mestizaje. 3. m. Mezcla de culturas distintas, que da origen a una nueva.

146 Zuletzt besucht am 18. September 2024.

147 Der Beitrag lautet im Original: Día de COLOMBIA MESTIZA.

148 Die Hervorhebungen sind von mir. Der Originaltext lautet: „Somos hispano chibchas, hispano negroides, mestizo indios, mestizo blancos, mulatos... etcétera.“

149 Día de la AMÉRICA MESTIZA.

150 Día del MESTIZO.

wurde in diesen beiden Fällen nicht formuliert, wie auch nicht für den ähnlichen Vorschlag „Mestize-Amerika-Tag“¹⁵¹, der über sieben *likes* verfügt.

Der Namensvorschlag „Tag: Der Stolz des ‚Mestizaje‘“¹⁵², der fünf *likes* vorzeigt, wird so begründet: „Wir stammen von indianischen Großmüttern ab (kupferfarbene Zimthaut), von *weißen* Männern aus Europa (iberische und keltische) und von Schwarzen Frauen in der Farbe der dunklen Kastanie (aus Schwarzafrika).“¹⁵³ Eine vergleichbare Erklärung begleitet den Vorschlag ‚Tag des TRIETHNISCHEN KOLUMBIENS‘¹⁵⁴, der bisher sechs *likes* registriert: „Wir sind eine Mischung aus gelblich-braunen Frauen und elfenbeinweißen oder rosafarbenen Männern zusammen mit schokolade-Schwarzen Frauen.“¹⁵⁵ In diesen Vorschlägen wird die farbenbetonende Beschreibung explizit mit Ethnizität in Verbindung gebracht, das Verständnis ‚unseres Daseins‘ als Vermischung implizit formuliert. Drei weitere Vorschläge für den Namen des Feiertags vom 12. Oktober in Kolumbien deuten auf ein solches Verständnis: Der ‚Tag der Mixtur‘¹⁵⁶ mit zehn *likes*, ‚Tag der ETHNIE oder des ‚Mestizaje‘ oder des TRIETHNISCHEN VOLKES‘¹⁵⁷ mit erstaunlichen vierzehn *likes* und ‚Tag der ethnischen Begegnung‘¹⁵⁸ mit nur einem *like* und der Begründung: „An diesem Tag gab es tatsächlich dieses Ereignis: es gab eine ethnische Begegnung, die die Geschichte dieses Moments neu schrieb.“¹⁵⁹

Die Vorstellung, Lateinamerikaner*innen wären eine ‚Mischung‘, wird mit den vielen Einträgen der Datenbank unkritisch und positiv formuliert. Ich muss erneut an Noah Sow denken und an ihre Aussage: „Alle Menschen sind – wenn man sich zu diesem Unwort denn unbedingt versteigern will – ‚Mischlinge‘, und zwar aus dem Erbgut von Papa und Mama. Genauso wenig wie Kinder von einer Frau mit Schuhgröße 39 und einem Mann mit Schuhgröße 43 als ‚Mischling‘ gelten (oder von jemand mit blauen und jemand mit grünen Augen), genauso wenig ist jemand ein ‚Mischling‘, weil seine Eltern nicht wie Zwillinge aussehen.“ (Sow 2008, 25).

151 Día de MESTIZO AMÉRICA.

152 Día: El Orgullo del Mestizaje.

153 Der Originaltext auf Spanisch lautet: „Descendemos de abuelas amerindias (cobrizas piel canela), de hombres blancos venidos de Europa (íberos y celtas), además de mujeres negras del color de la castaña oscura (llegadas del África negroide).“

154 Día de COLOMBIA TRIETNICA.

155 Der Originaltext auf Spanisch lautet: „Somos una mezcla y amasijo de mujeres pardo amarillentas con hombres blancos marfil o sonrosados junto con negras chocolate.“

156 El día de la MIXTURA.

157 El Día de la ETNIA o del MESTIZAJE o del PUEBLO TRIETNICO.

158 Día del Encuentro Étnico.

159 Der Originaltext auf Spanisch lautet: „Ese día efectivamente se dió ese acontecimiento, hubo un encuentro étnico que reescribió la historia de ese momento.“

2.2 Das Ende des Anthropozäns – ein Paradigmenwechsel

Ch'ixi: Weder Vermischung/Verschmelzung noch Nachahmung

„Die Mestiz*innen, die glauben, dass es einen Ausweg, eine Synthese und eine ‚dritte Republik‘ gibt, die auf der Vergessenheit der Widersprüche beruht, die in ihren vielfältigen Vergangenheiten stecken, haben nur eine Zone des Unbehagens und der Unbestimmtheit geschaffen, die zur kognitiven Penumbra und zum ethischem Verfall führt.“¹⁶⁰ (Rivera Cusicanqui 2018, 78)

Eine kritische Betrachtung des Begriffs ‚Mestizaje‘ im lateinamerikanischen Kontext finden wir – wie bereits erwähnt– bei Silvia Rivera Cusicanqui. Rivera Cusicanqui distanziert sich sowohl vom Begriff ‚Mestizaje‘ als auch vom Begriff der Hybridität, um ein neues Verständnis der lateinamerikanischen Kultur mit dem Aymara Begriff *Ch'ixi* vorzuschlagen.

Die von ihr genannte „offizielle Ideologie des ‚Mestizaje‘“, so Rivera Cusicanqui, die einen harmonischen Zusammenfluss zweier Gegensätze postuliere, wie die Vorstellung einer ‚kosmischen Rasse‘ von José Vascolcelos, nehme stillschweigend eine *weiße* Dominante an und beseitige die Spuren des ‚Indio‘-Anteils. Das Ergebnis einer solchen ‚Vermischung‘ sei immer als Beitrag zur Aufhellung gerichtet zu verstehen – ein gegensätzlicher Prozess sei für die Eliten unvorstellbar und als Rückschritt verachtet. Diese unausgesprochene Verachtung entspricht der aus der Kolonialzeit stammenden und von den Kolonisatoren verbreiteten Vorstellung, dass Zivilisation *Weiß* ist und Barbarei *Nicht-Weiß* bzw. dass Barbarei von all denjenigen ausgeht, die nicht europäisch/*weiß* sind und deshalb zivilisiert (aufgehellt!) werden müssen. Außerdem kritisiert Rivera Cusicanqui die „offizielle Ideologie des ‚Mestizaje‘“ dahingehend, dass damit die Auslöschung jeglichen Widerspruchs angestrebt werde. Der versöhnliche Anspruch der offiziellen Ideologie des ‚Mestizaje‘ münde dadurch in eine Politik des Vergessens – einerseits möchte der Widerspruch an sich vergessen werden, andererseits soll das Unzivilisierte, das *Nicht-Weiße* in Vergessenheit geraten. Für Silvia Rivera ist ‚Mestizaje‘ eine Kategorie, die nicht-*weiße* Bestandteile verwischt. Den Begriff zu dekolonialisieren bedeutet für sie, ‚Mestizaje‘ nicht nur vom verschleierte Aufhellungsantrieb zu entfesseln, sondern auch von der Konformität einer staatlichen, männlichen und zentralistischen Berufung zu

160 Der Originaltext auf Spanisch lautet: „El mestizo o la mestiza, que creen que hay una salida, una síntesis y una ‘tercera república’, sustentadas en el olvido de las contradicciones que habitan sus múltiples pasados, lo único que han creado es una zona de malestar, doblez e indeterminación que conduce a la penumbra cognitiva y al deterioro ético.“

befreien, d.h. die Zentralität des Staates als Sehnsucht von ‚Mestiz*innen‘ zu demontieren (Rivera Cusicanqui 2018, 143-145).

An der Metapher Hybridität von García Canclini kritisiert Rivera Cusicanqui einerseits, dass diese aus der Genetik übernommen wurde, wo Hybridität Sterilität bedeutet, und andererseits „suggeriert, dass wir ‚in die Modernität eintreten und sie verlassen‘ können, als wäre es ein Fußballplatz oder ein Theater, nicht ein – gleichzeitig objektives und subjektives – Konstrukt an Gewohnheiten und Gesten, Arten der Interaktion und Ideen über die Welt.“ (Rivera Cusicanqui 2018b, 93).

Silvia Rivera sieht die Möglichkeit einer tiefgreifenden Kulturreform in unserer Gesellschaft als abhängig von der Dekolonisierung unserer Taten und unserer Sprache, d.h. nicht nur vom theoretischen Diskurs, sondern auch von der Praxis – eine von der Praxis losgelöste Dekolonisierungstheorie sei nicht möglich. Zur dekolonisierenden Praxis zähle Bilingualität, denn es sei notwendig, die metaphorische Kraft der Sprache zurückzugewinnen, um neu über die Realität nachdenken zu können – eine Aufgabe derer, die (wie sie) heute zweisprachig denken. Rivera Cusicanqui entscheidet sich für den Aymara Begriff *Ch'ixi*, um die Idee einer dritten ‚Rasse‘ als Fusion der vorherigen ‚Rassen‘ (‚kosmische Rasse‘, ‚Mestizaje‘) oder einer Hybridisierung zu überwinden. *Ch'ixi* umfasse die Koexistenz kultureller Unterschiede, die nicht miteinander verschmelzen, sondern im Widerspruch stehen oder sich ergänzen. *Ch'ixi* stehe im Gegensatz zu den Ideen des Synkretismus, der Hybridität und der Dialektik der Synthese, die immer auf der Suche nach der Überwindung der Widersprüche durch ein drittes, in sich harmonisches und vollständiges Element sind. Wie viele Begriffe der Aymara Sprache folge *Ch'ixi* einer Logik, in der etwas gleichzeitig ist und nicht ist.

Der Begriff *Ch'ixi* entspricht zwar einer Farbe: Grau. *Ch'ixi* ist jedoch nicht einfach die Farbe Grau – sie sieht nur aus der Entfernung grau aus. In Nahansicht besteht die Farbe *Ch'ixi* aus der Nebeneinanderstellung von schwarzen und weißen Punkten, so dass die dritte Farbe Grau aus dem Widerspruch der gegensätzlichen Gegenüberstellung entsteht und daraus ihre Kraft entwickelt. Für die Wahrnehmung vereinen sich die schwarzen und weißen Punkte, sie bleiben jedoch getrennt und unverändert. Die Annahme, kontaminiert und grau zu sein, erlaube es uns, das Stereotyp des ‚Mestizaje‘ auf den Kopf zu stellen und zu verstehen, dass Identitäten, die aus Gegensätzen bestehen, das Potenzial haben, uns nicht mehr als (zeitliche und räumliche) Homogenitäten zu definieren. Außerdem könnten wir auch begreifen, dass Identität nicht als Zwangsjacke zu sehen sei. *Ch'ixi*-Subjekte (nicht nur menschliche) sind mächtig, weil sie unbestimmt sind, weil sie weder schwarz noch weiß sind – sie sind beides. Mit der Metapher der Farbe *Ch'ixi* stellt sich Silvia Rivera eine *Ch'ixi*-Epistemologie auf der Grundlage eines ethischen Kompasses und der Gleichheit kognitiver Kräf-

te (womit nicht Homogenität, sondern Gleichstellung gemeint ist) vor, die sich in einer Vielfalt von Sprachen und Erkenntnistheorien ausdrücken lasse. Es geht nach Rivera um eine Epistemologie planetarischer Natur, die uns für unsere gemeinsamen Aufgaben als menschliche Spezies befähigt, zugleich jedoch uns noch mehr in unseren lokalen Gemeinschaften und Territorien verwurzelt. *Ch'ixi* ist ein Prozess des Werdens, der uns von der Schizophrenie zwischen Modernität und Tradition befreit, ohne den Anspruch einer Fusion oder Hybridisierung, denn diese bevorzugen letzten Endes immer eine Seite, und zwar die des Weiß-Seins (Rivera Cusicanqui 2018b, 79-81, 153).

Abya Yala-Tag

„Ich teile die Einladung, sich in einer Beziehung zu treffen, die auf einer inklusiven Sprache basiert. Dies ermöglicht, ein Projekt der Menschheit zu stärken, das mit der Gruppe der existierenden Wesen harmoniert, wobei der Mensch nicht das Zentrum ist, sondern Teil eines Ökosystems des Lebens.“ – Diego Niño, Eintrag vom 9.10.2019 im Logbuch des Projekts RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE

Am 10. Oktober 2021 gab das Kulturministerium Kolumbiens, damals unter der Leitung der Kulturministerin Carmen Inés Vásquez Camacho, die Umbenennung des Feiertages vom 12. Oktober in „Tag der Ethnischen und Kulturellen Diversität der Kolumbianischen Nation“ bekannt. Am 12. Oktober 2022 reichte die Kulturministerin Patricia Elia Ariza Flórez einen entsprechenden Gesetzentwurf beim Präsidenten des Senats ein. Nach Debatten im Repräsentantenhaus und im Senat wurde am 12. Dezember 2023 der Gesetzentwurf 220 genehmigt und der Namen „Tag der ethnischen und kulturellen Vielfalt der kolumbianischen Nation“ für die Gedenkfeier am 12. Oktober in Kolumbien angenommen. Eine neue Bezeichnung, die nicht nur die angesprochenen Aporien entspricht, aus Euphemismen besteht und auf die heuchlerische Vorstellung eines einheitlichen Nationalstaates zurückgreift, sondern auch gern ignoriert wird: Zum Beispiel sprach wenige Tage später die meistgelesene Zeitung des Landes, als sie über das Verkehrschaos berichtete, das an dem durch den Feiertag verlängerten Wochenende herrschte, weiterhin vom „Tag der ‚Rasse‘“ – als wäre nichts passiert (El Tiempo 2021, 1).

Ich reagierte mit einem offenen Brief an die Kulturministerin, in dem ich zusammengefasst die Verschriftlichung meiner künstlerischen Forschung anging, mit folgender und gewichtiger Erkenntnis: In der Datenbank, die ich im Rahmen des Kunstprojekts RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE online gestellt habe, um neue Namensvorschläge für den Feiertag vom 12. Oktober zu sam-

meln und die Umbenennung in Gang zu setzen, erhielt bisher¹⁶¹ der Vorschlag „Abya Yala-Tag“¹⁶² die meisten *likes* (74). Abya Yala ist der Name, mit dem das Kuna-Volk in Panamá und Kolumbien schon vor der Ankunft von Christoph Kolumbus ihre Umgebung nannte. Während meiner Recherchen fand ich verschiedene Bedeutungen dafür – nicht immer ähnlich oder miteinander verwandt. Einige Quellen geben an, dass Abya Yala „Kontinent des Lebens“ oder „Land in voller Reife“ bedeutet. Seit 1975 schlägt der bolivianische Aymara Aktivist Constantino Lima Chávez vor, dass alle einheimischen Völker den Namen Abya Yala für den Kontinent anstatt den Namen eines Kriminellen (damit ist Amerigo Vespucci gemeint) benutzen sollten.

Lima Chávez berichtet, 1975 in Kanada den Ersten Weltkongress der indigenen Völker besucht zu haben. Auf der Rückkehr besuchte er mehrere indigene Völker in unterschiedlichen Ländern, u.a. die Kuna auf der Insel Ustupu in Panama. Dort erzählten ihm die Saylas (Autorität in dieser Volksgruppe) von ihrer Unzufriedenheit, dass jede*r den Namen „Amerika“ benutze. Sie hätten in ihrer Sprache einen anderen Namen: Abya Yala, welcher „Land in ständiger Jugend“ bedeutet. Lima Chávez wurde von den Saylas gebeten, diesen Namen im ganzen Kontinent bekannt zu machen (Plataforma Luchadores Sociales Bolivia 2013, o. S. und García und Lucero 2014, 429). Der Name Abya Yala hat sich durch seinen Auftrag tatsächlich unter den indigenen Völkern und in weiteren sozialen Kreisen des ganzen Kontinents, insbesondere in Südamerika, stark verbreitet. Die Soziologin Silvia Rivera Cusicanqui benutzt beispielsweise in ihren Schriften die Wörter Amerika und Abya Yala abwechselnd.

Der Vorschlag „Abya Yala-Tag“ hat nicht nur auf der Datenbank meines Kunstprojekts bisher die meiste Zustimmung erlangt, auch die Mehrdeutigkeit des Begriffs mit den verschiedenen, immer sehr poetischen Bedeutungen, die in sich beinhaltete Bilingualität¹⁶³ und die Möglichkeit, die es eröffnet, unseren Blick zu dekolonisieren – um die Formulierung von Rivera Cusicanqui zu übernehmen, für sie fängt Dekolonisierung „zu Hause“, in der Praxis an –, zeugen von einer neuen Diskursebene. Mit der Umbenennung des 12. Oktobers in „Abya Yala-Tag“ erschaffen wir einen *Ch'ixi*-Raum, der auf Synthese verzichtet und den Widerspruch bewohnt – „einen Raum, den all diejenigen bewohnen, die

161 Gemeint ist hier das Datum des offenen Briefs, der 13. Oktober 2021. Die Anzahl der *likes* für diesen Vorschlag ist danach weiter gestiegen, bis zum 12. Oktober 2024, fünf Jahre nach dem Auftakt der Initiative, auf 86 *likes*.

162 Día Aby Yala im Original.

163 Día, Spanisch. Abya Yala, Kuna-Sprache.

denken, dass die ‚Indio‘-Welt¹⁶⁴ nicht außerhalb, sondern innerhalb uns selbst ist und uns bewohnt.“¹⁶⁵ (Rivera Cusicanqui 2018a, 121).

Silvia Rivera Cusicanqui erwähnt in *Eine Ch'ixi-Welt ist möglich*¹⁶⁶, dass der Aymara Begriff *Ch'ixi* nicht nur eine Farbe als Nebeneinanderstellung verschiedener antagonistischer Punkte meint. Den Begriff hat sie vom Aymara Bildhauer Víctor Zapana¹⁶⁷ gelernt. *Ch'ixi* sei eine gesprenkelte graue Farbe, so Rivera, welche als Gewebe oder Körperzeichen einige Wesen (z.B. Schlangen) kennzeichnet, in denen sich die Kraft manifestiert, Grenzen zu überschreiten und gegensätzliche Pole in nachhallender Weise zu verkörpern. Auch einige Gesteine mit farbigen, in winzigen Flecken verwobenen Texturen seien *ch'ixi*, wie Andesit und Granit. Víctor Zapana erklärte Silvia Rivera, dass Tiere, die aus solchen Gesteinen entstehen¹⁶⁸, mächtig seien, weil sie *ch'ixi* seien: unbestimmt, weder weiß noch schwarz, beides zugleich. Eine Schlange sei beispielsweise weiblich und männlich, gehöre weder in den Himmel noch zur Erde – sie bewohne beide Räume. Es waren gerade Zapanas Aussagen zu *Ch'ixi*, die Silvia Rivera dazu brachten, sich zu fragen, warum wir aus jedem Widerspruch einen lähmenden Disjunktiv machen müssen und ob wir nicht in der Lage seien, eine *Ch'ixi*-Epistemologie planetarischen Charakters zu weben, die uns in unseren gemeinsamen Aufgaben als menschliche Spezies befähigt, uns aber gleichzeitig noch mehr in unseren lokalen Gemeinschaften und Territorien verwurzelt (Rivera Cusicanqui 2018a, 79–81).

Für mich stellt sich die Frage, ob der Vorschlag „Abya Yala-Tag“ in der Datenbank meines Kunstprojekts zur Umbenennung des 12. Oktobers deswegen am meisten Zuspruch hat, weil er eine *Ch'ixi*-Epistemologie darstellt. Abya Yala entspricht weder Interkulturalität/Diversität noch Hybridität oder ‚Mestizaje‘: der Fokus liegt schlicht und einfach nicht auf dem Menschlichen, sondern auf einer geographischen Lage, auf einem Gebiet und damit auf allem in diesem Gebiet – nicht nur auf der menschlichen Natur. Der Mensch verschwindet aus dem Zentrum. Und diese Verrückung steht in Korrespondenz zu einer globalen gesellschaftlichen Veränderung. Der Name „Abya Yala-Tag“ stellt einen tiefgrei-

164 Die Hervorhebung ist von mir.

165 Der Originaltext lautet: „[...] que es un espacio *ch'ixi* en el que habitamos quienes pensamos que el mundo 'indio' no esá afuera sino adentro de nosotros; nos habita.“

166 Der Originaltitel des Buches lautet ‚Un mundo Ch'ixi es posible‘.

167 Víctor Zapana Serna (1926 in Copacabana am Titicacasee -1997 in La Paz). Er studierte und lehrte an der Nationalen Akademie der bildenden Künste Hernando Siles in La Paz, die er später auch leitete. Seine ersten Plastiken entstanden Anfang der 1950er Jahre. Eine seiner bekanntesten Arbeiten ist das Denkmal an Ekeko, auch Equeco oder Iqiqu, der andine Gott des Überflusses, der Fruchtbarkeit und des Glücks, der in Bolivien einen besonderen Kult erhält (Abya Yala Televisión, 2017, o. S.).

168 Zapana hat als Bildhauer selbst zahlreiche Tiere aus Gestein entstehen lassen.

fenderen Paradigmenwechsel dar als der von Assimilation zu Multikulturalismus – es geht um das Ende des Anthropozäns, das zumindest als Appell immer lauter wird und immer mehr Manifestationen erlangt.

Am 13. Oktober 2020 wurde in der Datenbank des Kunstprojekts zur Umbenennung des „Tages der ‚Rasse‘“ der Vorschlag eingetragen: „Wir sollten nichts



Begegnung mit Diego Iván Niño Ramírez, Politikwissenschaftler, Koordinator der Gruppe zur Förderung der Rechte in der Direktion für indigene Angelegenheiten, ROM und Minderheiten des Kolumbianischen Innenministeriums (09.10.2019).

feiern¹⁶⁹ – ein Vorschlag, der seit Jahrzehnten von indigenen Völkern mit dem Motto „Nichts zu feiern“¹⁷⁰ proklamiert wird und meiner Ansicht nach zeigt, dass es sinnvoller erscheint, den Feiertag einschließlich des aus heutiger Perspektive untragbaren Begriffs ‚Rasse‘ abzuschaffen, als ihn durch etwas anderes zu ersetzen, vor allem deswegen, weil die Frage nach dem, was zelebriert wird, im Mittelpunkt steht und aus den unterschiedlichen Perspektiven keinen Konsens zulässt. Wie die Umbenennungen in anderen lateinamerikanischen Ländern zeigen, kann jeder neue Vorschlag aus einem evtl. noch nicht berücksichtigten Blickwinkel erneut Ziel von Kritik werden und in der Kontroverse bestätigen, dass wir aus dekolonialen Aporien kaum oder nur schwer herauskommen.

Zur bereits erwähnten Gesprächsrunde, die ich im Oktober 2019 als Projektaufakt im Rahmen des Bildungsprogramms vom 45. Nationalen Kunstsalon in Bogotá organisierte, lud ich u.a. Diego Iván Niño Ramírez¹⁷¹ ein, Koordinator der Rechtförderung in der Direktion für Angelegenheiten der Indigenen, Roma und weiterer Minderheiten des kolumbianischen Innenministeriums. In

169 Auf Spanisch im Original: „no deberíamos celebrar nada.“

170 Auf Spanisch „Nada que celebrar“, oft als Hashtag in verschiedenen Kanälen zu finden.

171 Diego Iván Niño Ramírez ist Politikwissenschaftler, siehe Abbildung.

seinem Beitrag sprach Niño von der Dringlichkeit einer Resignifikation des Feiertags vom 12. Oktober. Der Name „Tag der ‚Rasse‘“ entspreche, so Niño, wie viele weitere Begriffe und Ereignisse der Zeit (wir erinnern uns daran, dass der Name 1913 vorgeschlagen wurde und bis 1928 in vielen Ländern aufgenommen wurde) soziobiologischen Ideologien aus dem 19. Jahrhundert wie Darwins Evolutionstheorie und Malthus' Bevölkerungstheorie, die das Verschwinden gesellschaftlicher Gruppen aus verschiedenen Gründen heraufbeschworen und dann Anfang des 20. Jahrhunderts als Grundlage zu schädlichen gesellschaftlichen Veränderungen führten, zugespitzt beispielsweise in den Schrecken des Holocausts. Totalitäres Gedankengut bediene eine dichotomische Ansicht der Geschichte und der Welt. Unsere Aufgabe bestehe darin, die inklusiven und transformativen Ausblicke zu berücksichtigen, die uns die zeitgenössische Wissenschaft biete. Aus seiner Perspektive sei die zentrale Frage heute: Wie begegnen wir Anderen, die die gleichen Rechte haben wie wir? Und mit ‚Anderen‘, erklärt Niño, seien nicht nur Menschen gemeint. Er stellt die Frage, ob wir Menschen wirklich die Achse der Gesellschaft seien oder ob wir nicht einen Dialog mit anderen Rechtssubjekten führen sollten, die den besonderen Schutz genießen, zum Beispiel dem Atrato-Fluss. Mit anderen Worten: Es stellt sich die Frage, ob wir Menschen im Mittelpunkt des Gedenkens an jenem Feiertag bleiben wollen oder ob wir uns als gleichberechtigt mit anderen – nicht menschlichen – juristisch anerkannten Wesen und der Natur akzeptieren. Niño schloss seinen Redebeitrag mit Hinblick auf das konkrete Kunstprojekt wie folgt ab:

„Die Kunst erlaubt uns, dichotome Lesarten zu transzendieren und ‚uns‘ selbst zu finden, so dass wir eine zweite Chance auf der Erde bekommen. Dabei schließt ‚uns‘ nicht nur die Menschheit ein – mit ‚uns‘ sind auch andere Subjekte inbegriffen, die Rechte haben.“

Eine zukunftsfähige Umbenennung

„Sich zu erinnern, zu kom-memorieren, bedeutet, etwas aktiv zurückzuholen, wiederzubeleben, wiederaufzunehmen, zurückzugewinnen.“ (Haraway 2018, 39)

Eine Beschreibung des Anthropozäns, begleitet von der visionären Vorstellung dessen, was danach kommen könnte, finden wir in Donna Haraways Buch von 2018 *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Dort erinnert Haraway daran, dass der Begriff Anthropozän anscheinend von Eugene F. Stoermer in den 1980er Jahren geprägt wurde. Stoermer (1934-2012) war Professor für Biologie an der School of Natural Resources and Environment der University of Michigan und führte den Begriff ein, „um auf die vielfältigen Beweise für die transformativen Effekte menschlicher Aktivitäten auf der Erde aufmerksam zu machen.“ (Haraway 2018, 67). Eine weitere Verbreitung dieser Bezeichnung fand aber erst

im Jahr 2000 statt, als Stoermer zusammen mit dem niederländischen Nobelpreisträger Paul Crutzen den Aufsatz *The 'Anthropocene'* im Newsletter Global Change Nr. 41 des International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP) veröffentlichte. 2008 formierte sich dann die Anthropocene Working Group, die 2016 der Geological Society in Kapstadt ihren Bericht über die Eignung des Namens ‚Anthropocene‘ für die neue geologische Epoche präsentierte: Wir Menschen würden die Erde so tiefgreifend und langfristig verändern, dass dies tatsächlich eine neue geologische Epoche darstelle. Haraway erinnert ebenso an den klaren und deutlichen Appel zur Revolte gegen die dominante kapitalistische Kultur des Ingenieurs für komplexe Systeme Brad Werner während einer Versammlung der American Geophysical Union im Jahr 2012. In seiner Rede sagte Werner, dass Revolte die einzige Möglichkeit darstelle, die Auswirkungen menschlicher (kapitalistischer) Handlungen auf die biologischen, geologischen und atmosphärischen Prozesse auf der Erde entgegenzutreten, durch die das Erde-Mensch-System gefährlich instabil geworden ist. Für Donna Haraway bleibt nun die Frage zu beantworten, wie diese Revolte vonstatten geht – wie wir erfolgsversprechend revoltieren sollen. Und ihre erste Antwort darauf spielt auf das Schuldbewusstsein als ein zentrales Problem in Adolf Eichmanns Prozess (nach Hannah Arendts Beschreibung) an: „Wir müssen denken. Wirklich denken, nicht wie Eichmann, der Gedankenlose.“ (Haraway 2018, 67-70, 249).

Adolf Eichmanns alltägliche Gedankenlosigkeit machte ihn zum Mittäter eines der größten Verbrechen der Geschichte. Er nahm aktiv am Genozid teil, weil er sich keine Gedanken um die Menschen machte. Aus der Perspektive des Gedankenlosen, bemüht um die Pflicht und das Funktionieren innerhalb des vorhandenen (menschenverachtenden!) Systems, hätte jeder andere Deutsche in seiner Situation genauso gehandelt. Er sei den geltenden Gesetzen seines Landes treu gewesen – Gesetze, die, wie Hannah Arendt betont, Verbrechen gegen die Menschlichkeit legalisierten (und banalisierten!) und menschliche Handlungen als illegal erklärten. Der Mangel an Schuldbewusstsein unserer Zeit ist, parallel zu Eichmanns fehlendem Schuldbewusstsein, ein im Alltag versunkenes gedankenloses ‚Weiter so‘. Unsere anstehende Revolte sollte eine Revolte dagegen sein, dass der Mensch, im Zentrum des Diskurses, Anfang und Ende jeder Epistemologie bildet (Arendt 2011, 383, 401, 404).

Wie können wir angesichts dieses weiterreichenden Paradigmenwechsel den „Tag der ‚Rasse‘“ sinnvoll und zukunftsfähig umbenennen? Wie können wir an ein Ereignis erinnern, das heute nicht so wie vor hundert oder zweihundert Jahren erzählt werden kann? In der Auseinandersetzung mit der Frage, was eine tragfähige, praktikable Lösung für die Umbenennung des „Tages der ‚Rasse‘“ sein kann, die uns aus der Ausweglosigkeit von Euphemismen und Widersprüchen befreit, zeichnet sich die Durchdringung der Notwendigkeit eines Endes des Anthropozäns in sämtliche Sphären unserer Wirklichkeit ab.

Donna Haraways zukunftsfähiges Motto lautet: „Make kin, not babys.“ Ihre Vision für eine Ära nach dem Anthropozän: Chthuluzän, eine Ära, die sich aus artenübergreifenden Praktiken des verantwortlichen Miteinander-Werdens zusammensetzt und in der menschliche Wesen nicht die einzig entscheidenden Akteur*innen sind. Der Namensvorschlag „Abya Yala-Tag“ steht im Zusammenhang dieses ganz anderen Denkens und eröffnet neue Felder. Die Verrückung des Menschen aus dem Zentrum und der bewusste Blick auf das Geographische, die im Namen implizit benannt werden, ermöglichen uns, aus den fesselnden Gepflogenheiten von Biatopien und der damit verbundenen alltäglichen Gedankenlosigkeit auszubrechen. Mutter Erde anstatt ‚Mutterland‘! Vielleicht können wir auf diese Art und Weise in der Lage sein, die sinnlose Erfindung der ‚Rassen‘ zu überwinden und neue Utopien zu träumen – zu begehren.

„Das Kennenlernen solcher Projekte und Engagements bestärkt die Hoffnung, dass eine bessere Gesellschaft möglich ist. Wir arbeiten täglich daran, eine inklusive, respektvolle und solidarische Welt weiter aufzubauen, in der Unterschiede eine Lern- und Wachstumschance als Gesellschaft darstellen. Vielen Dank für diese Bewusstseinsinitiative, die weiter wachsen wird.“ – Andrea González Pacheco, Nuestro Flow, Eintrag vom 1.10.2019

„Wichtige Initiative zur Bekämpfung von Diskriminierung und Rassismus aus der Sprache heraus und wie wir uns in der Multikulturalität verstehen.“ – Jaime Escruceria, Kolumbianisches Büro des Ombudsmanns, Eintrag vom 1.10.2019

„Es ist an der Zeit, die Geschichte der einheimischen Völker Kolumbiens nach der negativen Begegnung vom 12. Oktober neu zu schreiben, die für uns der Beginn des Völkermords an den Ureinwohnern in Kolumbien ist und bleibt. #NichtsZumFeiern“ – Silsa Matilde Arias Martínez, ONIC (Indigene Organisation Kolumbiens, Eintrag vom 2.10.2019

„Für die indigenen Völker Kolumbiens und Abya Yalas gab es auf dem Kontinent keine Eroberung; Es gab den größten Völkermord an der Menschheit. Für uns ist es wichtig, dem Namen, der dem 12. Oktober gegeben wurde, als symbolische Wiedergutmachung mit einer neuen Bedeutung umzubenennen und ihn als ‚Tag des indigenen Widerstands‘ zu bezeichnen. Ich unterstütze und schliesse mich der Initiative als Botschafter an, um dies in den möglichen Räumen und Szenarien zu ändern.“ – Oscar Montero, Menschenrechtsaktivist des Kankuamo-Volkes und Mitglied der ONIC, Eintrag vom 3.10.2019

„Ich stelle mir eine Gesellschaft vor, in der es keine festgelegten Feiertage gibt, Feiertage ohne Namen oder hegemoniale Belastung. Bis dahin müssen wir sie umbenennen, nachher sie auslassen, um den Respekt und das Zusammenleben in Gleichheit zu feiern. Ich schreibe das am Tag der deutschen Einheit.“ – Wenzel Bilger, Goethe Institut Bogotá, Eintrag vom 3.10.2019

„Unser Amerika ist voller Diskriminierung. Das Kolonialsystem, in dem wir mehrere Jahrhunderte lebten und irgendwie immer noch leben, basierte im Wesentlichen auf der Hautfarbe. Das hat viel Leid verursacht. Es sollte keinen Tag der Rasse geben – es müsste einen Tag für uns alle geben, die denselben Boden und dieselben Träume teilen.“ – Arturo Sanabria, Kanzlei Sanabria Gómez, Eintrag vom 4.10.2019

„Ich finde die Initiative sehr interessant, weil sie es uns ermöglicht, über das Verhältnis zwischen Diskurs und Praxis nachzudenken. Ich setze mich dafür ein, zur Zusammenarbeit mit den Gemeinden beizutragen, damit das Projekt von Basisorganisationen

und auch mit Blick auf soziale Medien unterstützt wird.“ – Mariana Camacho Muñoz, Dejusticia, Eintrag vom 4.10.2019

„Die Resignifikation und Dekolonialisierung des 12. Oktober bedeutet, die Würde der indigenen Völker wiederherzustellen und der mehr als 500 Jahren Widerstand gegen Völkermord, kulturelle, epistemische und spirituelle Gewalt in Lateinamerika (Abya Yala) zu gedenken.“ – Diana Quigua, Dejusticia, Eintrag vom 4.10.2019

„Die Art und Weise, wie ich zusammenarbeiten möchte, ist die Verbreitung der Kampagne in den Basis-Communities. Ich denke, es ist sehr wichtig, eine Bildungskomponente für Menschen hinzuzufügen, die glauben, dass es keinen Rassismus mehr gibt.“ – David Murillo Mosquera, Dejusticia, Eintrag vom 5.10.2019

„Die alten Großeltern sagten mir, als ich ein Kind war, dass als Gott in dieser Welt wandelte, ihm die Haare ausfielen und aus den Haaren Yajé wuchs. Deshalb hat Yajé so viel Weisheit.“ Projekt ‚echando Lápiz‘ ‚Wir leben, damit die Vorgänge nicht vergessen werden, damit die Pflänzchen bekannt werden. Damit die Erinnerung der Alten nicht verloren geht.‘ (Taita Francisco Piaguaje, SIONA-Refugium, Putumayo-Fluss)“ – Manuel Santana, Künstler und Professor, Universität Jorge Tadeo Lozano, Eintrag vom 9.10.2019

„Ich möchte, dass wir Kolumbianer aufhören, uns für unsere Herkunft zu schämen. Der Autorassismus ist spürbar in der kolumbianischen Gesellschaft und wirkt sich negativ auf die gesamte Bevölkerung aus.“ – Jorge Andrés Castellanos Osorio, Kunststudent, Universität Jorge Tadeo Lozano, Eintrag vom 9.10.2019

„Ich teile die Einladung, sich in einer Beziehung zu treffen, die auf einer inklusiven Sprache basiert. Dies ermöglicht, ein Projekt der Menschheit zu stärken, das mit der Gruppe der existierenden Wesen harmoniert, wobei der Mensch nicht das Zentrum ist, sondern Teil eines Ökosystems des Lebens.“ – Diego Niño, Koordinator der Rechtförderung in der Direktion für Angelegenheiten der Indigenen, Roma und weiterer Minderheiten des kolumbianischen Innenministeriums, Eintrag vom 9.10.2019

„Es ist eine relevante Initiative; Kolumbien, immer konservativer als seine Nachbarn, ist dran, die Debatte zu diesem Thema zu eröffnen. Die Debatte zu eröffnen ist eine wiedergutmachende Geste. Ich werde mich mit einem Vortrag beteiligen.“ – María Juliana Flórez Flórez, Instituto Pensar, Javeriana Universität, Eintrag vom 10.10.2019

„Einen Blick auf noch nicht durchgeführte Debatten zu werfen und Gespräche auszulösen, die wir in Kolumbien noch nicht geführt haben, ist die Herausforderung von Change.org im Land. Aus diesem Grund möchte ich die Bürgerschaft durch dieses technologische Instrument mobilisieren und mich weiterhin für eine so notwendige Debatte

einsetzen, die einen grundlegenden Beitrag zur baldigen Beendigung des Rassismus in unserem Land bedeuten wird: die Beseitigung des Tages der ‚Rasse‘.“ – Jonatan Andrés Rodríguez, change.org, Eintrag vom 11.10.2019

„Eine solche Kampagne scheint mir sehr wichtig zu sein, und ich denke, sie ist ein großer Schritt, um den Völkermord an der indigenen und afro-amerikanischen Bevölkerung anzuerkennen, der auf dem amerikanischen Kontinent während der Eroberung stattgefunden hat. Es gibt nichts zu feiern, aber es wäre großartig, wenn wir zumindest an diesem Tag mehr Bewusstsein für das schaffen könnten, was nie ein Treffen zweier Welten war, sondern die Zerstörung der einen durch die Hand der anderen.“ – Beverly Goldberg, opendemocracy.net, Eintrag vom 11.10.2019

„Es ist eine Initiative, die wirklich Räume für Dialog und Diskussion schafft, was für das Hervorrufen inklusiver Gesellschaften entscheidend ist. Erst reden, dann handeln.“ – María Paula León, Politikwissenschaftlerin, Eintrag vom 12.10.2019

„Heute feiern wir den Tag einer Begegnung. Die Spanier sind wahrscheinlich krank und dehydriert angekommen. Vielleicht waren die Einheimischen an diesem Tag gastfreundlich. Deshalb schlage ich vor, dass der neue Name für die Feier am 12. Oktober mit einer Ethik zu tun hat, die Werte berücksichtigt, die mit der Sorge um den Anderen und der Linderung des menschlichen Leidens zu tun haben. Am 12. Oktober 1492 nahmen die Ureinwohner von San Salvador die Spanier auf.“ – Iván Lombana, Philosoph, Eintrag vom 12.10.2019

„Eine schöne Initiative zum Nachdenken und zum Teilen mit all jenen Freunden, Bekannten und Familienmitgliedern, die davon überzeugt sind, dass ein anderes Land möglich ist. Und dass heute kein Tag zum Feiern ist, sondern zum Gedenken an all jene, die gegangen sind, um zu verteidigen, dass ein Land allen gehört. Danke María für diese Initiative.“ – Mónica Gutiérrez, GIZ, Eintrag vom 15.10.2019

„Die Erinnerung besteht aus Fragmenten des Lebens, von denen viele in unserem Körper und in unserer Art, die Welt zu benennen und zu verstehen, verborgen sind. Um die Kräfte des Lebens zu transformieren, muss man die Körper schütteln und der Sprache neue Möglichkeiten eröffnen. Deshalb unterstütze ich diese Initiative von ganzem Herzen.“ – Oscar Moreno Escárrega, Künstler und Professor, Universität Jorge Tadeo Lozano, Eintrag vom 15.10.2019

„[...] Die Umbenennung ist wichtig, um darauf hinzuweisen, dass das koloniale Denken in der Gegenwart bestehen bleibt. Diese aktuelle Bezeichnung, die wir ohne zu hinterfragen weiterhin wiederholen und die auf Zivilisierte/Zivilisierende mit all ihrer disqualifizierenden und immer subalternisierenden Last anspielt, muss transformiert

werden. Diese Aktion wird uns an den täglichen, intimen und öffentlichen Kampferinnern, unsere Vorstellungskraft zu dekolonisieren. [...]“ – Margarita Ariza, Künstlerin, Dekanin der Fakultät für visuelle und angewandte Kunst des Instituto Departamental de Bellas Artes in Cali, Eintrag vom 22.10.2019



RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE

[Lasst uns den 12. Oktober umbenennen]

Medienübergreifendes Kunstprojekt, seit 2019

Webseite und Datenbank: renombremosel12deoctubre.org

Petition change.org/12deOctubre

Video, 27 min

Bilder Seite 279: Videostills

Bild oben:

Gesprächsrunde

Auftaktveranstaltung RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE

45. Salón Nacional de Artistas de Colombia

LIA Laboratorio Interdisciplinario para las Artes

Video still, Oktober 2019



Das Wort ‚Rasse‘ ist die Hauptachse des Rassismus.



Die ‚Rassen‘ verfestigen eine sehr verinnerlichte Form der sozialen Spaltung,



Wir werden nicht nur mit Kugeln getötet, sondern auch mit Worten, und das Wort ist den indigenen Völkern in Kolumbien und in der Welt





MYDNA TEST

2021

ÜBER DIE EIGENE SITUIERUNG

– AUSBLICK

„Jede ‚Theorie-Praxis‘ und ‚Praxis-Theorie‘ muss [...] an Ort und Stelle eigens erst entwickelt werden. Es gibt sie nur einzig und einmalig. [...] Sie [Forschung im Ästhetischen] bleibt partikular: Situiert und terminiert, orientiert sie sich am ‚Fall‘, an den konkreten Objekten, mit denen sie zu tun hat, an den Kontexten, in denen sie eingreift.“
– Manifest der künstlerischen Forschung. Eine Verteidigung gegen ihre Verfechter (Mersch u. a. 2020, 35)

Im ersten Kapitel habe ich die verschiedenen Methoden meiner künstlerischen Forschung einer Guerillastrategie gleichgesetzt, die viele kleine guerilla-artige Attacken auf diskriminierende, fest verankerte Strukturen versucht, die einen asymmetrisch großen Gegner darstellen. Die Verhältnisse sind mehr als asymmetrisch. Mit kleinen Angriffen versuche ich einen mächtigen Riesengegner, der sich bereits über Jahrhunderte weltweit ausbreitete, zu dekonstruieren bzw. zumindest sichtbar zu machen und somit zu einem Prozess der Bewusstwerdung beizutragen. Auch hier gilt das von Rittel und Webber Gesagte zu „wicked problems“: Jeder Versuch zählt! Für Rittel und Webber ist jede Lösung für ein „wicked problem“ eine „One-Shot-Operation“, da es keine Möglichkeit gebe, durch Trial-and-Error zu lernen. In einer Guerillastrategie zählt ebenfalls jeder Versuch, Wiederholungen sind m. E. dagegen möglich und können durch ihren überraschenden Charakter in den verschiedenen Kontexten, in denen sie auftreten, unterschiedliche Wirkungen erzielen.

Im Kapitel RE-ENACTING OFFENCES stellte ich die Auseinandersetzung mit Diskriminierung und insbesondere Rassismus im Rahmen des gleichnamigen Kunstprojektes vor, das in verschiedenen Orten umgesetzt wurde und als *on going project* auch weiter stattfinden kann. Während der ersten Realisierung in Recife, Brasilien, zeigte es sich schnell, dass, auch wenn ich den Fokus konkret auf Rassismus legte und dies in der Ankündigung des Projektes deutlich vermittelt wurde, andere Diskriminierungsgründe unvermeid-

lich Teil der Diskussion wurden und Intersektionalität¹ in der Auseinandersetzung mit Diskriminierungserfahrungen nicht nur eine gewichtige Rolle spielt, sondern auch als eine grundlegende Perspektive mitgedacht werden soll. Die Teilnehmer*innen-Akquise für das Projekt in Recife wurde von der Institution, die mich dorthin einlud, übernommen: dem Centro Cultural Brasil – Alemanha (CCBA)², dessen Leiter Christoph Ostendorf sich persönlich um ein gutes Gelingen bemühte. Als ich in Recife ankam, standen die Teilnehmer*innen des Kunstprojektes fest. Ihre aktive und kreative Beteiligung bestimmte den Verlauf und die Ergebnisse im entscheidenden Maß. So haben beispielsweise mehrere Darsteller*innen Diskriminierungserfahrungen Anderer übernommen und von sich aus erneut erzählt, als wären sie eigene Erlebnisse. Der Vorschlag der Aneignungen und der dadurch entstandenen Wiederholungen, die einander ähnelnd, aber doch nicht ganz gleich sind, kam von den teilnehmenden Darsteller*innen. Im Nachhinein erfuhr ich, dass einige von ihnen in der Tat ähnliche Erfahrungen durchgemacht hatten und sich deswegen mit Diskriminierungserfahrungen Anderer identifizierten. Es blieb aber offen, ob dies immer der Fall war.

Mit der Unterstützung der Kunstkommission der Landeshauptstadt Dresden und in Zusammenarbeit mit dem Kunsthaus Dresden wurde 2017 und 2018 RE-ENACTING OFFENCES in Dresden fortgesetzt. Dort war es mir wichtig, durch das Kunstprojekt nicht nur Menschen mit Rassismuserfahrungen zu erreichen, sondern Sensibilisierungsarbeit für Diskriminierung gerade in weiteren gesellschaftlichen Kreisen zu leisten. Auch vor diesem Hintergrund traf ich die Entscheidung, das entstandene Video im niedrigschwelligen (und *halb*öffentlichen) Raum eines Einkaufszentrums und nicht in für Kunst vorgesehenen Ausstellungsräumen – wie in Brasilien – auszustellen. Durch die Kooperation mit »ZU HAUSE in Prohlis« – ein Projekt des Societaets theaters Dresden gemeinsam mit dem Quartiersmanagement Prohlis, bekam ich glücklicher- und dankenswerterweise den Beistand einer Assistentin, die mit der Teilnehmer*innen-Akquise beauftragt wurde. Doch nach ihren zahlreichen und intensiven Bemühungen stand lediglich die Beteiligung eines einzelnen Teilnehmers fest. Es zeigte sich, dass ich selbst, als Künstlerin und Initiatorin des Projektes, die

1 Mit Intersektionalität ist – wie Eva Fleischer in *Der Anti-Bias-Ansatz als Methode politischer Erwachsenenbildung* erinnert – die Bestimmung der individuellen gesellschaftlichen Positionierung durch die Kreuzung oder Überschneidung (im Englischen *intersection*) mehrerer Differenzen gemeint. Diese Überschneidung kann eine eindeutige Festschreibung von Personen als diskriminiert oder privilegiert erschweren oder sogar verunmöglichen (Fleischer 2016, 07–4 und 07–5).

2 Das Centro Cultural Brasil – Alemanha (CCBA) kooperierte in diesem Zusammenhang mit den Organisator*innen des Ausstellungsvorhabens „Marimondo e Orquídea/Wespe und Orchidee“, welches 2016 im Museu Casa das Onze Janelas, Belém, und im Museu de Arte Contemporânea Do Ceará im Dragão do Mar, Fortaleza, Brasilien, gezeigt wurde. Das Ausstellungsvorhaben wurde von Martin Juef kuratiert.

Kontaktaufnahme mit einer persönlichen Vorstellung übernehmen sollte. Da ich das Projekt in diesem Kontext für weitere gesellschaftliche Kreise geöffnet hatte, bemühte ich mich, verschiedene Menschengruppen anzusprechen und nach dem Prinzip der thematischen Übung der Anti-Bias-Werkstatt, die Ausgangspunkt des Kunstprojektes ist, ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass wir alle diskriminiert worden sind oder diskriminiert werden und ebenso auch diskriminiert haben oder diskriminieren. Mit diesem Hinweis war es mir möglich, verschiedene Gruppen für Workshops in den drei ausgewählten Stadtteilen Prohlis, Löbtau und in der Altstadt zusammenzustellen. Aber mit dieser Öffnung trat ein Phänomen in Augenschein, das weit über Intersektionalität hinausging und die Schwierigkeiten eines gleichzeitigen Umgangs mit verschiedenen Formen von Diskriminierung sichtbar machte.

Eva Fleischer, Politikwissenschaftlerin und Professorin in Innsbruck, erklärt, dass im Anti-Bias-Ansatz alle Formen von Diskriminierung miteinbezogen werden, ohne diese zu hierarchisieren (Fleischer 2016, 07–4). Durch den expliziten Einbezug anderer Diskriminierungsgründe bei der Durchführung meines Projektes in Dresden wurden jedoch zahlreiche Ursachen von Diskriminierung (oder in einigen Fällen sogar Ausgrenzung bzw. Beleidigung) mit Rassismus derart gleichgesetzt, dass ich teilweise den Eindruck einer Art Banalisierung von Rassismus bekam. Als ich den Videoschnitt der entstandenen Videoclips für die Präsentation in den Einkaufszentren vorbereitete und mit Untertiteln versah, war es mir nicht klar, ob Projektteilnehmer*innen die Dimension einer rassistisch motivierten Diskriminierung mit eigenen Diskriminierungserfahrungen, die von Schulmobbing über Nachbarschaftsanfeindungen bis hin zu Diskriminierung aufgrund unterschiedlicher ideologischer Weltanschauungen und eines gegensätzlichen politischen Engagements reichten, auf einer Ebene gleichsetzten und somit sowohl Rassismus als die mit ihm verbundenen Machtverhältnisse relativierten. In der thematischen Übung der Methodenbox der Anti-Bias-Werkstatt, auf die das Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES basiert, geht es – wie in der Anti-Bias-Arbeit im Allgemeinen nach Eva Fleischer – darum, eine Auseinandersetzung mit Formen internalisierter Dominanz bzw. Unterdrückung zu ermöglichen, um das Bewusstsein für unsere unbewusste Mitwirkung in der Aufrechterhaltung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu sensibilisieren. In unserer Gesellschaft äußere sich, so Fleischer, die verinnerlichte Dominanz/Unterdrückung darin, dass sowohl Hintergründe als auch Auswirkungen von Diskriminierung ausgeblendet werden. In der Anti-Bias-Arbeit richte sich der Fokus anfangs auf Vorurteile, von denen wir glauben, dass andere sie über uns fällen, und an zweiter Stelle auf Vorurteile, die wir über andere fällen, um die eigene Verstrickung in gesellschaftliche Machtverhältnisse zu reflektieren und sich deren Komplexität zu stellen (Fleischer 2016, 07–4).

Die Realisierung des Kunstprojektes in Dresden zeigt, dass die Öffnung für alle Formen von Diskriminierung (und auch wie gesagt, Ausgrenzung oder Beleidigung) des Anti-Bias-Ansatzes hinsichtlich des in unserer Gesellschaft durch Kolonialismus fest verankerten Rassismus einen bewussten Umgang und eine kritische Auseinandersetzung mit der Gefahr erfordert, Rassismus zu trivialisieren. Maureen Maisha Eggers schreibt zum Begriff ‚Diversity‘:

„Wenn über alle Formen von Diskriminierungen gleichzeitig gesprochen wird, kann es schnell passieren, dass sich alle Sprechende als Diskriminierte positionieren und eigene Dominanzpositionen mit Blick auf andere Strukturkategorien verleugnen. [...] Wenn jedoch rassistische Diskriminierung und Widerstandshandlungen von People of Color gegen rassistische Diskriminierung, der sie täglich ausgesetzt sind, auf einer Ebene verhandelt werden mit Ausgrenzungen von Kindern, die rosa Kleidung mögen, dann wird Rassismus als strukturelles Problem mit einer langen Geschichte verwässert und totgeschwiegen. Diversity ist damit, kurz gesagt, auch ein Schlüsselbegriff für Verleugnungen von spezifischen Rassifizierungspraxen und -erfahrungen.“ (Eggers 2011, 260)

Maureen Maisha Eggers geht es in ihrer Aussage um den Begriff *Diversity* – analog dazu war die Gefahr der Verwässerung, Relativierung und Banalisierung von Rassismus in der Durchführung des Projektes in Dresden ebenfalls gegeben.

Doch gerade in Dresden beteiligte sich an RE-ENACTING OFFENCES eine junge Studentin aus Kolumbien, die ich im Vorfeld trotz unserer gemeinsamen Herkunft nicht kannte und nur durch das Projekt kennenlernte. In ihren Erzählungen erfuhr ich von Diskriminierungserfahrungen sowohl in Kolumbien als auch in Deutschland, die haargenau die diskriminierenden und hierarchisierenden Kategorisierungen von Menschen nach Klischees und Stereotypen, die sich aus vermeintlichen ‚Rassenunterschieden‘ als Fortsetzung kolonialer Strukturen ergeben, sichtbar machten. Wie ich im zweiten Kapitel darstelle, verdeutlichen ihre Aussagen exemplarisch, dass die Landschaft unserer interpersonellen Beziehungen durch eine solche Fortsetzung kolonialer Machtverhältnisse geprägt ist. Über ‚bias‘ als gesellschaftliche Schiefelage im Sinne des Anti-Bias-Ansatzes hinaus wurde mir die Existenz einer alles prägenden topografischen Gewalt klar, die ich nach dem griechischen Wort βία (Gewalt) Biatopie nenne. Die Diskriminierungserfahrungen der jungen Kolumbianerin veranschaulichten, dass wir in Biatopien leben und diese unseren Alltag bestimmen – größtenteils durch unsere Sprache. Als Folgeprojekt stand dann die Auseinandersetzung mit rassistischen Sprachausdrücken und Namen, sowohl im deutschsprachigen Kontext meiner Wahlheimat als auch in meinem Herkunftsland Kolumbien.

Ich möchte an der Stelle erneut betonen, dass Biatopien nicht mit Rassismus gleichzusetzen sind und sich nicht nur auf Merkmale wie Herkunft oder Hautfarbe reduzieren lassen. Auch wenn ich mich in meiner künstlerischen

Forschung auf Rassismus fokussiere, wurde gleich zum Anfang Intersektionalität sichtbar, d.h. die Überschneidung und Wechselwirkung unterschiedlicher Formen der Benachteiligung. Biotopien sind Orte von Über- und Unterlegenheit, Macht- und Herrschaftsverhältnisse in der gesamtgesellschaftlichen Landschaft unserer interpersonellen Beziehungen. Diese gesamtgesellschaftliche Ebene impliziert auch weitere Diskriminierungsformen: Sexismus, Trans*-, Inter* und Homofeindlichkeit, Klassismus, Ableismus und Ageismus, um nur die häufigsten zu nennen. Zusammen mit Rassismus sind auch Antiziganismus und Antisemitismus sowie antimuslimischer Rassismus mitzudenken. Jegliche gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit schafft Biotopien, setzt Biotopien fort. Die Schiefelage von Über- und Unterlegenheit in der Landschaft unserer interpersonellen Beziehungen ist eine Disbalance in uns selbst. Spätestens seit Foucault wissen wir, dass Räume keine neutralen Behälter sind, sondern eine Vermischung von Relationen, die sie definieren, d.h. die wir selbst durch unsere interpersonellen Beziehungen definieren. Räume entstehen durch unser Handeln und sind nicht von uns getrennt: wir schaffen Biotopien. Und es bleibt unsere Pflicht, diese abzubauen, sie zu dekonstruieren.

Emilia Roig formuliert es in *Why we matter. Das Ende der Unterdrückung* so:

„Wir können von unserem gegenwärtigen System abweichen, das durch Trennung zwischen Menschen und zwischen Menschen und Natur, durch Kapitalismus, Patriarchat und weiße Vorherrschaft sowie durch vielfältige Formen sozialer und ökologischer Gewalt gekennzeichnet ist. Das alles basiert auf Hierarchien, die wir durch unsere täglichen Handlungen und Gedanken aufrechterhalten. Diese Hierarchien sind machtvoll. In ihrer Schwäche liegt dennoch die größte Hoffnung ihrer Überwindung. Denn sie beruhen lediglich auf dem kollektiven Glauben daran, dass sie existieren. Sollten wir alle morgen aufhören, uns selbst in diese Hierarchien einzuordnen [...], würden die Hierarchien ihre Macht verlieren.“ (Roig 2021, 323)

*

Im Rahmen meiner Auseinandersetzung mit Vorurteilen und Diskriminierung durch Sprache entwickelte ich 2019 eine neue Version des Kunstprojektes SPEAKING TERMS, welches ich fünfzehn Jahre zuvor in San Juan, Puerto Rico, angefangen hatte. Das Projekt besteht aus Keksen, auf die ein Wort geprägt ist. Die Kekse werden für den Verzehr angeboten, und dass sie gegessen werden, versteht sich als Teil der Kunstaktion. 2004 in Puerto Rico waren die geprägten Wörter eine Auswahl von englischen Begriffen, die auf der Insel ‚eingespanischt‘ und in den alltäglichen Wortschatz übernommen worden sind, wie z.B. ‚dropéame‘ (von drop me off), ‚jaratak‘ (von heart attack), ‚jailaiter‘ (von highlighter) und ‚lláma-me pa’tras‘ (von call me back). Für die Wortwahl hatte ich mich damals zwischen

allgemeinen Anglizismen, die fast in jedem lateinamerikanischen Land und auch in vielen anderen Sprachen weltweit vorhanden sind (wie Sandwich, Bar oder Cocktail), und in Puerto Rico lokal entwickelten Anglizismen, die für mich eine Metapher für die Beziehung Puerto Ricos als Freistaat zu den Vereinigten Staaten darstellen, zu entscheiden. In diesem Sinne sprachen die Kekse im übertragenen Sinne über die Art und Weise, wie wir politische Zusammenhänge ‚verdauen‘.

In einer Auseinandersetzung mit Boundary Objects³ entstanden 2019 neue Kekse mit weiteren Textprägungen. Ich entwickelte ‚schwarze‘⁴ und weiße Kekse, auf denen jeweils die Ausdrücke ‚SCHWARZES SCHAF‘ und ‚WEISSE UNSCHULD‘ zu lesen waren. Die schmackhaften Kekse wurden bei verschiedenen Anlässen verteilt und von an der Kunstaktion teilnehmenden Menschen zur Vervollständigung derselben gegessen. Wie in Puerto Rico geht es mir hier um die Frage nach dem, was wir ‚verdauen‘ bzw. was wir im übertragenen Sinne ‚bereit sind zu verdauen‘. Die ausgewählten Begriffe rufen andeutend einen rassistischen Bedeutungsgehalt hervor und können somit das Bewusstsein für diskriminierende Ausdrücke schärfen.

Alltäglich

Spielerisch

Sinnlich

Womöglich unauffällig

Und doch provozierend

Zum Kauen

Zum Schlucken

Zum Verdauen

Verdauen?

Was? War da was? (auf dem Keks)

Hm... unbemerkbar

3 Boundary Objects sind nach Susan Leigh Star und James R. Griesemer Objekte, die angesichts der Tatsache, dass wissenschaftliches Arbeiten heterogen ist und zahlreiche Perspektiven sowie Kooperation erfordert, von unterschiedlichen sozialen Gruppierungen verschieden genutzt, gelesen oder interpretiert werden, ohne dass diese Flexibilität einen Verlust an Identität bedeutet (Star und Griesemer 1989, 387).

4 Die Kekse sind nicht wirklich „schwarz“. Mit einem Anteil an Kakao oder Zuckercouleur ergibt sich in der Masse eine der Farbenpalette nach unterschiedlich braune Farbe. Ich verzichte jedoch bewusst auf das Wort „braun“ und bezeichne die Kekse als „schwarz“, um den offensiven und rassistischen Charakter, den Abstufungen mit sich bringen, zu vermeiden. Wie Noah Sow richtig erinnert, sprechen wir nicht von „halb weiß“, „hell weiß“ oder generell irgendwelchen Nuancen von Weiß. Der Abstufungswahn von „Schwarz“ hängt mit einem Rassenabstufungswahn zusammen, in dem Unterschiede dafür genutzt werden, Menschen zu hierarchisieren, wie z.B. in den offiziellen Unterschieden und Abstufungen der Apartheid (Sow 2018, 20-25).

Stimmt
Auch unbemerkbar
Sind oft Vorurteile und Diskriminierung
Alltäglich
Spielerisch
Womöglich unauffällig
Zum Verdauen.

*

Es lief in meiner Forschung nicht immer alles glatt – so wie die Kunst an sich, war meine künstlerische Forschung stetig von Risiken begleitet. Und es gab immer wieder Momente, die emotional so anstrengend waren, dass ich mich teilweise ablenken musste. Insbesondere die geplante Dimension der Kunstaktion SCHWARZFAHRER*IN mit der zusammenhängenden Frage nach persönlicher und künstlerischer (ethischer!) Verantwortung hemmte mich relativ lange, wie im dritten Kapitel erwähnt. Unterschiedliche Ideen einer Auflösung wurden abgewogen, sie implizierten jedoch immer unberechenbare Folgen, welche ich nicht verantworten konnte/wollte.

Nach Abschluss des Projektes RE-ENACTING OFFENCES sollte ich laut Planung gleich mit dem Projekt SCHWARZFAHRER*IN anfangen. Die emotionalen Auswirkungen der Workshops und Aufnahmen für RE-ENACTING OFFENCES beeinflussten mich jedoch nachhaltig und ich war kaum in der Lage, unmittelbar danach die Frage der Verantwortung bei SCHWARZFAHRER*IN und das damit verbundene Konfliktpotenzial anzugehen. Zwischenzeitlich suchte ich Ablenkung durch Arbeit in der Werkstatt und so entstand ein weiteres Projekt mit dem Titel CONFIDENT, in dem ich mich handwerklich dem Material Porzellan widmete und einen ‚liebenden‘ Exkurs suchte.

Der Name des Projektes wird von den sogenannten *Confidants* hergeleitet, den gepolsterten Doppelsesseln in Form eines S, die während des Zweiten Kaiserreichs [*Second Empire*] in Frankreich in den Zeiten der Herrschaft von Kaiser Napoleon III. zwischen 1852 und 1870 entworfen wurden. Insgesamt waren Architektur, Möbelstücke und Dekorationen zu dieser Zeit durch die Liebe zu Luxus und Komfort gekennzeichnet (Dewiel 1983, 125-126). *Confidants* sind Sessel für zwei Personen, die durch die (von oben betrachtet) S-Form Nähe und Vertraulichkeit suggerieren. *Confidants* laden zur vertrauten Gemeinsamkeit und zum Teilen ein – die alleinige Nutzung ergibt keinen Sinn.

Die Tassen von CONFIDENT sind so entstanden, dass ich zwei gleiche, in der Gestaltung schlichte Tassen aufgeschnitten habe. Mit dem Schnitt wurde jeweils ca. ein Viertel der Tasse kupiert. Anschließend wurden sie zusammengebracht, um aus zwei Einzelnen eine Doppeltasse zu erstellen. Wie bei den Sesseln aus

dem *Second Empire* laden die Doppeltassen zur Gemeinsamkeit und zum Teilen ein, eine alleinige Nutzung ist sinnlos. Wie und ob eine gemeinsame Nutzung funktionieren kann, bleibt jedoch offen.

Der Rückzug in die Werkstatt und die handwerkliche Arbeit ermöglichten mir eine Zeit der Reflexion in Bezug auf die vielen Erzählungen von Diskriminierungserfahrungen, denen ich sowohl in den Workshops als auch während der Videoaufnahmen für RE-ENACTING OFFENCES aufmerksam zugehört hatte. Ich erinnerte mich u. a. an die Erzählungen von Tom Niemeyer (Name geändert):

„Ich komme aus Südafrika und ich bin auch einer von der letzten Generation, die unter Apartheid gelebt hat. [...] Als ich zum Beispiel im Hauptbahnhof alleine war, wurde ich immer von der Polizei kontrolliert, aber wenn ich mit einer Deutschen unterwegs war, dann ist so etwas nicht passiert. [...] Zum Beispiel einmal habe ich einen Polizist gefragt: ‚Warum steigst du denn in den Zug, um mich zu kontrollieren?‘ Und er meinte: ‚Na ja, Herr Niemeyer, wir sind in einer Grenzstadt und Sie sehen anders aus. Darum.‘ Und ein anderes Mal hat auch ein Polizist gesagt: ‚Na ja, Herr Niemeyer, regen Sie sich nicht so auf, weil Sie das Profil von einem Kriminellen in Dresden haben.‘ Und so kann ich viele Geschichten erzählen.“

Solche Erfahrungen schilderte Tom vor der Kamera. Doch seine Erzählungen hinter der Kamera waren für mich nachwirkender und ich beschäftigte mich in Gedanken oft damit. Tom spielt gern Fußball in der Gentlemen-Mannschaft eines Vereins.⁵ Bei der Gentlemen-Mannschaft handelt es sich um Spieler über 40 Jahren, die zuvor im Herrenteam standen und noch trainieren und spielen wollen. Tom erzählte mir, dass viele seiner Spielkameraden dem rechten politischen Spektrum angehören und sogar Hooligans oder Pegida-Anhänger⁶ sind. Als ich ihn fragte, wie es sein kann, dass er als Schwarzer Südafrikaner mit ihnen im Team spielt, antwortete Tom mit einem Lachen im Gesicht: „Für sie bin ich der Tom“. Und in der konzentrierten, meditativen Arbeit mit Porzellan fragte ich mich, ob Tom zusammen mit einem seiner Teamfreunde rechter Gesinnung aus einer meiner Doppeltassen trinken würde, um im Gespräch von dem, was sie im Sport teilen und was sie verbindet, zu erzählen.

5 Anmerkung: Sowohl der Name der Sportler*in als auch die Sportart wurden verändert. Tom ist sehr vorsichtig und immer anonym, d.h. ohne konkrete Namen zu erwähnen, wenn er über seine Team-Kolleg*innen spricht. Alle Informationen, die ich über seine Mannschaft im Internet fand, werden für die vorliegende Forschung nur bei Relevanz und in veränderter Form erwähnt.

6 Pegida steht als Abkürzung für ‚Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes‘, eine Organisation, die seit 2014 Demonstrationen gegen die Asyl- und Einwanderungspolitik Deutschlands veranstaltet und als rechtspopulistisch oder rechtsextrem gilt (Rechtsextremismus Glossar der Bundeszentrale für politische Bildung, o. S.).

Daraufhin plante ich ein Video dieses Gesprächs, welches in der Porzellansammlung im Dresdner Zwinger aufgenommen werden sollte. Ein vorbereitendes Gespräch bzgl. des Drehorts mit Dr. Julia Weber, Leiterin der Porzellansammlung, fand bereits im Sommer 2019 statt. Ebenfalls erklärte sich Tom Niemeyer bereit, an dem Gespräch teilzunehmen, doch bis zu diesem Zeitpunkt war es noch nicht möglich, einen seiner Team-Kollegen dafür zu gewinnen. Eine Annäherung durch die Teilnahme an Vereinsveranstaltungen wurde gesucht, bis der Ausbruch der Pandemie im Frühjahr 2020 weitere Schritte erschwerte. Das Zusammenbringen von zwei Personen aus verschiedenen Haushalten, die gemeinsam aus einer Doppeltasse trinken, war in Pandemiezeiten undenkbar geworden – wird aber weiterhin als eine neue Station des Guerillakampfes gegen Rassismus und für die Dekonstruktion von Biatopien bzw. als Fortsetzung der künstlerischen Forschung angestrebt. Bekanntlich sind sowohl Momente oder Orte (τόποι), in denen Menschen etwas teilen, als auch ihre Sichtbarmachung für den Abbau von Vorurteilen und Diskriminierung von großer Bedeutung.

Einige Beispiele haben in den letzten Jahren die Relevanz von Begegnungen zwischen Menschen gegensätzlicher Gesinnung (vor allem in Bezug auf Rassismus) gezeigt. An erster Stelle möchte ich Mo Asumang nennen, deren Buch *Mo und die Arier: allein unter Rassisten und Neonazis* mich schon vor einigen Jahren beeindruckt hatte. Mo Asumang ist eine 1963 in Kassel geborene deutsche Moderatorin, Schauspielerin, Regisseurin und Publizistin. Seit 2002 führt sie Gespräche mit Neonazis, Ku Klux Klan-Mitgliedern und weiteren Rassist*innen, in denen sie diese fragt, was sie eigentlich gegen Schwarze Menschen haben bzw. was BIPOC – wie Mo Asumang selbst – ihnen angetan hätten. Auslöser ihres langjährigen Vorhabens war das Lied *Noten des Hasses* der Neonaziband White Aryan Rebels, in dem u.a. ihr der Tod gewünscht wird.

In der Ausstellung *Rassismus. Die Erfindung von Menschenrassen* im Deutschen Hygiene-Museum Dresden zeigte sie 2018 eine drei Kanal Videoinstallation. In den Videokanälen links und rechts der Installation stellen Mo Asumang und Chris (ein ehemaliger Neonazi, dessen Austritt aus der Neonaziszene im Buch beschrieben wird) performativ ihre Begegnung dar. Damit bieten sie einen Rahmen für die Aufnahmen im mittleren Kanal der Installation an, in dem Szenen aus dem langjährigen Vorhaben Asumangs, d.h. Interviews und Treffen mit Rassist*innen, Platz finden.

Neben ihrer beruflichen Tätigkeit engagiert sich Mo Asumang als Mitglied im Beirat der Initiative Schule ohne Rassismus - Schule mit Courage und setzt sich aktiv für Integration und gegen Rassismus ein. In einem Gespräch mit ihr, welches über die von der Berliner Landeskoordination der Initiative Schule ohne Rassismus - Schule mit Courage organisierte Online-Veranstaltung „Reden über Rassismus“ im März 2021 stattfand, erfuhr ich u.a. Hintergründe über ihren Umgang mit Angst bei solchen Begegnungen und ihre Übung darin, sich durch Ruhe,

Augenkontakt und das Stellen von Fragen nicht in Wut-und-Hass-Schleifen hineinziehen zu lassen. Die Aufnahmen im mittleren Kanal der Videoinstallation im Deutschen Hygiene-Museum Dresden dominieren die Arbeit nicht nur durch die krassen Aussagen, die sich Rassist*innen Mo Asumang gegenüber erlauben, sondern vor allem durch den Mut, den sie bei den Begegnungen zeigt, und die Art und Weise, wie sie ihre Interviewees konfrontiert. Die performative Begegnung von Mo und Chris in den Videokanälen links und rechts der Installation stellen die begründete Hoffnung dar, dass durch Austausch und Kontaktaufnahme Rassismus abgebaut werden kann.

Weitere Beispiele sind einerseits das Buch *Klan-destine Relationships: A Black Man's Odyssey in the Ku Klux Klan* von Daryl Davis und andererseits der Film *White Right: Meeting the Enemy* der Musikerin und Filmemacherin Deeyah Khan. Ähnlich wie Mo Asumang nahm sich der 1958 in Chicago geborene Pianist Daryl Davis vor, Menschen rechter Gesinnung, in seinem Fall konkret Menschen aus dem Ku Klux Klan, zu treffen, um sich zu erkundigen, warum sie ihn (als Schwarzen Menschen), ohne ihn zu kennen, hassen. Aus den Begegnungen entwickelten sich einige Freundschaften mit Ku Klux Klan-Mitglieder, die über die Jahre hinweg sogar zu Austritten aus dem Ku Klux Klan führten. 1998 veröffentlichte Davis sein Buch mit Erzählungen über das langjährige Vorhaben und 2017 fand dieses, dank des TED-Talks mit dem Titel „Why I, as a black man, attend KKK rallies“, eine große internationale Verbreitung. Die 1977 in Oslo geborene norwegische Musikerin und Filmemacherin Deeyah Khan erlebte in ihrer Jugend, als Tochter einer afghanischen Mutter und eines pakistanischen Vaters, wiederholt Rassismus, so dass sie 1994 nach London zog. Ihre Filme widmen sich dem Islam, dem Extremismus und dem Rassismus. Im Dokumentarfilm von 2017 *White Right: Meeting the Enemy* trifft sie ebenfalls Menschen rechter Gesinnung, um herauszufinden, worin sich deren Hass gegen sie begründet.

Alle drei Beispiele, Asumangs, Davis' und Khans, wurden durch persönliche Erfahrungen motiviert und jonglieren im Spagat zwischen einem investigativen Journalismus und einer Art persönlicher Psychotherapie, wie die Kolumnistin Carol Midgley in der Ausgabe vom 12. Dezember 2017 der Zeitung *The Times* über Khans Dokumentarfilm schreibt (Midgley 2017). Und in allen drei Beispielen haben die Initiator*innen gezielt rassistische Menschen gesucht, um sie mit ihrer Weltanschauung zu konfrontieren.

Das Vorhaben mit dem Titel CONFIDENT, in dem Tom Niemeyer zusammen mit einem seiner Teamfreunde rechter Gesinnung aus einer meiner Doppeltassen trinkt und mit ihm über das spricht, was sie verbindet, stellt jedoch keine ‚aufgesuchte‘ Konfrontation dar. Vielmehr geht es mir darum, bestehende Beziehungen zu visualisieren, die von Vertrautheit zwischen Rassist*innen, d.h. Menschen, die sich bewusst zu einer Ideologie der Ungleichheit aufgrund von Merkmalen wie Hautfarbe, Herkunft oder Körpergröße bekennen, und BIPOC zeugen.

Die Weiterführung von CONFIDENT steht als Fortsetzung meiner Forschungsarbeit bevor. Dabei recherchiere ich u.a. über die Arbeit ‚T42‘ der palästinensisch-britischen Künstlerin Mona Hatoum, deren Reihe aus dem Zeitraum 1993-1998 ich kurz nach Fertigstellung meiner Porzellantassen durch den Hinweis einer Kollegin entdeckte.

*

Dass ich selbst im Prozess der künstlerischen Forschung keine Außenseiterin bin, sondern mittendrin stehe und auch selbst durch eine kontinuierliche Arbeit in allen Projekten bei mir Rassismus erkenne und verlerne, zeigte sich von Anfang an, allein durch die mit meiner Biografie verbundene Entstehung von VIDEO PORTRAITS. Wie Eva Fleischer schreibt, entstehen Vorurteile in einem Prozess der sozialen Konstruktion und sind nicht primär auf eine individuelle Einstellung zurückzuführen, sondern sind vor allem der Ausdruck gesellschaftlicher Machtverhältnisse (Fleischer 2016, 07–4). Es gibt eine Reihe von Vorurteilen in Bezug auf jede Nationalität oder regional zugeordnete Menschengruppe. Was bedeutet es beispielsweise, „Deutsche*r“ oder „Kolumbianer*in“ zu sein? Und was zeichnet kolumbianische, deutsche, italienische, polnische oder indische Menschen aus? Als ich die Beantragung der deutschen Staatsbürgerschaft erwog, standen für mich solche Fragen im Vordergrund. Nach deutschem Recht bedeutete der Antrag, dass ich meine kolumbianische Staatsbürgerschaft aufgeben müsste. Dieser Umstand warf Fragen über meine eigene Identität sowie über die Bedeutung von Nationalität bzw. nationaler Zugehörigkeit auf. Und aus den Überlegungen heraus entwickelte ich das Kunstprojekt VIDEO PORTRAITS, das im ersten Kapitel ausführlich vorgestellt wird.

Die überspitzten ‚Portraits‘ der Darsteller*innen provozieren mit ihrer Verkörperung vieler Vorurteile in verdichteter Form. Sie bieten aber auch die Möglichkeit, eigene Vorurteile zu reflektieren.

Während der Entwicklung dieses Projekts wurde ich schwanger und gab die Idee, die deutsche Staatsbürgerschaft zu beantragen, für einen Moment auf, denn es war für mich wichtig, meinem Kind sowohl die deutsche als auch die kolumbianische Staatsbürgerschaft zu ermöglichen. Als ich den Versuch ein paar Jahre später wieder aufnahm, setzte ich mich vehement dafür ein, beide Staatsbürgerschaften behalten zu können.

Die enge Verbindung meiner Biografie mit der künstlerischen Forschung setzte sich auch im Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES fort, in dem ich stets bei jedem vorbereitenden Workshop mit eigenen Diskriminierungserfahrungen teilnahm. In Dresden beteiligte ich mich an den Videoaufnahmen, u.a. deswegen, weil mir immer wieder gespiegelt wurde, dass die Diskriminierungserfahrungen, die ich als eine weiß gelesene Kolumbianerin durchmache, ganz andere sind als

die von BIPOC, auch wenn diese aus demselben Heimatland und evtl. aus ähnlichen gesellschaftlichen Kreisen wie ich stammen. An dieser Stelle möchte ich die Transkription meines Videoclips zitieren:

„Wenn ich über das Thema Diskriminierung oder Ausgrenzung nachdenke, fällt mir sofort ein, dass es sehr stark um Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit geht. Es fällt mir auf, dass ich eher selten Diskriminierungserfahrungen erlebt habe, auch wenn ich hier ‚fremd‘ bin, aber das ist eben die Frage, wie sichtbar oder unsichtbar das Fremdsein ist. Dadurch, dass ich weiß bin oder relativ unauffällig, ist nicht sofort klar, dass ich hier ‚fremd‘ bin. Das fällt erst auf, wenn ich anfangen zu sprechen wie jetzt, wo man einen Akzent feststellen kann und sieht, ‚okay, die gehört nicht hierher, die ist nicht mit Deutsch als Muttersprache aufgewachsen.‘ Solange ich den Mund halte oder nichts zu sagen habe, ist es nicht sichtbar – es ist unsichtbar. Und das fällt mir vor allem auf, wenn ich von anderen Leuten höre, auch Leuten, die z. B. aus meinem Herkunftsland kommen, die ähnliche Erlebnisse oder ähnliche Biografien wie meine haben, aber doch vom Aussehen sehr sichtbar ‚fremd‘ sind und dementsprechend auch viele andere Erfahrungen in der Hinsicht gemacht haben: Viele Diskriminierungserfahrungen, viele Rassismuserfahrungen. Ich habe neulich eine Erfahrung der Fremdzuschreibung erlebt, wo ich darüber nachdenken musste, weil es ging tatsächlich erst los, als ich anfangen zu sprechen. Und es auf einmal zu hören war, dass ich nicht hier aufgewachsen bin.

*Ich war einkaufen und zwar nicht in einem Supermarkt, wo man einfach anonym alles stillschweigend in den Wagen reinlegt und dann an die Kasse geht und zahlt und da reicht es auch, nur die Zahl [des zu bezahlenden Betrags] zu sehen, da muss man nicht unbedingt sprechen, sondern ich war in einem Gemüsestand, der sich wöchentlich an einer Ecke auf der Straße hinstellt und wo man mit dem/mit der Verkäufer*in sprechen muss. Ich stand da und als ich in der Schlange stand und stillschwie, war ich unsichtbar, ich war unauffällig. Sobald ich an der Reihe war und angefangen habe, meine Bestellung aufzugeben und mich mit der Verkäuferin zu unterhalten, dann war tatsächlich mein ‚Fremdsein‘ sichtbar oder hörbar. Eine alte Frau war hinter mir in der Schlange. In dem Moment, in dem ich angefangen habe zu sprechen, war sie dann neben mir, hat den Kopf rausgestreckt und mich angeschaut. Ich hatte direkt neben mir einen Kopf, der mich anschaute. In dem Moment war es auf einmal für mich sehr auffällig, dass sie mich gleich ‚fremd‘ angeschaut hat, dass sie mich als ‚fremd‘ zugeordnet hat, was vorher nicht der Fall war. Das meine ich mit Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. [...] Und dann wurde es sehr sichtbar, sehr auffällig, dass ich nicht hier aufgewachsen bin und dass Deutsch nicht meine Muttersprache ist. Es wurde mir durch den einen Blick klargemacht, dass ich „fremd“ bin. [...] Deswegen ist es sehr interessant zu beobachten in unserer Gesellschaft, wenn Leute diskriminiert werden, bei denen das sofort sichtbar ist, dass sie irgendwo ‚fremd‘ sind. Das ist mir in dem Moment aufgefallen.*

Und was heißt ‚fremd‘?

Es muss nicht unbedingt böse gemeint sein, womöglich war die Frau nur neugierig auf meinen Akzent. Aber trotzdem, durch diesen Blick war die Aussage für mich sehr klar: ‚Wo kommst du denn her?‘ oder ‚Du bist fremd, du gehörst nicht hierher!‘ Es war kein jedenfalls angenehmer, freundlicher Blick.

Wäre jemand anderes an der Reihe gewesen, der muttersprachlich Deutsch spricht, dann wäre wahrscheinlich dieser Blick nicht dagewesen. Und das meine ich mit sichtbar oder unsichtbar. Ich habe oft sehr viel mit anderen Menschen zu tun, bei denen es gleich sichtbar ist, dass sie ‚fremd‘ sind, auch wenn sie vom selben... von meinem eigenen Heimatland kommen oder wir sogar im Heimatland Nachbarn gewesen sind. Bei ihnen ist das Fremdsein in den äußeren Merkmalen viel deutlicher.

*In dem Moment konnte ich das nicht so gut zuordnen, aber wenn ich versuche, zurückzudenken, wie ich mich in dem Moment gefühlt habe... Ich würde nicht unbedingt sagen beleidigt oder... Aber schon schlecht. Es ist nicht etwas, was ich täglich erlebe, wie gesagt, eigentlich kann ich dankbar sein, dass ich durch diese Unsichtbarkeit mit einer solchen Situation nicht ständig konfrontiert werde. Aber die Dankbarkeit ist auch ein Anstoß, darüber nachzudenken. Und in dem Moment habe ich mich tatsächlich schon schlecht gefühlt, es war so ein Blick, den ich sonst nicht spüre. Wenn ich nicht spreche und es nicht klar ist, dass ich hier ‚fremd‘ bin, habe ich diese ganzen Blicke nicht. Wenn ich darüber nachdenke, wie viele Leute – nicht nur Nachbar*innen von meiner Heimat, sondern sogar Familienmitglieder, bei denen es vielleicht auffälliger wäre... Wenn ich versuche mich in die Lage zu versetzen, wo sie ständig solche Blicke erleben müssen, dann finde ich das unerträglich.“*

Ich bin in den einzelnen Kunstprojekten und in meiner Forschung sowohl Teilnehmerin als auch Beobachterin. Besonders auffällig wurde dies in der Kunstaktion SCHWARZFAHRER*IN, in der ich als weiß gelesene Künstlerin mit den Schwierigkeiten konfrontiert war, die Gefährdung Anderer durch ihre Teilnahme an meiner Kunstaktion, ganz konkret die Gefährdung von BIPOC, zu verantworten – denn es wäre nicht auszuschließen, dass ihnen während der Aktion etwas zustößt – und ich musste mich mit meiner Identität im Sinne von weiß gelesen werden oder *white passing* auseinandersetzen. In diesem Zusammenhang war der Austausch mit dem in Tansania geborenen Aktivistin Mnyaka Sururu Mboro von großer Bedeutung. Ich beschäftige mich in SCHWARZFAHRER*IN mit der Frage nach der Macht der Sprache, einer Frage, die mich und meine gesellschaftliche Position selbstverständlich nicht ausschließt. Gegenüber Mboro sowie auch gegenüber den weiteren Menschen, die sich an meinem Projekt SCHWARZFAHRER*IN beteiligten, fühlte ich mich nie wie eine weiße Person, die mit BIPOC ein Kunstprojekt durchführen möchte – Mboro und die weiteren Teilnehmer*innen

des Projektes nahmen mich von Anfang an als eine *kolumbianische* Künstlerin wahr, mehr im Sinne von ‚eine von uns‘, die Rassismus durch Sprache in Deutschland thematisieren möchte. Sicherlich spielte hier die Tatsache eine wichtige Rolle, dass viele der Beteiligten am Projekt ebenfalls Kolumbianer*innen waren – zwei davon sogar kolumbianische Künstler*innen wie ich. Aber gerade das ist der Punkt: wir können viel gemeinsam haben, aber durch äußerliche Merkmale und die damit zusammenhängenden Kategorisierungen sind wir ganz andere Erfahrungen hinsichtlich Rassismus und Diskriminierung (u.a. im öffentlichen Raum und insbesondere in öffentlichen Verkehrsmitteln) ausgesetzt.

Im Rahmen der Durchführung von RE-ENACTING OFFENCES in Brasilien hatte ich im Vorfeld viele Menschen kennengelernt, die weiß gelesen werden, auch wenn sie nahe Schwarze Vorfahren (Eltern oder Großeltern) haben. Es stellte sich für mich die Frage: Was wäre, wenn ein großer Teil meiner Vorfahren auch Schwarz oder Einheimische/r aus Abya Yala wäre? In einem Land wie Kolumbien kann dies nicht ausgeschlossen werden. Bin ich weiß oder bin ich *white passing*? Gibt es Schwarze oder indigene⁷ Züge in meiner Abstammung?

Am 21. März 2021, an dem der Internationale Tag gegen Rassismus gefeiert wird, startete ich als Kunstprojekt eine Untersuchung an mir selbst und führte den ersten von bisher drei DNA-Gentests durch. Unter dem Titel MY DNA TEST und mit den Hashtags #onerace und #internationaldayagainstracism veröffentlichte ich in Social Media eine Fotodokumentation der Test-Durchführung, jedoch nicht der Ergebnisse.

Ob *weiß* oder *white passing*... Tatsache ist, dass ich in meinem täglichen Leben aufgrund meiner Hautfarbe viele Privilegien genieße. Die Testergebnisse ändern nichts an dieser Tatsache, dass ich z.B. bei der Nutzung öffentlicher Verkehrsmittel nicht als Erste kontrolliert werde – dass ich nicht regelmäßig institutionellem Rassismus ausgesetzt bin. Es ist also eigentlich nicht so entscheidend, was die Genuntersuchung ergibt. Es könnte herauskommen, dass 99% meiner Gene aus Subsahara-Afrika stammen. Oder es könnte herauskommen, dass 99% meiner Gene aus amerikanischen einheimischen Völkern stammen. Aber es bleibt dabei, dass ich im Alltag die Privilegien einer *weiß* gelesenen Person genieße, und das sowohl in Kolumbien als auch in Deutschland.

Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Weißsein bzw. *Weiß*-gelesen-Werden stellte sich während der gesamten Forschung für mich als ein immer wichtiger Hinweis darauf, dass ich mir selbst stetig vor Augen führen soll, inwiefern Biotopien die Landschaft aller unserer interpersonellen Beziehungen ausmachen. Rassismus zu thematisieren kann nur im Sinne eines ‚konstruktiven dekonstruierenden‘ Beitrags zum utopischen Begehren der gesellschaftlichen Vorurteils-

7 Zur Problematik des Begriffs ‚indigen‘ vgl. Kapitel RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE, S. 246, Fußnote 126.

freiheit etwas beitragen, wenn moralische Fingerzeichen (wie von oben herab) ausbleiben und die Forschung die eigene Situierung, die eigene Beteiligung im Auge behält.

Dem *Manifest der künstlerische Forschung. Eine Verteidigung gegen ihre Verfechter* von Dieter Mersch, Silvia Henke, Thomas Strässle, Jörg Wiesel und Nicolaj van der Meulen nach verfährt jede ästhetische oder künstlerische Forschung „zetetisch“⁸ als eine anhaltende, fragende oder suchende Selbstbeobachtung:

„Sie [ästhetische oder künstlerische Forschung] setzt den zweiten Blick auf, exponiert sich vor dem Abgrund ihrer haltlosen Subjektivismen, ihres körperlichen Einsatzes wie auch der Einseitigkeit ihrer Expositionen und der sie begleitenden Diskurse oder verwendeten Dispositive. Ästhetische Forschungen nehmen in diesem Sinn eine Aufhebung bestehender Rahmungen vor, wie sie diese gleichermaßen wieder rahmen, um sie erneut aufzubrechen. Sie verhandeln Einschlüsse wie Ausschlüsse, um sehen zu lassen, wie diese ins Licht stellen oder ins Dunkel des ‚hors-champs‘ verbannen. Sie sind, mit einem Wort, perennierender Selbstzweifel, sodass die ästhetischen Untersuchungen immer auch das Ästhetische und seine Praktiken selbst tangieren, wie die künstlerischen Reflexionen die Kunst und ihre zeitbedingten Definitionen und Selbstbeschreibungen betreffen.“
(Mersch u.a. 2020, 51-52)

Beliebt in den Social Media sind Videos und Berichte von Menschen, die durch DNA-Tests ihre ideologischen Einstellungen überprüfen müssen, beispielsweise weil sie als Rassist*innen eine prozentual große Zugehörigkeit zu Schwarzen Menschen erfahren, wie das Video eines Weiß Supremacisten, der durch seinen DNA-Test erfuhr, dass er zu 14% Schwarz sei (HuffPost Live 2013, o.S.), oder weil sie sich einer Nationalität zugehörig fühlen und andere abwerten oder sogar diskriminieren, um durch einen DNA-Test festzustellen, dass ihre Gene eine signifikante Verwandtschaft mit den Menschen der abgewerteten Gruppe oder Nation aufweisen, wie die Videoserie *The DNA Journey* des Reiseunternehmens momondo in 67 untersuchten Fällen zeigte (momondo - Let's Open Our World 2016, o.S.).

In den letzten Jahren sei die Anzahl an Firmen, die DNA-Tests anbieten, um mehr über die Abstammung und die Familiengeschichte zu erfahren, enorm gestiegen, berichtet Tomohiro Takano in einem Blogbeitrag von Genomelink. Und es sei nicht nebensächlich, für welche Firma man sich entscheidet, denn die Testergebnisse können auch sehr unterschiedlich ausfallen, da die Ergebnisse eine statistische Analyse zeigen und jedes Unternehmen für diese Analyse seine eigene Datenbank verwendet. Wenn z.B. eine Datenbank über keine oder wenige

8 Der Begriff ‚zetetisch‘ bezieht sich auf die Philosophie der antiken griechischen Skeptiker und beschreibt das vordergründige Suchen durch Fragen als theoretische Einstellung (Pierer u. a. 1865, Band 19, 584).

DNA-Proben einer bestimmten Region verfügt, sind die Ergebnisse für diese Region nicht signifikant. Beauftrage ich als Kolumbianerin eine Firma in Japan, die über eine große Anzahl an japanischen DNA-Referenz-Proben verfügt, fallen meine Ergebnisse nicht besonders genau aus, während Takanos Ergebnisse, wenn er weiß, dass seine Vorfahren aus Japan stammen, mit großer Wahrscheinlichkeit in derselben Firma deutlich zutreffender sein werden. Das bedeutet ebenfalls, dass – global betrachtet – je größer und vielfältiger die Datenbank eines Unternehmens, umso genauer ihre Ergebnisse, wenn Vorfahren in verschiedenen Regionen der Welt vermutet werden. Da Gentests stetig eine größere Beliebtheit genießen und die Unternehmen immer mehr DNA-Proben erhalten, können wir davon ausgehen, dass mit dem Wachsen ihrer (globalen) Datensätze die Genauigkeit der Ergebnisse steigt (Takano 2020, o.S.).

Ich habe mich für die nach aktuellen Online-Bewertungen seriösesten und populärsten Unternehmen auf dem globalen Markt entschieden, für die zudem gilt, dass sie die größten Datenbanken und somit den genauesten statistischen Vergleich haben. Aber das bedeutet nicht, dass meine Daten 100% sicher wären. Mit der Analyse meiner DNA lässt sich nicht nur meine Abstammung erforschen, sondern auch eine Gesundheitsprognose erstellen, die in den USA beliebt, in Europa bisher glücklicherweise verboten ist. Es besteht jedoch keine Garantie dafür, dass die Ergebnisse meiner Gesundheitsprognose, auch wenn ich sie als in Europa lebende Person nicht mitgeteilt bekomme, durch Datenmissbrauch oder Hackerangriffe in andere Hände als in die des von mir beauftragten Unternehmens oder sogar in die Öffentlichkeit geraten. Außerdem trage ich mit meinem DNA-Test und der freiwilligen Informationsübergabe an private Konzerne evtl. zur Gefährdung unseres sozialen Systems bei, welches, geleitet von neoliberalen Tendenzen, in Zukunft höhere Versicherungsbeiträge von Menschen mit einer größeren Wahrscheinlichkeit an Erkrankungen wie Alzheimer oder Diabetes verlangen könnte. Die Risiken, die mit einem DNA-Test im Sinne des Schutzes der Privatsphäre zusammenhängen, sind enorm. Wie erwartet sind die Ergebnisse meiner bisher drei DNA-Tests verschieden ausgefallen. Dieser Unterschied muss nicht unbedingt eine Folge unpräziser Durchführung oder der Größe der jeweiligen Datenbanken bzw. der Anzahl an DNA-Proben, über die sie jeweils verfügen, sein. Die Ergebnisse hängen auch damit zusammen, erklärt der Genetiker und Autor Adam Rutherford, welche Positionen in meiner DNA bzw. welche Varianten eines Gens untersucht wurden, und dies kann unterschiedlich ausfallen. In der Analyse meiner DNA-Probe sagen die Ergebnisse nicht, woher meine Vorfahren stammen, sondern wo ähnliche DNA-Proben überall auf der Welt heute gefunden wurden (der vorhandenen Datenbank nach), so dass man daraus schließen kann, dass ein Teil meiner Familie aus diesen Orten stammt. „Aber zu sagen, dass Sie zu 20 Prozent irisch, zu 4 Prozent amerikani-

sche Ureinwohnerin oder zu 12 Prozent skandinavisch sind, ist lustig, trivial und hat wenig wissenschaftliche Bedeutung.“⁹ (Rutherford 2018, o. S.).

Der Journalist Rafi Letzter erinnert daran, dass der US-amerikanische Genetiker Mark Stoneking vom Max-Planck-Institut für Evolutionäre Anthropologie in Leipzig in den 1980er Jahren zusammen mit weiteren Genetiker*innen eine Version dieser Technologie für die Suche nach dem gemeinsamen Vorfahr aller lebenden Menschen nutzte. Dieser gemeinsame Vorfahr, bekannt als die „mitochondriale Eva“, lebte vor ca. 200.000 Jahren. Für Stoneking seien diese Technologie und ihre Algorithmen gut darin, Muster zu erkennen – sie sei eine robuste Methode, mit der Genetiker*innen in einem Vergleich schnell herausfinden können, mit welchen Gruppen einer großen Bibliothek von DNA-Proben eine bestimmte Probe am engsten verwandt sei. Heute noch verwenden Forscher*innen diese Methoden, um die Bewegungen und Vermischungen menschlicher Populationen von der Vergangenheit bis in die Gegenwart zu verfolgen, schreibt Rafi Letzter in seinem Blogbeitrag *How Do DNA Ancestry Tests Really Work?* vom 4. Juni 2018 auf livescience.com (Letzter 2018, o. S.).

In der Auseinandersetzung mit der durch die mitochondriale Eva angesprochenen Verwandtschaft aller heute lebenden Menschen, deren mitochondriale DNA durch eine direkte Abstammungslinie aus ihr hervorgegangen ist, träumte ich davon, Menschen, die sich bewusst zu einer Ideologie der Ungleichheit aufgrund von äußeren Merkmalen bekennen und als Rassist*innen und Fremdenfeindliche gelten, nach einem für sie selbst ‚fremden‘ Aussehen zu portraituren. So entstand das Video FAKE NEWS. Internationale politische Repräsentant*innen erscheinen in der 10-minütigen Aufzeichnung, wechseln ihre ethnische Zugehörigkeit und verschwinden. Für die Bildbearbeitung der Portraits (meist die offiziellen Portraits, die sie selbst in großer Auflösung zu PR-Zwecken online stellten) benutzte ich die Apps FaceApp und Gradient Photo App, bevor diese ihre ‚Ethnizitätsfilter‘ nach den Rassismuskorrekturen zahlreicher Nutzer*innen entfernten, um anschließend mit Fantamorph, einer Morphing-Software zur Erstellung von Foto-Morphing-Bildern, die Transformationen auszuarbeiten.

Viele Wissenschaftler*innen betrachten *fake news* als eine der größten Herausforderungen unserer heutigen Gesellschaft, denn aufgrund ihrer Wirkung bleiben sie in unserem kollektiven Gedächtnis haften, selbst wenn sie aufgedeckt werden. Inspiriert von Herbert Wentschers Video *Colour Management* aus dem Jahr 2001 greift das Video FAKE NEWS diese Problematik mittels eines digitalen Erscheinungsweise auf, um im übertragenen Sinn *fake news* zu verbreiten, die Fremdenfeindlichkeit hinterfragen.

9 Der Originaltext auf Englisch lautet: „But to say that you are 20 percent Irish, 4 percent Native American or 12 percent Scandinavian is fun, trivial and has very little scientific meaning.“

Die Künstlerin Heather Dewey-Hagbor beschäftigt sich seit langem mit wissenschaftlichen Untersuchungen der DNA und bindet sie in ihren Projekten ein. In ihrer Ausstellung *A Becoming Resemblance* zeigte sie 2017 in der Fridman Gallery in New York viele Menschengesichter, die sich sehr unterschieden, jedoch alle aus der DNA einer einzigen Person entstanden waren. Dewey-Hagbor entwickelte die Gesichter durch DNA-Phänotypisierung aus der DNA-Information von Watte­stäbchen mit Speichelproben und Haaren von Chelsea Manning – eine Transgender Whistleblowerin, die 2013 wegen ihrer Kooperation mit Wikileaks zu 35 Jahre Gefängnis verurteilt worden war und deren Strafe von Barack Obama im Jahr 2017 größtenteils erlassen wurde. Manning stellte Dewey-Hagbor vom Gefängnis aus und in regelmäßigen Abständen Haare und eine Speichelprobe zur Verfügung, mit denen die Künstlerin durch DNA-Phänotypisierung und 3-D Druck die Rekonstruktion von Mannings Gesicht erstellte. Die so entstandene Arbeit *Probably Chelsea* besteht aus dreißig verschiedenen möglichen Porträts von Chelsea Manning. Damit weist Dewey-Hagbor darauf hin, wie unsicher der Prozess der DNA-Phänotypisierung ist und wie stark er auf Vorurteilen basiert. Die Künstlerin schreibt in dem Katalog zur Ausstellung:

*„Genomische Daten können eine Vielzahl unterschiedlicher Geschichten darüber erzählen, wer und was man ist. Probably Chelsea zeigt, auf wie viele Arten ihre DNA als Daten interpretiert werden kann und wie subjektiv der Akt des DNA-Lesens wirklich ist.“*¹⁰
(Dewey-Hagborg u. a. 2017, o.S.)

Die Rekonstruktion des Gesichts oder der Erscheinungsmerkmale einer Person anhand einer DNA-Probe ist aber ein ganz anderes Verfahren als die Feststellung ihrer Verbindungen zu anderen DNA-Proben und den Orten, in denen sie auf der Welt zu finden sind. Der Artikel *Facial Genetics: A Brief Overview* von Stephen Richmond, Laurence J. Howe, Sarah Lewis, Evie Stergiakouli und Alexei Zhurov zeigt (auch für Laien verständlich, obwohl er sehr technisch ist), wie schwierig es ist, das Aussehen von DNA zu 100 % vorherzusagen. Die Funktion eines Gens oder einer Gruppe von Genen, die mit einem gewissen Grad an Sicherheit einen bestimmten Phänotyp hervorbringt, dient als Methode zur Erstellung eines Profils von Gesichtszügen aus einer DNA-Probe. Aber es können einerseits ein oder mehrere Gene mit der Variation des Gesichtszugs in Verbindung stehen, andererseits können auch umweltbedingte Faktoren Einfluss auf die Gesichtsmorphologie eines Menschen haben, so dass die Verwendung der DNA für Phänotypisierung noch ein sehr unsicheres Terrain darstellt, vor allem wenn es

¹⁰ Der Originaltext auf Englisch lautet: „Genomic data can tell a multitude of different stories about who and what you are. Probably Chelsea shows just how many ways your DNA can be interpreted as data, and how subjective the act of reading DNA really is.“

darum geht, diese Methoden beispielsweise in der forensischen Wissenschaft anzuwenden. Die DNA-Phänotypisierung habe zwar das Potential, eine Person aus einer kleinen Gruppe von möglichen Kandidat*innen zu identifizieren, es bestehe jedoch Bedarf an der Entwicklung des Verfahrens als Diagnoseinstrument zur Bestimmung von Gesichtszügen (Richmond u. a. 2018, o. S.). Die Künstlerin Heather Dewey-Hagborg hebt mit ihrer Arbeit *Probably Chelsea* hervor, dass die Methode viele Gefahren im Zusammenhang mit Vorurteilen und Diskriminierung in sich birgt.

Die markanteste Erfahrung in Bezug auf Vorurteile und Stereotypisierung, an die ich mich erinnern kann, seitdem ich in Deutschland lebe, kam nicht – wie man ‚stereotypisch‘ denken könnte – von *weißen* Menschen aus Deutschland oder Europa, sondern von zwei kolumbianischen Künstlerinnen, die sogar aus derselben Stadt wie ich kamen. Ich hatte sie gerade im Rahmen einer Veranstaltung in Berlin kennengelernt, in der wir uns auf Deutsch unterhielten, so dass sie mein Herkunftsland (unser gemeinsames) noch nicht hatten zuordnen können. Nach Ende der Veranstaltung tauschten wir uns im *small talk* kurz auf Spanisch u.a. über unsere Herkunft aus. „Du siehst aber nicht wie eine Kolumbianerin aus“ – sagten sie. Ich bin mir ziemlich sicher, dass dieser Kommentar nicht gefallen wäre, wenn wir dasselbe Gespräch in unserem gemeinsamen Herkunftsland, nach Ende einer Veranstaltung im Kunstkontext, geführt hätten. Ich falle in Kolumbien nicht auf. Aber sobald man sich in einen anderen Kontext begibt, ist man den Erwartungen der Stereotypisierung ausgesetzt: Hilft da ein DNA-Test?

Vorurteile und Stereotype müssen weiter abgebaut werden (als ‚Begehren‘, um bei Ruth Levitas zu bleiben), und zwar in allen möglichen Kontexten. Und von uns allen.

*

Dass Vorurteile und Diskriminierung in Bezug auf das Aussehen und eine angebliche ethnische Herkunft in ehemaligen Kolonien – wie meinem Herkunftsland – genauso präsent sind wie in Europa, habe ich in dem vierten Kapitel ausführlich thematisiert. Allein die Tatsache, dass es offizielle Feiertage gibt, die ‚Rassen‘ zelebrieren, liefert einen gewichtigen Hinweis – was sich auch in diesem Fall im Sprachgebrauch widerspiegelt.

Am 12. Oktober bereiten Schulen entlang des amerikanischen Kontinents Veranstaltungen mit künstlerischen Darstellungen vor, die sich teilweise nach wie vor auf die ‚Entdeckung‘ Amerikas beziehen und unterschiedliche Kulturen mit Tänzen, Essen, Kostümen oder historischen Kleidungen feiern. Ich weiß noch, wie ich mich für solche Veranstaltungen als ‚Indianerin‘ oder ‚Eroberer‘ verkleidet habe und erinnere mich an eine unkritische Reproduktion kolonialistischer Kultur/kolonialistischen und rassistischen Denkens in meiner Schulzeit.

Aus der Überzeugung heraus, dass die Art und Weise, wie wir etwas sehen, stark davon abhängig ist, wie wir dazu in Beziehung stehen, machte sich der kenianische Schriftsteller und Kulturwissenschaftler Ngũgĩ wa Thiong'o auf die „Suche nach Relevanz“ – wie er seine Suche nach einer „befreienden Perspektive“ in der afrikanischen Literatur nennt, die afrikanischen Menschen ermöglicht, sich in Bezug zu sich selbst und von dort aus zu anderen auf der Welt zu bestimmen¹¹. Ngũgĩ stellt fest, dass afrikanische Kinder und Jugendliche durch ihre Begegnung mit Literatur in kolonialen Schulen oder Universitäten die Welt so kennenlernen, wie sie aus einer europäischen Perspektive definiert und reflektiert werde, so dass ihre Weltsicht europäisch geprägt sei und Afrika nicht im Mittelpunkt stehe, sondern als Appendix oder Satellit existiere (Ngũgĩ 2017, 152-162).

Seine zentrale Frage lautet dann:

„Von welcher Grundlage aus betrachten wir die Welt?“ (Ngũgĩ 2017, 160)

Und konkret im Feld der Literatur:

„Wenn die Notwendigkeit für ein Studium der geschichtlichen Kontinuität einer einzelnen Kultur besteht, warum kann diese dann keine afrikanische sein? Warum kann nicht die afrikanische Literatur im Mittelpunkt stehen, damit wir andere Kulturen in ihrer Beziehung zu ihr betrachten können?“ (Ngũgĩ 2017, 155)

Ngũgĩ empört der Fakt, dass lange nach der Unabhängigkeit kenianische und afrikanische Schüler*innen unkritisch fremden kulturellen Werten ausgesetzt werden, die nicht nur für ihre Bedürfnisse bedeutungslos sind, sondern obendrein das afrikanische kulturelle Erbe abwerten. Und das über die Literatur hinaus auch in allen Kulturbereichen und Schullernfeldern. Seine „Suche nach Relevanz“, veröffentlicht mit weiteren Essays in dem Band Dekolonialisierung des Denkens ist ein Plädoyer für nationale oder regionale Befreiung als Voraussetzung für eine echte internationale und demokratische Gleichheit der Menschen, die Gerechtigkeit, Fortschritt und Frieden mit sich bringt (Ngũgĩ 2017, 170-174).

Ngũgĩs Überlegungen und Aufforderungen sind definitiv nicht nur für den afrikanischen Kontinent relevant und auch nicht nur in den Literaturwissenschaften. Sie genießen eine außerordentlich eminente Gültigkeit in allen ehe-

¹¹ Siehe den Artikel mit dem Titel *Anonymität versus Situierung. Zum weltweit offenen, anonymen, zweiphasigen Kunstwettbewerb „Dekoloniales Denkzeichen“ in Berlin-Neukölln*, wo bereits Teile dieses Abschnitts in veränderter Form erschienen sind. Unter demselben Titel ist kurz davor ein weiterer Artikel von mir in der 71. Ausgabe der Fachzeitschrift für Kunst im öffentlichen Raum und Kunst am Bau *kunststadt stadtkunst* herausgekommen (Linares 2024a, 73-78 und 2024b, 28-31).

maligen Kolonien, in denen sich *interner Kolonialismus*, um auf Silvia Rivera Cusicanquis Terminologie zurückzukommen, weiter festsetzt. Und auch sie zeigen, warum die Umbenennung des „Tages der ‚Rasse‘“ mit einer Bezeichnung, die dekoloniale Aporien überwindet, Euphemismen entgeht und die heuchlerische Vorstellung eines einheitlichen Nationalstaates beiseitelegt, Dringlichkeit besitzt.

Als Teil des Kunstprojektes habe ich einen Gesetzesentwurf-Vorschlag an alle Mitglieder der Kommission I des Senats der Republik Kolumbien, die u.a. für die Untersuchung ethnischer Fragen zuständig ist, sowie an alle Mitglieder der Kommission für Menschenrechte gesendet. Mein Vorschlag beinhaltet im Zusammenhang mit der Umbenennung des Feiertages u.a. die Förderung von Kunst-, Schreib- und Essaywettbewerben zum Thema kulturelle Vielfalt, Gleichberechtigung und Gleichstellung in allen Bildungseinrichtungen der Primar- und Sekundarstufe. Ziel ist es, das Wissen über einheimische Kulturen und ihrer Verbindung zur geografischen Umgebung sowie eine Befreiung *des Denkens* von kolonisierenden, hierarchisierenden und rassistischen Prägungen, d.h. die Dekonstruktion von Biatopien als Voraussetzung für die ‚begehrte‘ (im Sinne von Ruth Levitas Utopie-Verständnis) Gleichheit der Menschen, d.h. für die ‚begehrte‘ vorurteilsfreie Gesellschaft, zu fördern.

Gesetzesentwurf: Umbenennung des 12. Oktobers

Präambel

Zur Erläuterung:

Gemäß den Bestimmungen der Artikel 5 und 7 der politischen Verfassung Kolumbiens erkennt der Staat die unveräußerlichen Rechte des Einzelnen ohne Diskriminierung sowie die ethnische und kulturelle Vielfalt der Nation an. Zum Schutz dieser Vielfalt gehört auch der Verzicht auf rassistische und diskriminierende Begriffe wie das Wort ‚Rasse‘, welches aus der Biologie stammt und ursprünglich zur Kategorisierung von Haus- und Nutztieren verwendet wurde. Erst nach 1492 wurde das Wort ‚Rasse‘ für die Hierarchisierung von Menschen verwendet, um Versklavung und Kolonialismus zu rechtfertigen. Heute wissen wir dank zahlreicher Untersuchungen von Evolutions-, Geschichts- und Biowissenschaftler*innen, dass aus biologischer oder genetischer Hinsicht die Existenz von ‚Rassen‘ nicht belegt werden kann. Aus diesem Grund wird der alte Name des Feiertags vom 12. Oktober ‚Tag der ‚Rasse‘“ aufgegeben.¹²

Artikel 1

Der zwölfte (12.) Oktober, der gemäß Gesetz 25 von 1892, Gesetz 35 von 1939 und Gesetz 51 von 1983, das ihn auf den folgenden Montag verlegt, ein gesetzlicher Feiertag ist, wird von nun an „Abya Yala-Tag“ genannt. „Abya Yala“ ist ein Ausdruck, der in der Sprache des Kuna-Volks „Kontinent des Lebens“, „Land in voller Reife“, „Land in Blüte“ oder „Land in ständiger Jugend“ bedeutet.

Artikel 2

Die nationale Regierung wird ermächtigt, alle damit verbundenen Aktivitäten, einschließlich der erforderlichen Haushaltsmittel, zu verwalten, voranzutreiben und zu entwickeln, um diesen Feiertag zu verherrlichen, zu organisieren und zu fördern.

¹² Diesen Gesetzesentwurf mit dem spezifischen Bezug auf den Begriff ‚Rasse‘ habe ich im Oktober 2019 verfasst und als Mitbringsel an alle Teilnehmende der Gesprächsrunde zum Projektauf-takt sowie per Email an alle gewählten Senator*innen und Mitglieder des Repräsentanten-hauses versendet. Wie im 4. Kapitel erwähnt wurde am 12. Dezember 2023 der Name „Tag der ethni-schen und kulturellen Vielfalt der kolumbianischen Nation“ für die Gedenkfeier am 12. Oktober in Kolumbien angenommen, so dass der Begriff ‚Rasse‘ nicht mehr in der aktuellen Bezeichnung vorkommt. Die Problematik einer Benennung mit Betonung der Vielfalt oder Diversität als Dar-stellung dekolonialer Aporien habe ich im vierten Kapitel thematisiert.

Paragraf 1

Die nationale Regierung wird ermächtigt, anlässlich der Feierlichkeiten zum 12. Oktober, dem „Abya Yala-Tag“, Schreib- und/oder Essaywettbewerbe zum Thema „Abya Yala“ in unserem Land zu veranstalten, um in allen Bildungseinrichtungen der Primar- und Sekundarstufe das Wissen über unsere Kulturen und die geografische Umgebung, in der wir leben, sowie über die Natur und ihre Erhaltung zu fördern.

Paragraf 2

Die nationale Regierung wird ermächtigt, anlässlich der Feierlichkeiten zum zwölften (12.) Oktober, dem „Abya Yala-Tag“, zeitlich begrenzte öffentliche Kunstwettbewerbe für professionelle Künstler*innen zum Thema „Abya Yala“ als Vision für die Zukunft zu veranstalten, um den kreativen Geist zu diesem Thema in der professionellen Öffentlichkeit und durch seine Verbreitung in der breiten Öffentlichkeit zu fördern.

Paragraf 3

Die nationale Regierung wird über die Nationale Fernsehagentur einen einmaligen Sendeplatz zur Hauptsendezeit für die Präsentation und Verbreitung dieser wichtigen Änderung des Namens des am 12. Oktober gefeierten Feiertags zur Verfügung stellen, um den Kolumbianer*innen durch eine audiovisuelle Produktion zu zeigen, wie wichtig die Umbenennung in unserem Land ist.

Artikel 4

Dieses Gesetz tritt mit dem Tag seiner Verkündung in Kraft.

LITERATURVERZEICHNIS

- Abya Yala Televisión, Autorretrato: Víctor Zapana - YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Iw-OgDsP9Uo> (zugegriffen: 08.02.2021).
- Agencias-El Siglo de Torreón. 2017. 1928: Primera celebración del Día de la Raza en México (12. Oktober). <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/1388552.1928-primera-celebracion-del-dia-de-la-raza-en-mexico.html> (zugegriffen: 09.07.2020).
- Aischylos und Walther Kraus. 1999. *Der gefesselte Prometheus. Die Schutzsuchenden*. Stuttgart: Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag.
- Anders, Gerd. 1998. *Stadt der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Haag + Herchen Verlag GmbH.
- Ansari, Mahdokht. 2003. Mit Vorurteilen umgehen und Diskriminierung vermeiden. In: *Theorie und Praxis der Sozialpädagogik* 5. Integration – Pädagogik der Vielfalt: 8–11. <https://www.klett-kita.de/shop/integration-padagogik-der-vielfalt> (zugegriffen: 25.11.2019).
- Anti-Bias-Werkstatt, Hrsg. 2007. *Demokratie verstehen und leben. Methodenbox: Demokratie-Lernen und Anti-Bias-Arbeit*. Aurich.
- Anti-Bias-Werkstatt. <http://www.anti-bias-werkstatt.de/?q=de/content/was-ist-der-anti-bias-ansatz> (zugegriffen: 05.09.2016).
- Arcaya, -(L.s.)-Pedro M, und El Vicepresidente, R. Cayama Martínez.-Los Secretarios, Jesús Urdaneta Maya.-Mario Briceño Iragorry. 1994. LEYES Y DECRETOS DE VENEZUELA 1921. Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. Serie República de Venezuela, 44. https://www.guao.org/sites/default/files/efemerides/37.LEYES_Y_DECRETOS_1921_Día_de_la_raza.PDF (zugegriffen: 18.09.2020).
- Arendt, Hannah. 2011. *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. (Übers.) Brigitte Granzow. 18. Aufl. München: Piper Taschenbuch.
- Ariza Aguilar, Margarita. 2015. Blanco Porcelana sin censura. *Issuu*. (22. Mai). <https://issuu.com/margaritaarizaaguilar/docs/bp-jun29> (zugegriffen: 14.06.2021).
- . 2015. Blanco Porcelana primera censura. *Issuu*. (22. Mai). <https://issuu.com/margaritaarizaaguilar/docs/bp-censurado> (zugegriffen: 14.06.2021).
- . 2015. Blanco Porcelana segunda censura. *Issuu*. (22. Mai). https://issuu.com/margaritaarizaaguilar/docs/bp-censurado-2__2_ (zugegriffen: 14.06.2021).
- . 2018. Colonialidad Incorporada, Subversiones Íntimas. In: *Diseño y creación, 186–194*. Manizales, Colombia: Universidad de Caldas. (4. Mai).
- Arndt, Susan. 2011a. Sprache, Kolonialismus und rassistische Wissensformationen. In: *Wie Rassismus aus Wörtern spricht: (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache:*

- ein kritisches Nachschlagewerk, (Hrsg.) Susan Arndt und Nadja Ofuatey-Alazard, 121–125. 1. Auflage. Münster: Unrast Verlag.
- . 2011b. Racial Turn. In: *Wie Rassismus aus Wörtern spricht: (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk*, (Hrsg.) Susan Arndt und Nadja Ofuatey-Alazard, 185–189. 1. Auflage. Münster: Unrast Verlag.
- Arnstein, Sherry R. 1969. A Ladder Of Citizen Partizipation. In: *Journal of the American Institute of Planners (AIP Journal)*, Volume 35 Number 4, 216–224. Baltimore: The Institute.
- Asumang, Mo. 2016. *Mo und die Arier: Allein unter Rassisten und Neonazis*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Augé, Marc. 2011. *Nicht-Orte*. (Übers.) Michael Bischoff. München: C. H. Beck.
- Ayim, May. 1996. *blues in schwarz weiss: Gedichte*. 3., Edition. Berlin: Orlanda Verlag GmbH.
- Baile, Mohamed Wa, Serena O. Dankwa, Tarek Naguib, Patricia Purtschert und Sarah Schilliger. 2019. *Racial Profiling: Struktureller Rassismus und antirassistischer Widerstand*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Benjamin, Walter. 1996 (1935). *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Berufsstart ohne Vorurteile und Diskriminierung! Einführung in den Anti-Bias-Ansatz im Übergang Schule/Beruf. PDF zur Ankündigung der Seminarreihe von Arbeit und Leben NRW. https://arbeitundleben.de/images/meldungen/dateien_upload/Ausschreibung_Anti-Bias-Reihe_2015_16.pdf (zugegriffen: 16.08.2024)
- Bhabha, Homi K. 2000. *Die Verortung der Kultur: Deutsche Übersetzung von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen*. (Übers.) Jürgen Freudl und Michael Schiffmann. Tübingen: Stauffenburg.
- Bielby, William T., Barbara F. Reskin, Michael Burawoy und Sally T. Hillsman. 2003. *Statement of the American Sociological Association on The Importance of Collecting Data and Doing Social Scientific Research on Race*. https://www.asanet.org/images/press/docs/pdf/asa_race_statement.pdf (zugegriffen: 23.04.2020).
- Bippus, Elke. 2015. Künstlerische Forschung. In: *Künstlerische Forschung. Ein Handbuch*, 65–68. Zürich-Berlin: Diaphanes.
- Blakey, J. 2021. *Rancière on Art – Glossary of Terms*. <http://joelblakey.com/ranciere-on-art-glossary-of-terms/> (zugegriffen: 22.08.2021).
- Borgdorff, Henk. 2012. *The Conflict of the Faculties. Perspectives on Artistic Research and Academia*. Leiden: University Press, <https://www.oapen.org/search?identifier=595042> (zugegriffen: 22.11.2019).
- . 2015. Forschungstypen im Vergleich. In: *Künstlerische Forschung. Ein Handbuch*, 69–76. Zürich-Berlin: Diaphanes.
- Bös, Mathias. 2005. *Rasse und Ethnizität: Zur Problemgeschichte zweier Begriffe in der amerikanischen Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Butler, Judith. 2016 (1997). *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Castillo Deball, Mariana und Sun Ra. 2019. *En algún lado y en ninguno. Poemas*. AL n. 4. Barcelona, Madrid, Lisboa: ArtsLibris.

- Castro-Gómez, Santiago. 2005a. *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. 2. Aufl. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- . 2005b. Aufklärung als kolonialer Diskurs: Humanwissenschaften und kreolische Kultur in Neu Granada am Ende des 18. Jahrhunderts. *Universitätspublikationen*. <http://publikationen.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/year/2006/docId/2152> (zugegriffen: 05.08.2019).
- Castro-Gómez, Santiago und Ramón Grosfoguel. 2007. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca. 1999 (1996). *Gene, Völker und Sprachen: die biologischen Grundlagen unserer Zivilisation*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (wbg).
- Colectivo de Migrantes. 2014. *Cuáles son los monumentos coloniales?* (9. Oktober). <https://monumentoscoloniales.wordpress.com/cuales-son-los-monumentos-coloniales/> (zugegriffen: 26.01.2021).
- Cords, Suzanne. 2018. „Coolest Monkey in the Jungle“, „Weiß ist Reinheit“: Rassismus in der Werbung. In: Deutsche Welle (DW) | 16.01.2018. *DW.COM*. <https://www.dw.com/de/coolest-monkey-in-the-jungle-weiß-ist-reinheit-rassismus-in-der-werbung/a-42167485> (zugegriffen: 12.04.2021).
- Cremer, Hendrik. 2009. „... und welcher Rasse gehören Sie an?“ Zur Problematik des Begriffs „Rasse“ in der Gesetzgebung. *Policy Paper* No. 10, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- . 2010. Ein Grundgesetz ohne „Rasse“ – Vorschlag für eine Änderung von Artikel 3 Grundgesetz. *Policy Paper* No. 16, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- Dass, Angélica. 2016. TED Talk. *The beauty of human skin in every color* | Angélica Dass. <https://www.youtube.com/watch?v=NiMgOklgeos> (zugegriffen: 08.09.2016).
- de Pracontal, Mihoel. 1992. Alle aus demselben Holz. Ein Gespräch über den Stammbaum der Menschheit mit dem Genetiker Luigi Luca Cavalli-Sforza. (Hrsg.) *Nouvel Observateur*. Aus dem Französischen übersetzt von Verena Vannahme *DIE ZEIT*, (7. Februar). <https://www.zeit.de/1992/07/alle-aus-demselben-holz/komplettansicht> (zugegriffen: 19.02.2021).
- De Sousa Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México D.F.: Siglo XXI Editores
- Deinet, Ulrich. 2012. *Methodenbuch Sozialraum*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- desInformémonos, Periodismo de abajo. 2015. Ocupar y resistir es la consigna en Recife, Brasil. *Journalismus*. *Desinformémonos*. <https://desinformemonos.org/ocupar-y-resistir-es-la-consigna-en-recife-brasil/> (zugegriffen: 08.09.2016).
- Deutsche Presse Agentur (dpa). 2024. Meldung ohne redaktionelle Bearbeitung veröffentlicht in: *ZEIT ONLINE* am 9. Februar 2024, zuletzt aktualisiert am selben Tag um 13.13 Uhr. <https://www.zeit.de/news/2024-02/09/begriff-rasse-wird-doch-nicht-aus-grundgesetz-gestrichen> (zugegriffen: 10.09.2024).
- Deutscher Bundestag. 2012. Plenarprotokoll 17/168 Stenografischer Bericht 168. Sitzung. <https://dserver.bundestag.de/btp/17/17168.pdf> (zugegriffen: 24.04.2020).
- Dewey-Hagborg, Heather und Chelsea E. Manning. 2017. *A Becoming Resemblance*. New York: Fridman Gallery (Publikation zur Ausstellung).

- Dewiel, Lydia L. 1983. *Französische Möbel: Von der Renaissance bis zum Jugendstil*. Originalausgabe, 2. Auflage. Bd. 4586. Antiquitäten 4586. München: Wilhelm Heyne Verlag.
- Duchamp, Marcel. 1957. „Der kreative Akt“. In: *Die Schriften: zu Lebzeiten veröffentlichte Texte [1994]*, (Hrsg.) Stauffer, Serge, 239–240. Zürich: Ruff Edition.
- Duden | Mohammedaner | Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Mohammedaner> (zugegriffen: 28.12.2020).
- Duden | Replik | Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Replik> (zugegriffen: 28.03.2021).
- Eggers, Maisha Maureen. 2011. Diversity/Diversität. In: *Wie Rassismus aus Wörtern spricht: (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk*, (Hrsg.) Susan Arndt und Nadja Ofuatay-Alazard, 256–263. 1. Auflage. Münster: Unrast Verlag.
- El Día. 2016. Dominicanos conmemoran hoy el Día de la Raza. *El Día*. (12. Oktober). <https://eldia.com.do/dominicanos-conmemoran-hoy-el-dia-de-la-raza/> (zugegriffen: 14.05.2020).
- El Nacional. 2017. Día de la Raza. Puntualizaciones - El Nacional. (8. Oktober). <https://elnacional.com.do/dia-de-la-raza-puntualizaciones/> (zugegriffen: 13.05.2020).
- El Tiempo, Casa Editorial. 2009. Polémica por designación de nombre del principal centro cultural de Cartagena. *El Tiempo*. (11. Juni). <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-5421289> (zugegriffen: 28.12.2020).
- El Tiempo, Casa Editorial. 2021. Multitudinario regreso a Bogotá. *El Tiempo*. (19. Oktober). https://www1.funcionpublica.gov.co/documents/418537/36843734/2021-10-19_Eltiempo.pdf (zugegriffen: 28.11.2023).
- Enzensberger, Hans Magnus. 2006 (1995). Las Casas oder Ein Rückblick in die Zukunft. In: *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel-Verlag.
- Europäisches Parlament (Hrsg.) 1996. Resolution on the communication from the Commission on racism, xenophobia and anti-semitism EUR-Lex - 51996IP0135 - EN. Official Journal of the European Union C 152 , 27/05/1996 P. 0057.
- Fajardo-Hill, Cecilia. 2012. María Evelia Marmolejo's Political Body. *ArtNexus*, No. 85, 11. <https://www.artnexus.com/es/magazines/article-magazine/5d64034190cc21cf-7c0a342e/85/maria-evelia-marmolejo-s-political-body> (zugegriffen: 12.12.2020).
- Fischer, Martin, Uwe Hoßfeld, Johannes Krause und Stefan Richter. 2019. Jenaer Erklärung. Das Konzept der Rasse ist das Ergebnis von Rassismus und nicht dessen Voraussetzung. In: *Jena: Institut für Zoologie und Evolutionsforschung der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, https://www.uni-jena.de/190910_JenaerErklaerung.html (zugegriffen: 27.09.2019).
- Fleischer, Eva. 2016. Der Anti-Bias-Ansatz als Methode politischer Erwachsenenbildung. *Magazin erwachsenenbildung.at. Das Fachmedium für Forschung, Praxis und Diskurs*. <http://www.erwachsenenbildung.at/magazin/16-28/meb16-28.pdf> (zugegriffen: 30.08.2021).
- Foucault, Michel. 2006 (1967). Von anderen Räumen. In: *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, 317–329. Originalausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- . 2013 (1966). *Die Heterotopien. Der utopische Körper: Zwei Radiovorträge*. (Übers.) Michael Bischoff. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Ford, Colby. 2008. *The Western Round Table on Modern Art (1949)*. Online: <http://www.ubu.com/historical/wrtma/> (zugegriffen: 28.02.2019).
- Fourest, Caroline. 2020. *Generation Beleidigt. Von der Sprachpolizei zur Gedankenpolizei. Über den wachsenden Einfluss linker Identitärer. Eine Kritik*. Tiamat. Berlin: Klaus Bittermann.
- Fremuth, Michael Lysander. 2015. *Menschenrechte Grundlagen und Dokumente*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Friedrich-Ebert-Stiftung. 2018. *Isaiah Lopaz „Things you can tell just by looking at him“ zum Internationalen Tag gegen Rassismus*. <https://www.youtube.com/watch?v=KuUbO26uvZo> (zugegriffen: 08.04.2021).
- García Canclini, Néstor. 1995. *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo Verlag.
- García, María Elena und José Antonio Lucero. 2014. Resurgence and Resistance in Abya Yala. In: *The World of Indigenous North America*, (Hrsg.) Warrior. Routledge Handbooks Online. (22. Dezember). <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203122280.ch21> (zugegriffen: 08.12.2020).
- Gauck, Joachim. 2021. Critical Whiteness: Das Miteinander der Verschiedenen. *DIE ZEIT*, (31. März), Abschn. Kultur.
- Geoghegan, Vincent. 2008 (1987). *Utopianism and Marxism*. Bern: Peter Lang International Academic Publishers.
- Gerbi, Antonello. 1983 (1960). *La disputa del nuevo mundo: historia de una polémica, 1750 - 1900*. Mexico: Fondo de Cultura Economica.
- González, Ana Luisa. 2019. El blanqueamiento de un presidente. *Semana.com Últimas Noticias de Colombia y el Mundo*. (14. März). <https://www.semana.com/agenda/articulo/el-blanqueamiento-de-un-presidente/73286/> (zugegriffen: 02.07.2021).
- Götzke, Manfred. 2018. Neue Straßennamen für das „Afrikanische Viertel“ - Ein Symbol der Wiedergutmachung. *Deutschlandfunk Kultur*. (22. März). https://www.deutschlandfunkkultur.de/neue-strassennamen-fuer-das-afrikanische-viertel-ein-symbol-1001.de.html?dram:article_id=413707 (zugegriffen: 27.04.2021).
- Grosfoguel, Ramón. 2014. Die rassistischen/sexistischen epistemischen Strukturen des Wissens in der Moderne. Westliche Universitäten und die vier Genozide/Epistemizide des langen 16. Jahrhunderts. In: *Acts of voicing*, (Hrsg.) Hans D. Christ, Iris Dressler, und Christine Peters, 169–184. Leipzig: Spector Books.
- Günter, Horniak und Cimzar Mathias. 2012. *Vielfalt bringt's! Diversity Management für Kleinunternehmen*. Wien: facultas.wuv.
- Ha, Kien Nghi. 2004. Hybridität und ihre deutschsprachige Rezeption. Zur diskursiven Einverleibung des ›Anderen‹. In: *Doing Culture*, 221-238. (Hrsg.) Karl H. Hörning und Julia Reuter. Bielefeld: transcript Verlag.

- Haarmann, Anke. 2015. Methodologie. In: *Künstlerische Forschung. Ein Handbuch*, 85–88. Zürich-Berlin: Diaphanes.
- . 2019. *Artistic Research. Eine Epistemologische Ästhetik*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Haladyn, Julian Jason. 2015. On „The Creative Act“. In: *Toutfait.com, The Marcel Duchamp Studies Online Journal*. <https://www.toutfait.com/on-the-creative-act/> (zugegriffen: 01.03.2019).
- Hannula, Mika, Juha Suoranta und Tere Vadén. 2014. *Artistic Research Methodology: Narrative, Power and the Public*. New edition. New York: Peter Lang Publishing Inc.
- Haraway, Donna J. 2018. *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
- Hart, Roger. 1992. *Children's Participation. From Tokenism to Citizenship*. Florence: UNICEF International Child Development Centre.
- Hesiod. *Theogonie: Griechisch/Deutsch*. 1999. (Hrsg.) Otto Schönberger. Aufl. Stuttgart: Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag.
- Holz, Klaus. 2014. Vorwort. In: *HIRSCH ROT*. (Hrsg.) María Linares, Publikation zum gleichnamigen Kunst am Bau Projekt. http://www.marialinares.com/download/hirschrot_publication_2014.pdf.
- HuffPost Live. 2013. *White Supremacist Learns He's 14% Black*. <https://www.youtube.com/watch?v=ptSZnTtGCQA> (zugegriffen: 30.05.2021).
- Iken, Katja. 2021. Wo steckt der Kopf des Mangi Meli? Deutscher Kolonialismus in Afrika. In: SPIEGEL GESCHICHTE. Hamburg: Spiegel Verlag. <https://www.spiegel.de/geschichte/deutscher-kolonialismus-in-afrika-wo-steckt-der-kopf-des-mangi-meli-a-1e5ab093-222a-4453-93d3-597e8aea417c> (zugegriffen: 06.09.2024).
- InfoLEG, Información Legislativa. 2010. Decreto 1584/2010. Argentinien. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/170000-174999/174389/texact.htm> (zugegriffen: 27.04.2020).
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). IBGE | Biblioteca | Detalhes | Parque 13 de Maio: Faculdade de Direito do Recife: Recife, PE. <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=440600&view=detalhes> (zugegriffen: 30.06.2021).
- Jessen, Jens. 2016. Meinung mit beschränkter Haftung. *DIE ZEIT*, Nr. Nr. 7/2016 (11. Februar).
- Juan Carlos I, Rey de España und Felipe González Márquez. 1987. Ley 18/1987, de 7 de octubre, que establece el día de la Fiesta Nacional de España en el 12 de octubre. BOE.es - Documento BOE-A-1987-22831. Agencia Estatal. Nr. 241. Boletín Oficial del Estado <https://www.boe.es/eli/es/l/1987/10/07/18> (zugegriffen: 28.01.2021).
- Justia Perú. 2009. Justia Perú :: Federales > Leyes > 29421 :: Ley de Perú. (9. Oktober). <https://peru.justia.com/federales/leyes/29421-oct-8-2009/gdoc/> (zugegriffen: 13.05.2020).
- Kant, Immanuel. 1996 (1977). Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. In: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Werkausgabe Bd XI*. Taschenbuch. Wissenschaft Nr. 192. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1999. Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleiner Schriften. In: *Philosophische Bibliothek, Bd.512*, (Hrsg.) Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner, F.

- Kerner, Ina. 2009. *Differenzen und Macht: Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Koalitionsvertrag 2021-2025 zwischen SPD, Bündnis 90/Die Grünen und FDP. Erstellt am: 24.11.2021. <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/koalitionsvertrag-2021-1990800> (zugegriffen: 09.09.24)
- La República. 2019. 1º de diciembre será feriado para celebrar abolición del ejército. (3. Dezember). <https://www.larepublica.net/noticia/10-de-diciembre-sera-feriado-para-celebrar-abolicion-del-ejercito> (zugegriffen: 13.05.2020).
- La Tercera. 2019. Marcha „Encuentro de dos mundos“ deja un saldo de 40 detenidos. *La Tercera*. (12. Oktober). <https://www.latercera.com/nacional/noticia/marcha-encuentro-dos-dos-mundos-deja-saldo-40-detenidos/858965/> (zugegriffen: 14.05.2020).
- Lamnek, Siegfried und Claudia Krell. 2016 (1988). *Qualitative Sozialforschung: Mit Online-Materialien*. 6., vollständig überarbeitete Auflage. Weinheim Basel: Beltz.
- LARED21. 2017. Del „Día de la raza“ al „Día de la resistencia indígena“: la conmemoración del 12 de octubre en América Latina. *LARED21*. (12. Oktober). <https://www.lr21.com.uy/mundo/1347878-12-oc-tubre-colon-america-dia-resistencia-indigena> (zugegriffen: 13.05.2020).
- Lefebvre, Henri. 2015 (2006). Die Produktion des Raumes. In: *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, (Hrsg.) Jörg Dünne und Stephan Günzel, 330–342. 8. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1800. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LeiaJá. 2019. Estelita é último traço do Pátio de Cinco Pontas. (26. März). <https://www.leiaja.com/noticias/2019/03/26/estelita-e-ultimo-traco-do-patio-de-cinco-pontas/> (zugegriffen: 23.06.2021).
- Letzter, Rafi. 2018. How Do DNA Ancestry Tests Really Work? *livescience.com*. (4. Juni). <https://www.livescience.com/62690-how-dna-ancestry-23andme-tests-work.html> (zugegriffen: 30.05.2021).
- Levitas, Ruth. 1990. *The concept of utopia*. 1. ed. Utopianism and communitarianism. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Lewitzky, Uwe. 2015. *Kunst für alle? Kunst im öffentlichen Raum zwischen Partizipation, Intervention und Neuer Urbanität*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Lieder, Marianna. 2021. Kant und der Rassismus. *Philosophie Magazin* (2. Januar). <https://www.philomag.de/artikel/kant-und-der-rassismus-0> (zugegriffen: 19.02.2021).
- Linares, María. 2024a. Anonymität vs. Situierung. Zum weltweit offenen, anonymen, zweiphasigen Kunstwettbewerb „Dekoloniales Denkzeichen“ in Berlin-Neukölln. In: *Von der Ungemütlichkeit dekolonial zu arbeiten: Die Entstehung des Dekolonialen Denkzeichen im Berlin Global Village*, 73-78. (Hrsg.) Berlin Global Village gGmbH. Berlin.
- . 2024b. Anonymität vs. Situierung. Zum weltweit offenen, anonymen, zweiphasigen Kunstwettbewerb „Dekoloniales Denkzeichen“ in Berlin-Neukölln. In: *kunststadt stadtkunst*. Fachzeitschrift für Kunst im öffentlichen Raum und Kunst am Bau, 28-31. (Hrsg.) Kulturwerk des Berufsverbandes bildender Künstler*innen Berlin GmbH, Ausgabe 71. Berlin.
- . 2024c. Migration und Wahrnehmung. In: *Lebensrealitäten*, 52-56. (Hrsg.) Landesverband Bildende Kunst Sachsen e.V. Jahresmagazin Nr. 12. Dresden.

- . 2024d. Kunst Macht Partizipation. In: *Bezeichnung*, 149-153. (Hrsg.) Stephan Kurr und Silke Riechert. Berlin: Revolver Publishing
- . 2021. RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE. In: *FAHREN OHNE TICKET. IN DEN ZWISCHENRÄUMEN DER SPRACHE*. Publikation zur gleichnamigen Ausstellung, 19-24 und 65-69. (Hrsg.) Galerie im Körnerpark, Franziska Lesák, Marisa Maza und Moira Zoitl. Berlin.
- Lopaz, Isaiah. 2016. I'm Black I Can't Be Homophobic. *HIM NOIR*. (15. April). <https://himnoir.tumblr.com/raceandsexuality> (zugegriffen: 13. April 2021).
- Mbembe, Achille. 2017 (2014). *Kritik der schwarzen Vernunft*. (Übers.) Michael Bischoff. 4. Edition. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Mboro, Mnyaka Sururu. 2017. Statement. *Just Listen Berlin Postkolonial*. <http://justlisten.berlin-postkolonial.de/mnyaka-sururu-mboro> (zugegriffen: 25.03.2020).
- McIntosh, Peggy. 1988. *WHITE PRIVILEGE AND MALE PRIVILEGE: A Personal Account of Coming to See Correspondences Through Work in Women's Studies*. Washington, D.C.: ERIC Clearinghouse.
- Memarnia, Susanne. 2020. Die M-Straße wird umbenannt: Eine Folge gewachsener Sensibilität. *Die Tageszeitung: taz*. (21. August). Abschn. Berlin. <https://taz.de/!5703286/> (zugegriffen: 20.04.2021).
- Memmi, Albert. 2000. *Racism*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Mersch, Dieter, Silvia Henke, Thomas Strässle, Jörg Wiesel und Nicolaj van der Meulen. 2020. *Manifest der Künstlerischen Forschung: Eine Verteidigung gegen ihre Verfechter*. Zurich: Diaphanes.
- Midgley, Carol. 2017. TV review: Bancroft. (12. Dezember). Abschn. The Times. <https://www.thetimes.co.uk/article/tv-review-bancroft-mz76jmgc6> (zugegriffen: 20.11.2019).
- Ministerio de Cultura y Patrimonio. Día de la Interculturalidad será revitalizado a través de amplia agenda cultural – Ministerio de Cultura y Patrimonio. <https://www.culturaypatrimonio.gob.ec/dia-de-la-interculturalidad-sera-revitalizado-a-traves-de-amplia-agenda-cultural-el-coca/> (zugegriffen: 13.05.2020).
- Ministerio de Educación. 2019. "Encuentro de dos mundos"; llegada de Cristóbal Colón a América. *Portal de Educación Intercultural*. (12. Oktober). <http://peib.mineduc.cl/eventos/llegada-de-cristobal-colon-a-america-encuentro-de-dos-mundos/> (zugegriffen: 14.05.2020).
- Mogwitz, Hartmut und Bürgeramt Kommunale Statistikstelle. 2015. *Dresden in Zahlen: II Quartal 2015*. Zum Bevölkerungsstand Mitte 2015. Landeshauptstadt Dresden. Der Oberbürgermeister, (30. Juni). <https://www.dresden.de/de/leben/stadtportrait/statistik/publikationen/dresden-in-zahlen-quartal.php?searchkey=Dresden&searchkey=in&searchkey=Zahlen&searchkey=2015> (zugegriffen: 14.06.2018).
- Möller, Anna Pia. 2018. Tolerantes Berlin? Von wegen. (17. Januar). <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/queerspiegel/rassismus-debatte-tolerantes-berlin-von-wegen/20849560.html> (zugegriffen: 08.04.2021).
- momondo - Let's Open Our World. 2016. *momondo – The DNA Journey*. <https://www.youtube.com/watch?v=tyaEQEmt5ls> (zugegriffen: 30.05.2021).
- Montgomery, David. 2017. In S.D., it's Native Americans' Day, not Columbus Day. *Argus Leader* (9. Oktober). <https://www.argusleader.com/story/davidmontgomery/2014/10/13/native-american-day/17194651/> (zugegriffen: 18.09.2020).

- Neshitov, Tim. 2015. Achille Mbembe. *Süddeutsche Zeitung* (12. Januar) <https://www.sueddeutsche.de/politik/profil-achille-mbembe-1.2760937> (zugegriffen: 15.05.2021).
- Ngũgĩ, wa Thiong'o. 2017. *Dekolonisierung des Denkens: Essays über afrikanische Sprachen in der Literatur*. Münster: UNRAST-Verlag.
- Noticias de Navarra. 2017. El Parlamento de Navarra celebra el „Día de la Resistencia Indígena“. *Diario de Noticias de Navarra*. (12. Oktober). <https://web.archive.org/web/20171012005827/http://www.noticiasdenavarra.com/2017/10/11/politica/navarra/el-parlamento-de-navarra-celebra-el-dia-de-la-resistencia-indigena> (zugegriffen: 18.09.2020).
- Nuestro Flow. *Historia de Candelaria*. <https://www.nuestro-flow.com/el-muro-de-candelaria> (zugegriffen: 21.05.2021).
- Obispo, Pearl. 2017. L.A. County Replaces Columbus with Indigenous Peoples Day. *SCVNews.com*. (3. Oktober). <https://scvnews.com/l-a-county-replaces-columbus-with-indigenous-peoples-day/> (zugegriffen: 18.09.2020).
- Ogette, Tupoka. 2023. *exit Racism*. Münster: UNRAST-Verlag.
- Parlamento Andino. 2017. Conmemoración y reconocimiento a la diversidad cultural. *Parlamento Andino*. (12. Oktober). <https://parlamentoandino.org/conmemoracion-y-reconocimiento-a-la-diversidad-cultural/> (zugegriffen: 13.05.2020).
- Peñaloza, Fernanda. 2018. El giro intercultural: reflexiones en torno al concepto de interculturalidad en la Argentina y Chile. In: *Araucanía-Norpatagonia: Discursos y representaciones de la materialidad*, 278–290. (Hrsg.) María Andrea Nicoletti, Paula Núñez, Andrés Núñez, Santiago Andrés Núñez, und Carolina Odone. Viedma: Editorial UNRN.
- Pierer, Heinrich August und Julius Löbe. 1865. *Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit*, 4. Auflage. Altenburg: Verlagsbuchhandlung von H. A. Pierer, online zugänglich über zeno.org (zugegriffen: 23.07.2024).
- Plataforma Luchadores Sociales Bolivia. 2013. <http://plataformaluchadoressocialesbolivia.blogspot.com/2013/01/constantino-lima-memorias-de-un.html> (zugegriffen: 01.04.2020).
- Procuraduría General de la República. 2018. Nicaragua celebra el Día de la Resistencia Indígena, Negra y Popular. (13. Januar). <http://www.pgr.gob.ni/index.php/pbgp/54-noticias/1887-nicaragua-celebra-el-dia-de-la-resistencia-indigena-negra-y-popular> (zugegriffen: 18.09.2020).
- Quartiersmanagement Prohlis. 2018. Bevölkerungsstruktur. <http://www.qm-prohlis.de/Bevoelkerungsstruktur.24.html> (zugegriffen: 09.10.2018).
- Quijano, Aníbal. 1999. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. *Dispositivo* 24, Nr. 51: 137–148. <http://www.jstor.org/stable/41491587> (zugegriffen: 27.03.2020).
- . 2019 (1999). *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. (Übers.) Stefan Jens Alke; Pimmer. New Edition. Wien - Berlin: Turia + Kant Verlag.
- Rancière, Jacques. 2007 (2004). *Das Unbehagen in der Ästhetik*. (Hrsg.) Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag.

- . 2008 (2000). *Die Aufteilung des Sinnlichen: Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. (Hrsg.) Sabeth Buchmann, Helmut Draxler, und Clemens Krümmel. (Übers.) Maria Muhle, Susanne Leeb, und Jürgen Link. 1., Edition. Berlin: b-books.
- . 2011. Der Rassismus geht von oben aus. *ak - analyse & kritik - zeitung für linke Debatte und Praxis* Nr. 555/2010 (19. November). https://archiv.akweb.de/ak_s/ak555/17.htm (zugegriffen: 15.03.2016).
- Rechtsextremismus Glossar der Bundeszentrale für politische Bildung. „Pegida.“ bpb.de. <https://www.bpb.de/themen/rechtsextremismus/dossier-rechtsextremismus/500835/pegida/> (zugegriffen: 19.09.2021).
- Richmond, Stephen, Laurence J. Howe, Sarah Lewis, Evie Stergiakouli und Alexei Zhurov. 2018. Facial Genetics: A Brief Overview. *Frontiers in Genetics* 9: 462. <https://www.frontiersin.org/article/10.3389/fgene.2018.00462> (zugegriffen: 31.05.2021).
- Rittel, Horst W. J. und Melvin M. Webber. 1973. Dilemmas in a General Theory of Planning. In: *Working Papers from the Urban & Regional Development*, 4:155–169. Policy Sciences. Berkeley: University of California-Berkeley.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018a. *Ch'ixinakax utxiwa. Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung*. (Hrsg.) Sebastian Garbe, María Cárdenas und Andrea Sempértégui. Münster: UNRAST Verlag.
- . 2018b. *Un Mundo Ch'ixi Es Posible. Ensayos Desde Un Presente En Crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez Ávila, Sandra Patricia. 2011. Conmemoraciones del cuarto y quinto centenario del “12 de octubre de 1492”: debates sobre la identidad americana*. In: *Revista de Estudios Sociales*, 38 (1. Januar): 64–75.
- Rodríguez, Miguel. 2004. *Celebración de „la raza“: una historia comparativa del 12 de octubre*. México: Universidad Iberoamericana.
- Roig, Emilia. 2021. *Why We Matter. Das Ende der Unterdrückung*. Berlin: Aufbau Verlag
- Rothman, Joshua. 2014. The Origins of “Privilege”. *The New Yorker*. (12. Mai). <https://www.newyorker.com/books/page-turner/the-origins-of-privilege> (zugegriffen: 19.04.2021).
- Rutherford, Adam. 2018. How Accurate Are Online DNA Tests? *Scientific American*. (15. Oktober). <https://www.scientificamerican.com/article/how-accurate-are-online-dna-tests/> (zugegriffen: 30.05.2021).
- Sabatini, Joshua. 2018. San Francisco says ‘arrivederci’ to Columbus Day. *The San Francisco Examiner*. (23. Januar). <https://www.sfoxaminer.com/news/san-francisco-says-arrivederci-to-columbus-day/> (zugegriffen: 18.09.2020).
- Schenker, Christoph. 2015. Wissensformen der Kunst. In: *Künstlerische Forschung. Ein Handbuch*, 105–110. Zürich-Berlin: Diaphanes.
- Schivelbusch, Wolfgang. 2007 (1977). *Geschichte der Eisenbahnreise: Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Schmidt, Bettina. 2009. *Den Anti-Bias-Ansatz zur Diskussion stellen. Beitrag zur Klärung theoretischer Grundlagen in der Arbeit der Anti-Bias-Arbeit*. Oldenburg: BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

- Schulz, Benjamin. 2015. Angélica Dass - Humanae: „Ein Familienporträt der Welt“. *SPIEGEL ONLINE*, (18. Mai). <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/angelica-dass-humanae-menschliche-hautfarben-dokumentiert-a-1033214.html> (zugegriffen: 05.09.2016).
- SDPnoticias.com. 2019. Propone AMLO que Día de la Raza sea Día de las Culturas. *SDPnoticias.com*. (12. Oktober). <https://www.sdpnoticias.com/nacional/amlo-dia-raza-dia-culturas-cambio-12-octubre.html> (zugegriffen: 14.05.2020).
- Sepúlveda Muñoz, Isidro. 1991. Medio siglo de asociacionismo americanista español 1885-1936. In: *Espacio Tiempo y Forma. Reihe V, Historia Contemporánea*, 273-278. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia
- Sicultura. 2014. Día de las Culturas. *Sicultura. Sistema de Información Cultural de Costa Rica*. (24. September). <https://si.cultura.cr/expresiones-y-manifestaciones/dia-de-las-culturas.html> (zugegriffen: 11.05.2020).
- Siegmund, Judith. 2016. Poiesis und künstlerische Forschung. In: *Wie verändert sich Kunst, wenn man sie als Forschung versteht?*, (Hrsg.) Judith Siegmund, 105–121. 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag.
- SlaveVoyages.org. Trans-Atlantic Slave Trade - Estimates. <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates> (zugegriffen: 08.09.2016).
- Sow, Noah. 2008. *Deutschland Schwarz Weiß: Der alltägliche Rassismus*. 1. Aufl. München: C. Bertelsmann Verlag.
- . 2011a. weiß. In: *Wie Rassismus aus Wörtern spricht: (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk*, (Hrsg.) Susan Arndt und Nadja Ofuately-Alazard, 190–191. 1. Auflage. Münster: Unrast Verlag.
- . 2011b. Lexikon. In: *Wie Rassismus aus Wörtern spricht: (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk*, (Hrsg.) Susan Arndt und Nadja Ofuately-Alazard, 6. 1. Auflage. Münster: Unrast Verlag.
- Spliesgart, Roland. 2006. „Verbrasilianierung“ und Akkulturation: deutsche Protestanten im brasilianischen Kaiserreich am Beispiel der Gemeinden in Rio de Janeiro und Minas Gerais (1822-1889). Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Star, Susan Leigh und James R. Griesemer. 1989. Institutional Ecology, `Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39. *Social Studies of Science* 19, Nr. 3 (1. August): 387–420.
- Sterling, Claudia. 2019. Día de la raza, o la denominación racista de la diversidad y la multiculturalidad. Online Zeitung. *pulzo.com*. (10. Oktober). <https://www.pulzo.com/opinion/mensaje-principal-declaracion-jena-no-hay-razas-humanas--PP782136> (zugegriffen: 11.03.2020).
- Takano, Tomohiro. 2020. Is DNA testing for ancestry accurate? *Genomelink*. (28. Februar). <https://blog.genomelink.io/posts/understanding-the-accuracy-of-ancestry-dna-tests-for-the-dna-newbie> (zugegriffen: 30.05.2021).
- Telles, Edward Eric. 2014. *Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin America*. 1 Edition. Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press.
- The Objective. 2016. The Objective | Perú festeja el Día de los Pueblos Originarios y del Diálogo Intercultural. *The Objective | Periodismo ethos*. (12. Oktober). <https://theobjective.com/peru-festeja-el-dia-de-los-pueblos-originarios-y-del-dialogo-intercultural/> (zugegriffen: 14.05.2020).

- Trejo, Yeseline. 2024. Día de la Raza 2024: origen, significado y por qué ya no se celebra el 12 de octubre en México. In: *Diario AS*. (10. Oktober). <https://mexico.as.com/actualidad/dia-de-la-raza-2024-origen-significado-y-por-que-ya-no-se-celebra-el-12-de-octubre-en-mexico-n/> (zugegriffen: 11.10.2024).
- Treusch, Wolf-Sören. 2019. Diskussion um Straßenumbenennung - Koloniales Erbe im Herzen Berlins. *Deutschlandfunk Kultur*. (27. August). https://www.deutschlandfunkkultur.de/diskussion-um-strassenumbenennung-koloniales-erbe-im-herzen.1001.de.htm!dram:article_id=457330 (zugegriffen: 20.04.2021).
- Tropp, J. 2011. *Moderne Marketing-Kommunikation: System – Prozess – Management*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Ueckmann, Natascha. 2009. Hybriditätskonzepte und Modernekritik in Lateinamerika. In: *Dazwischen. Reisen – Metropolen – Avantgarden*. (Hrsg.) Andrea Grewe, Wolfgang Klein, und Walter Fähnders. Bielefeld: Aisthesis Verlag. <http://www.aisthesis.de/Klein-Wolfgang-Faehnders-Walter-Grewe-Andrea> (zugegriffen: 11.08.2020).
- UNESCO, Hrsg. 1950. *The Race question*. France: UNESCO Digital Library. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000128291> (zugegriffen: 21.04.2020).
- UN-Menschenrechtskommission. 2018 (1948). *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte – Deutsch-Jubiläumsausgabe 70 Jahre*. Berlin: Amnesty International. Sektion der Bundesrepublik Deutschland e.V.
- . 2019 (1948). *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte – Deutsch – von Amnesty International diskriminierungssensibel überarbeitet*. Berlin: Amnesty International. Sektion der Bundesrepublik Deutschland e.V.
- United Nations, (Hrsg.) 1979. *Records of the General Conference, 20th session, Paris, 24 October to 28 November 1978, v. 1: Resolutions -*. Paris: UNESCO Digital Library. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000114032.page=60> (zugegriffen: 21.04.2020).
- , (Hrsg.) 2007. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. http://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_E_web.pdf (zugegriffen: 21.04.2020).
- Vasconcelos Calderón, José. 1977 (1928). *La Raza Cosmica. Misión de la Raza Iberoamericana*. Aufl. México D.F.: Espasa-Calpe Mexicana.
- Vogd, Werner. 2011. *Systemtheorie und rekonstruktive Sozialforschung: Eine Brücke*. 2., Auflage. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- von Krshiwoblozki, Lukas. 2015. *Asymmetrische Kriege. Die Herausforderung für die deutsche Sicherheitspolitik im 21. Jahrhundert*. Marburg: Tectum Verlag.

WERKVERZEICHNIS

CONFIDENT

Requisite für das gleichnamige Videoprojekt, 2019-. S. 289-

FAKE NEWS

Video, 10 min, 2020

Mit den „Ethnizitätsfiltern“ von FaceApp und Gradient Photo App, bevor sie entfernt wurden, nachdem sie als rassistisch kritisiert wurden.

Bildbearbeitung: Susana Linares. Schnitt: María Linares. S. 300

MY DNA TEST

On going, 2021-. S. 297-

RE-ENACTING OFFENCES

Videoloop, 84 min, 2021

In Zusammenarbeit mit dem Kunsthaus Dresden.

Kamera: Tiago Calazans (Recife, Brasilien), Christian Rabending (Dresden und Berlin, Deutschland), Daniel Bejarano und Oscar Chala (Bogotá, Kolumbien).

Schnitt: Sebastian Köcher und María Linares. Sound Design: Sebastian Köcher.

Mit der Unterstützung von: Centro Cultural Brasil Alemanha – CCBA, Recife und Goethe-Institut Salvador-Bahia, Brasilien, sowie der Kunstkommission für Kunst im öffentlichen Raum Dresden, Deutschland.

Weitere Kooperationspartner: Löbtop e.V., »ZU HAUSE in Prohlis« – ein Projekt des Societaetstheaters Dresden gemeinsam mit dem Quartiersmanagement Prohlis, Apotheke Löbtau-Passage, Mediamarkt in der Centrum-Galerie Dresden, Centermanagement Prohlis-Zentrum Dresden, Centermanagement Löbtau-Passage Dresden, Centermanagement Centrum-Galerie Dresden.

S. 54-, u.a.

RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE [Lasst uns den 12. Oktober umbenennen]

Medienübergreifendes Kunstprojekt, seit 2019

Webseite und Datenbank

Konzeption und Gestaltung: María Linares

Programmierung: Benjamin Schurian

Logbuch: Risodruck

Konzeption und Gestaltung María Linares, gefördert von dem Gleichstellungsbüro der Bauhaus-Universität Weimar.

Video, 27 min

Kamera: Oscar Chala und María Linares

Schnitt: Sebastian Köcher und María Linares

Sound Design: Sebastian Köcher

S. 192-, u.a.

SCHWARZARBEITER

Kunstaktion u.a. im öffentlichen Raum, on going, 2010-

In Zusammenarbeit mit kunst & kochen.

S. 132-

SCHWARZFAHRER*IN

Kunstaktion im öffentlichen Raum, on going, 2019-

In Zusammenarbeit mit: Babatunde Agboola, Felipe Cardozo, Karoline-Zaida Horstmann, Sead Husic, Mnyaka Sururu Mboro, Fernando Niño und Claudia Zea-Schmidt.

S. 128-, u.a.

SPEAKING TERMS

Kunstaktion, 2004 und 2019

S. 287-

STEREOTYPES

Kunstaktion im öffentlichen Raum, on going, 2009-

S. 172

VIDEO PORTRAITS

Videoloop, 13 min, 2008

Straßenbefragung und Drehbuch: Dieneba Cisse, Anna-Lena Meisenberg, Claudia Szulc und María Linares

Drehbuchüberarbeitung: Dagmar Bedbur

Kamera: Julian Landweer

Schnitt: Sebastian Köcher und María Linares

Sound Design: Sebastian Köcher

Mit der Unterstützung von: Kurt-Kurt, Institut 21 von Frecher Spatz e.V., Bezirkskulturfond Bezirksamt Mitte von Berlin und BürSte e.V.

S. 20-, u.a.

BILDNACHWEISE

- S. 9: *VIDEO PORTRAITS*, Videostill, © María Linares, VG Bild-Kunst.
- S. 20-21: *VIDEO PORTRAITS*, Ausstellungsansicht, © María Linares, VG Bild-Kunst.
- S. 49-53: *VIDEO PORTRAITS*, Videostills, © María Linares, VG Bild-Kunst.
- S. 54-55: *RE-ENACTING OFFENCES*, Ausstellungsansicht, © María Linares, VG Bild-Kunst
- S. 63, 66, 69, 71, 73, 75, 76, 79: *RE-ENACTING OFFENCES*, Videostills, © María Linares, VG Bild-Kunst.
- S. 101: Darstellung des Kunstprojektes „*Humanæ*“ von Angélica Dass. Abbildung der Webseite der Künstlerin, 11.09.2021 <https://angelicadass.com/photography/humanae/>, mit freundlicher Genehmigung der Künstlerin.
- S. 105 und 106: Screenshots der Veröffentlichungsplattform <https://issuu.com/margaritaarizaaguilar/docs/bp-jun29>, „*Blanco Porcelana*“ (unzensuriert, erste und zweite Zensur), Margarita Ariza, 2011, veröffentlicht am 22. May 2015. Mit freundlicher Genehmigung der Künstlerin.
- S. 125-126 (oben): *RE-ENACTING OFFENCES*, Präsentation der Videoinstallation im niedrigschwelligen Stadtraum eines Einkaufszentrums: Centrum Galerie, Löbtau Passage und Prohlis Zentrum, Dresden, 2018. © María Linares, VG Bild-Kunst.
- S. 126 (unten): Video screening *World at a Crossroads – The One Minutes Series*, National gallery of Iceland Listasafn Íslands in Reykjavík, 2016. Foto: © Libia Castro & Ólafur Ólafsson, mit ihrer freundlichen Genehmigung.
- S. 128-129: *SCHWARZFAHRER*IN*, Projektfotos: Sead Husic/María Linares, VG Bild-Kunst; Ausstellungsansicht, Foto: Falko Behr.
- S. 133: *SCHWARZARBEITER*, Kunstaktion in Zusammenarbeit mit kunst & kochen, © María Linares, VG Bild-Kunst.
- S. 159: Foto der Publikation *Die Liga der ethnischen Vielfalt* [La Liga de la Diversidad Étnica] von Nuestro Flow S.A.S. Mit der freundlichen Genehmigung von Andrea González.
- S. 160: *La Lista Negra* [Die Schwarze Liste]. Ein Projekt von Nuestro Flow S.A.S. September, 2018. Mit der freundlichen Genehmigung von Andrea González.
- S. 172: *STEREOTYPES*, © María Linares, VG Bild-Kunst.
- S. 185-190: *SCHWARZFAHRER*IN*, © Sead Husic/María Linares, VG Bild-Kunst.
- S. 192-193: *RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE*, © María Linares, VG Bild-Kunst, Ausstellungsansicht, Foto: Walther Le Kon.

- S. 206-207: *América*, Performance der Künstlerin María Evelia Marmolejo, Plaza Colón, Madrid, Spanien, 1985. Fotos: Sara Rosemberg. Mit freundlicher Genehmigung der Galerie Prometeo di Ida de Pisani und der Künstlerin.
- S. 213: *Réplica* [Nachbildung], Performance und Video der Künstlerin Daniela Ortiz, Barcelona, 2014. Mit freundlicher Genehmigung der Künstlerin.
- S. 270 und 274: *RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE*, © María Linares, VG Bild-Kunst.
- S. 278 und 279: *RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE*, Videostills, © María Linares, VG Bild-Kunst.
- S. 280-281: *MYDNA TEST*, © María Linares, VG Bild-Kunst. Foto: Angélica Chio/María Linares.

DANKSAGUNG

Die vorliegende Arbeit ist nur dank der Mitwirkung von vielen Menschen möglich geworden!

In erster Linie bedanke ich mich bei Prof. Dr. habil. Michael Lüthy und Prof. Asta Gröting für ihre wertvollen Hinweise und ihre unermüdliche Betreuung sowie bei Prof. Danica Dakić für ihr uneingeschränktes Vertrauen. Ein ganz herzlicher Dank geht an meine Mitstreiter*innen im Promotionsstudiengang für ihre gewichtige Unterstützung mit zahlreichen Impulsen, Vorschlägen und Kritik. Ein großes Dankeschön möchte ich zudem aussprechen für das gegenseitige Coaching rund um die Künstlerische Forschung. Dieses richtet sich insbesondere an die Mitinitiator*innen der Ausstellung »MORE PLANETS LESS PAIN. Konstellationen künstlerischer Forschung« Francis Hunger, Edith Kollath, Lukas Kretschmer, Jeanne Lefin, Barbara Marcel, Emanuel Mathias, Grit Ruhland, Markus Schlaffke und Katja Marie Voigt sowie an die Kuratorin Anne Brannys, an Prof. Dr. Kai Uwe Schierz und Susanne Knorr von der Kunsthalle Erfurt und an Frank Motz und Ulrike Mönnig von der ACC Galerie Weimar.

Mein besonderer Dank gilt Dr. Rüdiger Loeffelmeier für sein sehr sorgfältiges, einfühlsames und stilvolles Lektorat – er sorgte für Verständlichkeit und Fehlerfreiheit. Seine wertvollen Hinweise, seine Begeisterung und unser Austausch waren immer sehr motivierend.

Drei Jahre lang wurde ich bei meinem Promotionsvorhaben durch ein Stipendium der Thüringer Graduierten-Förderung unterstützt. Dank des Stipendiums konnte ich in dieser Zeit intensiv und konzentriert an meinem PhD-Vorhaben arbeiten. Dafür möchte ich mich ausdrücklich bei der Vergabekommission bedanken sowie auch bei Marion Hensel für ihre Beratung. Außerdem bedanke ich mich bei der Kunstkommission für Kunst im öffentlichen Raum Dresden für die Förderung des Projektes RE-ENACTING OFFENCES und dem Gleichstellungsbüro der Bauhaus-Universität Weimar für die Förderung des Projektes RENOMBREMOS EL 12 DE OCTUBRE.

Ferner gilt mein Dank den Teilnehmer*innen meiner partizipatorischen Kunstprojekte und den Kooperationspartner*innen, die diese ermöglichten. Vielen Dank an alle, die mir ihre Erfahrungen anvertrauten oder mit ihrer aktiven Beteiligung meine Vorhaben unterstützten!

Ein ausdrücklicher Dank richtet sich an Christiane Mennicke-Schwarz und Robert Thiele (Kunsthhaus Dresden), Dr. Katerina Valdivia Bruch, Christoph Ostendorf (CCBA Recife), Simone Zaugg und Pfelder (Kurt-Kurt), Babatunde Agboola, Felipe Cardozo, Angélica Chio, Karoline-Zaida Horstmann, Sead Husic, Mnyaka Sururu Mboro, Anna-Lena Meisenberg, Ana María Millán, Fernando Niño, Claudia Szulc, Leily Tabatabai und Claudia Zea-Schmidt in Berlin; Júlio de Abreu, Maria Augusta, Eveline Maria Bezerra, Tiago Calazans, Lia Letícia, Suely Marilene, Dandara Pagu und Jéssica Paraíso in Recife; Dr. Dirk Fittkau, Uwe Kuhnt, Sandra Ossmann und Liliana Vogler in Dresden; José Lino Albino Barbosa, Marcela Almeida und Jonatan Rodríguez (change.org), Pía Barragán, Daniel Bejarano, María Buenaventura, Oscar Chala, Juliana Flórez, María Paula León, Carlos Eduardo Linares, Juliana Linares, Susana Linares, Mauricio Lombana, Adriana Pineda und Arturo Sanabria in Bogotá.

Zum Schluss möchte ich mich ganz besonders und herzlich bei meiner Familie bedanken, bei meiner Mutter und meinen Geschwistern sowie auch bei ihren jeweiligen Familien für ihr Vertrauen und ihre Liebe, für die guten Tipps sowie für das bedingungslose und jederzeit gewährte Mitfühlen und Mitdenken. Insbesondere danke ich meiner Schwester Graciela für die tatkräftige Mitwirkung ihrer Grafik-Agentur.

Mein tiefster Dank gilt Roland und Alma Linares für die Unterstützung, für die zahlreichen und inspirierenden Gespräche, für die Ausdauer und für die wichtige Prise Humor, mit der beide immer wieder den Prozess auflockerten. Ich danke euch von Herzen dafür, dass ihr mich regelmäßig erdet und vor allem für das grandiose Glück eurer Liebe!