

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 Beförderungserschleicher 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 Nshimyimana 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 Deutschtsein 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-Deutschtsein oder auf meinen an jeder Grenzkontrolle auffälligen kolumbianischen Reisepass zurückzuführen sind, genieße jedoch die Privilegien des *Weiß*seins 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 Ofuatay-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 *Weißem*. 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 Beförderungserschleicher 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 Richter*in 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 *Weiß*en 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 González Pacheco lud ich im Oktober 2019 zu einer Gesprächsrunde im Rahmen des Bildungsprogramms vom 45. *Nationalen Kunstsalon in Bogotá*³⁶ ein, die als Auftakt eines weiteren Kunstprojektes von mir diente und die ich im 4. Kapitel näher vorstelle.



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

4. Resignifizierung und Ermächtigung

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

Das Zitat von Dr. Klaus Holz bezieht sich auf eine andere (frühere) 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 Denkanstoß dienen.

36 45 Salón 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 entgegnetend, ein beleidigendes T-Shirt nach dem anderen*³⁹ veröffentlicht, verfasst von Hanna Ingber, Redaktionsleiterin des Leser*innenzentrums 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 Einschließungsstrukturen 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 *Achile 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 trafen wir auf den Wendepunkt der sprachlich gesellschaftlichen Konstitution. Benennen heiÙe, Macht zu artikulieren. Der Name erÙoffne uns die MÙglichkeit der sozialen Existenz. Diese Macht sei jedoch einerseits unabhÙngig vom sprechenden Subjekt, weil sie nicht vom sprechenden Subjekt selbst ausgehe, sondern als Einreihung in eine Sprechgemeinschaft erfolge, andererseits unabhÙngig vom konstituierten Subjekt, dem die sprachliche Konstitutionsmacht indifferent sein kÙonne. Das rassistische Sprechen habe dementsprechend weder Anfang noch Ende mit dem sprechenden Subjekt, dessen Macht über das, was er sagt, nicht souverÙan 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 unabhÙngig von ihm*ihr, aber vor allem unabhÙngig 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 kÙonnen, so dass das konstituierte Subjekt, die*der ‚Schwarzfahrer*in‘, vielleicht schockiert durch diese Benennung, über die MÙglichkeit verfügt, sich die Benennung anzueignen, diese umzukehren oder zu rekontextualisieren.

„Dass die Sprache ein Trauma in sich trÙagt, ist kein Grund, ihren Gebrauch zu untersagen. Es gibt keine MÙglichkeit, Sprache von ihren traumatischen Ausläufern zu reinigen, und keinen anderen Weg, das Trauma durcharbeiten, als die Anstrengung zu unternehmen, den Verlauf der Wiederholung zu steuern. Vielleicht ist das Trauma ja eine merkwürdige Ressource und die Wiederholung ein zwar ãrgerliches, 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





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





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>