

DAS ›SENEGALESENDORF‹ IM ZÜRCHER ZOO

In seiner Studie über die ›Erfindung‹ Afrikas arbeitet Valentin Mudimbe heraus, wie im Laufe des 17. Jahrhunderts eine eurozentrische Logik der Ähnlichkeit durch eine koloniale Logik des Gleichen ersetzt worden ist, die das europäische Selbst radikal vom afrikanischen Anderen unterschied.¹¹⁰ Afrikaner*innen galten demnach nicht mehr als minderwertige Versionen des Europäers, wie dies zuvor der Fall gewesen war, sondern repräsentierten nun die ›primitiven‹ im Unterschied zu den zivilisierten Menschen. Sie erschienen als das ganz Andere, das Monströse und Bestialische und markierten so die Grenze des Menschlichen, als deren Verkörperung der Europäer galt. Ende des 19. Jahrhunderts nahm die von Mudimbe beschriebene ›Logik des Gleichen‹ unter dem Einfluss der Rassenforschung und des Sozialdarwinismus neue Formen an: Auf der Suche nach dem *missing link* zwischen Affen und Menschen wurden im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts sogenannte ›Primitive‹ zu bevorzugten Untersuchungsobjekten der anthropologischen Forschung. Sie galten, wie Marianne Sommer schreibt, als »lebende Fossile«¹¹¹, die einen frühen Zustand des zivilisierten Menschen darstellen und dazu dienen sollten, die evolutionäre Lücke zwischen Affen und Menschen zu schließen.

Die Ausstellungen von exotisierten Menschen, die seit Ende des 19. Jahrhunderts auch in Zoologischen Gärten veranstaltet wurden, waren Schauplätze für diese Untersuchungen zum Ursprung des Menschen. In ihnen trafen sich Schauspiel und Forschung, Spektakel und Wissenschaft: Völkerschauen wurden derart zu einer wichtigen Schnittstelle zwischen wissenschaftlichem und populärem Rassismus.¹¹² Impresarios und Wissenschaftler profitierten in einer ersten Zeit gegenseitig voneinander – Letztere erhielten Zugang zu begehrten Forschungsobjekten, ohne weite, teure und gefährliche Reisen unternehmen zu müssen, während Erstere Profit aus dem Ruf der Völkerschauen schlugen, eine Stätte für Forschung und Bildung zu sein. Dieses Verständnis wirkte sich auch in der Schweiz aus: So gewährte der Basler Zoo Ende des 19. Jahrhunderts allen Schulklassen verbilligten Eintritt zu den Völkerschauen.¹¹³

110 | Mudimbe 1988.

111 | Sommer 2007, 155.

112 | Blanchard, Bancel und Lemaire 2008. Vgl. auch Purtschert 2014.

113 | Staehelin 1993, 114.

Die Kooperation zwischen Impresarios und Wissenschaftlern nahm allerdings ein baldiges Ende. Den Wissenschaftlern wurde zunehmend deutlich, dass die angebliche Authentizität der Wilden auf Inszenierungen beruhte, die sich stärker an populären Bildern von exotischen Menschen orientierten als an der Herkunft der ausgestellten Personen. Anne Dreesbach spricht diesbezüglich von einem »Stereotypenkreislauf«¹¹⁴. Die Werbung für die Shows aktivierte bereits bekannte Stereotype, die in den Aufführungen wiederum bestätigt und re-inszeniert wurden.

Völkerschauen dürften eine wichtige Inspiration für die Figur des ›weißen N-‹ gewesen sein. Das zeigt sich in der Art und Weise, in der dessen Reise in die Schweiz beschrieben wurde. Seine Mobilität war – anders als diejenige von weißen Missionaren, Kaufleuten oder Kolonisatoren, deren Geschichten dem Schweizer Publikum vertraut waren – nicht Ausdruck von Handlungsfähigkeit und einem selbstbestimmten Zugriff auf die Welt.¹¹⁵ Die Gründe für seine Reise nach Europa blieben dem Schweizer Publikum ebenso unzugänglich wie diejenige der Menschen, die zur Zeit der Erfindung des ›weißen N-‹ in den Völkerschauen ausgestellt wurden. Wie die Verhandlungen zwischen dem *Globus*-Werbeleiter und Globi zeigen, wurde auch bei der Werbung für die Weißwarenwochen nur die Initiative der Schweizer Akteure erkennbar, die den ›weißen N-‹ als Attraktion ins Land holten. Er ist damit – ähnlich wie die exotischen Tiere, Pflanzen und auch Menschen, die in die Schweiz gebracht und zur Ergänzung und Belehrung des einheimischen Publikums ausgestellt wurden – Objekt in einem kolonialen Regime, das die Welt als Ausstellung begreift.¹¹⁶ Timothy Mitchell beschreibt die von ihm analysierten Ausstellungen im Europa des 19. Jahrhundert als Versuch, die Welt als exotisches Spektakel zu verstehen.¹¹⁷ Anders als von den Ausstellungsmachern behauptet, ging es dabei kaum um die Vermittlung von Wissen über das Leben fremder Menschen, sondern vielmehr um die Inszenierung und Bestätigung einer bereits bekannten eurozentrischen Perspektive auf die Welt. Sie wurde den weißen Betrachter*innen als Raum vorgestellt, der mit Versprechungen, Verheißungen und materiellen Lockungen gefüllt war, als ein Sammelsurium von Kuriositäten, Rohstoffen, Wissensobjek-

114 | Dreesbach 2012.

115 | Für eine der seltenen Ausnahmen vgl. Brändle 2007.

116 | Mitchell 2013.

117 | Mitchell 2013, 442.

ten, als Abenteuerspielplatz und unerforschtes Territorium, das kartografiert, beschrieben und klassifiziert werden wollte.

Dieses Verständnis der ›Welt als Ausstellung‹ war auch in der Schweiz präsent. Zum einen nahm das Land an diversen Weltausstellungen teil und reihte sich damit in die Liste der Nationen ein, die diese Anlässe als Bühne nutzten, »auf denen die Industrienationen ihre Leistungsfähigkeit maßen«,¹¹⁸ und zwar in expliziter Abgrenzung zu den ausgestellten ›Wilden‹. Auch wenn die Schweiz, anders als die Kolonialmächte, für ihre Selbstdarstellungen auf den Weltausstellungen keine außereuropäischen Menschen einsetzte, inszenierte sie sich durch ihre Teilnahme an diesen Anlässen dennoch, wie Christof Dejung schreibt, als »Teil der europäischen Zivilisation und benutzte das koloniale Andere als identitätsstiftende Kontrastfolie«¹¹⁹. Explizit manifestierte sich dieses nationale *Othring* im Rahmen der Landesausstellung 1896 in Genf, wo ein ›Village noire‹ mit senegalesischen Bewohner*innen errichtet wurde.¹²⁰ Populärer und wissenschaftlicher Rassismus, Spektakel und Wissenschaft gingen dabei ineinander über: So dozierte ein Anthropologe im Kontext der Ausstellung vor einem vollen Saal über die ›nigritische Rasse‹. 15 afrikanische Frauen, Männer und Kinder wurden dem Genfer Publikum vorgeführt und die angebliche Besonderheit ihrer Haut, ihrer Köpfe, ihrer Füße, ihres Gangs, ihres Haars und ihrer Nasen dabei eingehend erörtert.¹²¹

Obwohl die erfolgreichste Zeit der Völkerschauen zum Zeitpunkt der Erfindung des ›weißen N‹ 1933 bereits vorüber war, fanden noch mehrere solche Veranstaltungen mit Bezug zu Afrika statt: So wurde 1925 in Lausanne und später in Zürich-Altstetten ein ›afrikanisches Dorf‹ mit 70 Personen aus der Region des heutigen Guinea und dem Senegal errichtet. Der Zirkus Knie zeigte 1928 in seinem Seitenzelt die Show ›Ägypten und seine Rätsel‹ und 1929 eine Völkerschau mit indischen und afrikanischen Menschen. 1930 wurde im Zürcher Zoo während sechs Wochen ein ›Senegalesendorf‹ aufgebaut, in dem 65 Frauen, Männer und Kinder ausgestellt wurden.¹²² Sie mussten dabei den ›Alltag‹ in einer senegalesischen Dorfgemeinschaft spielen. Das Zoo-Publikum konnte den Bewoh-

118 | Dejung 2012, 338.

119 | Dejung 2012, 347.

120 | Minder 2008, 330.

121 | Minder 2008, 334.

122 | Brändle 2013, 242.

ner*innen beim Seidenweben, Teppich knüpfen, Holz schnitzen, Gold schmieden, Schneidern, Kochen und Essen zusehen und die Kinder in der Koranschule beobachten. Als ein Höhepunkt der Ausstellung galt die muslimische Hochzeit eines Paares, die öffentlich zelebriert wurde; über 7.000 Schaulustige sicherten sich eine Eintrittskarte für diesen Anlass.¹²³

Einiges spricht dafür, dass die populäre Ausstellung des ›Senegalesendorfs‹ im Zürcher Zoo von 1930 eine Vorlage für die Figur des ›weißen N-‹ geliefert hatte. So spielt sein weißer Rock auf die Bekleidung der Männer in der Ausstellung an, von denen einige einen hellen Boubou getragen hatten. Und der Name seiner Frau, Suraja, verweist auf den muslimischen Hintergrund des ›Senegalesendorfs‹. Zudem gewinnt der Einsatz des ›weißen N-‹ an Plausibilität, wenn wir einen Blick auf die Berichterstattung über die Völkerschau werfen. Sie zeigt, wie das ›afrikanische Familienleben‹ in der Schweiz zum Anlass genommen wurde, exotisierte Vorstellungen von Sexualität, Erotik, Familie und Reproduktion zu produzieren und sie als Hintergrundfolie für eine Kritik der Schweizer Geschlechterverhältnisse zu verwenden. Im nachfolgenden *Close Reading* eines Zeitungsberichts von 1930 werden drei Aspekte herausgestellt, die auch für die Figur des ›weißen N-‹ von Bedeutung sind: die Herstellung weißer Männlichkeit mittels nicht-weißer Anderer, das koloniale *Otherring* als Korrektiv für das Unbehagen in der eigenen Kultur und die Fantasie einer weißen Verfügungsmacht über Schwarze Intimität.

Am 9. März 1930 erschien ein Bericht mit dem Titel »Senegalesen im Zoo« in der *Neuen Zürcher Zeitung*, in dem unter anderem folgende längere Passage zu lesen ist: »Der Chef der 65köpfigen Schar gab bei der Führung Erläuterungen und schenkte den Herren der Presse, weil er weiß, was sich in Europa gehört, geschnitzte Brieföffner zum Andenken und zur zarten Bestechung. Er steht als Kaufmann im Pass und ist so etwas wie ein technischer Kapitän und magischer Obern[...] in einer Person. Ein Hüne mit zwei Zentnern Schokolade und viel Gutmütigkeit. Wie viel Fruchtbarkeit ist nicht um diesen Marabu [sic!]. Ein Teil der Frauen steht fünf Minuten vor der Mutterschaft, zwei tragen ihre Neugeborenen hinten im Rückentuch; diese schwarzen Menschenäffchen schlafen selig in der Körperwärme ihrer Mutter [...]. Es ist eine fruchtbare Familie und etwas Trächtiges und Stallhaftes liegt im Ganzen. Die Jungfrauen haben ein lustiges Geäugel, stellen weiße Zahnreihen bloß und kichern, wenn

man sie ansieht, als ob sie von unsern Blicken gekitzelt worden wären. Ich kann mir nicht helfen, aber diese schwarzen Mütter sind mütterhafter als die weißen Mütter; sie stehen schwer, wie beladene Fruchtbäume auf dem Boden, blicken immer mit großen, rollenden Augen über den Platz, und in ihrem umständlichen, aber oft farbig wundervollen Kleidergewölk kann sich ein halbes Dutzend schwarzer Rangen verbergen.«¹²⁴

Der Beobachter der Völkerschau, ein vom ›Senegalesendorf‹ offensichtlich bewegter Journalist der *Neuen Zürcher Zeitung*, organisierte seine Wahrnehmung entlang patriarchaler Parameter. Ausgangspunkt und Zentrum seiner Analyse ist ein älterer Mann, den er als religiösen und sozialen Vorsteher der Gemeinschaft bezeichnet: der Marabut. Im Unterschied zu den weiblichen Figuren wird ihm eine berufliche Identität und eine Führungsrolle zugeschrieben. Von ihm erfahren wir, dass er einen Pass besitzt und damit am aktuellen Mobilitätsregime teilnehmen kann. Allerdings wird seine Identität nur mit den Insignien moderner Männlichkeit ausgestattet, um diese in einem zweiten Schritt wieder infrage zu stellen. Denn sein Auftritt vor den weißen Journalisten erscheint fragwürdig: Zwar verschenkt er mit dem Brieföffner ein brauchbares Andenken und zudem eines, das entgegen den stereotypen Vorstellungen von Afrika auf einen vertrauten Umgang mit der Schriftkultur hinweist. Aber der Journalist sieht darin kein eigenständiges Handeln als Geschäftsmann, sondern unterstellt ein Nachahmen dessen, was sich in Europa gehört.

Der Vorsteher der Gruppe wird, mit Homi Bhabha gesprochen, als *mimic man* gezeichnet, als eine Figur, welche die Konventionen und Normen der Moderne immer nur unvollständig verkörpern kann. Bhabha beschreibt den *mimic man* im Kontext des British Raj als »Ergebnis einer makelbehafteten kolonialen Mimesis, in der Anglisiertsein ganz *ausdrücklich* bedeutet, nicht Engländer zu sein«¹²⁵. Der *mimic man* ist nie ganz assimiliert, ihm haftet immer der Makel des Nachahmens, der Kopie, des verfehlten Originals an. Beim senegalesischen Marabut bedeutet das: Er stattet die Journalisten mit Informationen aus, verfügt über einen Pass mit einem eingetragenen bürgerlichen Beruf, er verschenkt Andenken an die anwesenden Pressevertreter und bedient sich somit eines Verhaltensrepertoires, das auch ein weißer Mann an den Tag legen würde. Seine Darstellung als moderner Geschäftsmann wird aber beständig in

124 | N. N., »Senegalesen im Zoo«, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 9. März 1930.

125 | Bhabha 2007, 129 [Hervorhebung im Original].

Zweifel gezogen: Man wird darüber informiert, dass er »weiß, was sich in Europa gehört«. Und man erfährt, dass der Brieföffner der »zarten Bestechung« diene, ohne dass ausgesprochen würde, zu welchem Zweck diese Bestechung erfolgt.

Diese Textstelle zeigt, dass der Schreiber ein Vorwissen über die koloniale Mimikry bei den Leser*innen voraussetzt, mit dessen Hilfe solche Anspielungen eingeordnet werden sollen. In der Beschreibung der Schwarzen Menschen wechselt der Text zwischen den Registern des modernen Menschen, des »Primitiven«, des Kindes und des Tieres. Diese Hin- und Herbewegungen sind Bestandteile einer kolonialen Episteme, mit denen die Leserschaft vertraut war. So war die Vorstellung, rassifizierte Andere würden sich mithilfe des Nachahmens in die eigene Kultur einpassen, ein wichtiges Phantasma des zeitgenössischen Antisemitismus. In einem dreiteiligen Artikel, der im Herbst 1933 in den *Schweizer Monatsheften* erschien, die damals zunehmend als Plattform für die frontistische Bewegung dienten,¹²⁶ wird der konvertierte Jude als *mimic man* beschrieben: »Oft ist der Übertritt in das Christentum nur der Eintritt in die gute Gesellschaft, die berühmte Mimikry, mit der der Jude mit einzigartiger Geschicklichkeit in fremde Häute schlüpft, um sich äussere Vorteile durch die Vermischung und Glaubenswechsel zu erkaufen.«¹²⁷

Die Assimilation des Juden an die christliche Kultur bleibt gemäß dieser Beschreibung ebenfalls unvollständig, aber im Unterschied zum Schwarzen Menschen kann er sich die fremde Kultur erfolgreich zu eigen machen und für seine Zwecke instrumentalisieren. Während der Versuch der Schwarzen Person, sich die Kulturtechniken der Zivilisation anzu-

126 | Vgl. Tanner 2015, 221. Politisch kaum einflussreich, lag die Bedeutung der heterogenen und durch Fusionen und Spaltungen gezeichneten Frontenbewegung in ihrer Agitation gegen die Demokratie und die Wirtschaftspolitik und in ihrem unverhüllten Antisemitismus (Zala 2014, 506). Ein Einblick in die *Zürcher Illustrierte* nach dem »Frontenfrühling« 1933 zeigt, dass die Frontenbewegung in einer breiteren Öffentlichkeit mit Interesse zur Kenntnis genommen wurde. Unter dem Titel »Neue politische Bewegungen« berichtet der Artikel vom »politischen Erneuerungseifer«, der »breite Bevölkerungsschichten« erfasst haben soll, um sogleich klarzustellen, dass »weder zum Staunen noch zum Erschrecken« Grund vorliege, da das Politisieren den Schweizern seit Jahrhunderten im Blut liege (o.V.: »Neue politische Bewegungen in der Schweiz«, in: *Zürcher Illustrierte* 1933[27]).

127 | Wyss 1933a, 279.

eignen, in der Beschreibung der *Neuen Zürcher Zeitung* lächerlich wirkt, wird die Mimikry des Juden in den *Schweizer Monatsheften* als gelungen und damit gefährlich eingeschätzt. Der Ausschluss des Schwarzen Menschen und des Juden wird in beiden Texten mithilfe einer fiktiven Grenze vollzogen, die sie von einer angeblich originären Kultur, ›Rasse‹ und Religion abtrennen. Die beiden Variationen des *mimic man* unterscheiden sich aber in einem signifikanten Punkt: Während der Marabut eine gutmütige und lachhafte Figur abgibt, gerade weil seine Nachahmung als so durchschaubar gilt, wird dem Juden, der sich auf die Mimikry versteht, die Möglichkeit der erfolgreichen Täuschung und damit eine ungleich größere Macht zugeschrieben: Er wird als ›innerer Feind‹ konstruiert, der gerade darum bedrohlich ist, weil er im Unterschied zum Schwarzen Menschen als Schweizer ›durchgehen‹ kann. Wie oben gezeigt, fungieren der Jude und der ›N-‹ damit als komplementäre und aufeinander bezogene Figuren des Fremden. So dient die clowneske Darstellung Schwarzer Assimilation, die als lachhaft dargestellt wird, nicht zuletzt als Kontrastfolie für die angebliche Gefahr, die von jüdischen Menschen ausgehen soll. Auf diese Weise durchkreuzen und bekräftigen sich kolonialrassistische und antisemitische Diskurse in der Schweiz der 1930er Jahre.

Das weitgehende Scheitern einer ›Schwarzen Mimesis‹ zeigt sich auch in der Beschreibung des Marabut als ›technischer Kapitän und magischer Obern-‹. Ihm wird damit innerhalb seiner Gruppe eine Führungsrolle auf weltlicher und spiritueller Ebene zugeschrieben. Der Begriff des ›magischen Obern-‹ baut aber zugleich Distanz zu einem europäischen Verständnis von Religion auf: Die Magie verweist auf eine minderwertige und ›primitive‹ Religiosität, die es verunmöglicht, den Marabut mit einem christlichen Pfarrer oder Priester zu vergleichen; gleichzeitig wird durch die Koppelung von Magie und muslimischer Religion die Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Islam behauptet. Zudem wird die soziale Führungsposition des Marabut nicht im Rahmen des europäischen Vokabulars eingeordnet – er ist kein Vorsteher, kein Oberhaupt oder Leiter, sondern einzig ein ›Obern-‹, der Oberste der ›N-‹.

Die karikierende Beschreibung der Führungsrolle wird im nächsten Satz durch den Fokus auf seinen Körper verstärkt: Nachdem die weltliche und religiöse Autorität des Marabut destruiert worden ist, wird nun sein Körper als Kuriosum vorgestellt. Er sei riesig wie ein Hüne – der Begriff stammt von den Hunnen ab und verweist auf eine andere Figur der Wilden, die als ›Europas Andere‹ imaginiert werden – ›mit zwei Zentnern

Schokolade und viel Gutmütigkeit«. Seine Größe wird nicht als Zeichen von Autorität interpretiert, die Beschreibung seines Körpers als Schokolade dient vielmehr einer kolonialen Strategie der De-Autorisierung. Die Assoziation von Schwarzen Menschen und Kakao war zu dieser Zeit omnipräsent – Schweizer Schokoladenfirmen verwendeten häufig Abbildungen von Schwarzen Menschen für ihre Werbung.¹²⁸

Die Verbindung von Schwarzen Körpern und Konsumwaren steht in der Linie eines Denkens, das auf die transatlantische Sklaverei zurückgeht und Schwarze Menschen als Objekte einer frühkapitalistischen Wirtschaftslogik betrachtet. Dieser verdinglichte Blick auf den Schwarzen Anderen verbindet sich mit den Gütern des Kolonialwarenhandels, der auf der Arbeit von Sklav*innen gründet: Baumwolle, Kaffee, Kakao, Zucker.¹²⁹ Dass der Schwarze Andere als Schokoladenfigur beschrieben wird, verweist aber auch auf den Schauplatz der Beschreibung. Der weiße Schweizer Reporter begegnete dem senegalesischen Marabut im Zürcher Zoo, wo letzterer gegen Eintrittsgeld besichtigt werden konnte. Der Blick des Journalisten konstituiert sich durch eine materielle und zugleich symbolische Ökonomie, die auf einem kommodifizierten Umgang mit dem Schwarzen Anderen fußt. Dazu gehört die Fantasie, ihn konsumieren zu können wie die Schokolade, die er angeblich verkörpert; dies ist ein Topos, der uns später nochmals begegnen wird.

WEISSE MÄNNLICHKEIT UND ANTI-EGALITÄRES *OTHERING*

Mit der Vorstellung der Konsumierbarkeit seines Schwarzen Gegenübers im Zoo gehen diverse erotische und sexuelle Fantasien einher, die vom Autor in die Szene eingearbeitet werden. Dabei kommt eine zweite bedeutsame Funktion des Marabut zum Tragen: Er stellt nicht nur eine Karikatur moderner Männlichkeit dar, von der sich der Journalist mit einem Statusgewinn abgrenzen konnte. Er agiert zugleich als virile Grenzfigur,

128 | Vgl. dazu das Unterkapitel *Schweizer Schokolade und die Kommodifizierung Schwarzer Körper*.

129 | Sowohl die Bedeutung als auch das Ausmaß und die Zirkulation von Kolonialwaren wurden für die Schweiz noch nicht untersucht. Für eine allgemeine Darstellung vgl. Pfeisinger und Schennach 1989. Für die untrennbare Verwobenheit von Konsumkultur und Kolonialismus argumentiert auch Lury 2011, 108ff.