

4.3 Handlungsfähigkeit und Widerstand bei Bhabha

Wie oben bereits beschrieben, findet sich bei Bhabha ein etwas anders gelagerter Rückgriff auf Handlungsfähigkeit und Widerstand als bei Butler, da Bhabha sich in seinem Hauptwerk *Die Verortung der Kultur* (Bhabha 2011) damit beschäftigt, wie durch den Kolonialismus die Erzählung der Zivilisation entstanden ist. Diesbezüglich untersucht er postkoloniale Literatur aus einer diskurs- und machttheoretischen (Foucault), dekonstruktivistischen (Derrida) und psychoanalytischen (Freud und Lacan) Perspektive. Grundlegend für Bhabhas Kulturverständnis ist, dass es kein vollständig unterworfenen kolonialisiertes Subjekt geben kann, da die Kolonialisierung prinzipiell von Widerständen geprägt ist. Er folgt somit den gesellschaftstheoretischen Strömungen, die die *Dezentrierung des Subjekts* postulieren und bestreiten, dass es ein einheitliches und vor allem selbstidentisches Subjekt gibt. In diesem Zusammenhang problematisiert er auch die in Saids Überlegungen zum Orientalismus (siehe Kapitel 3.2) zum Tragen kommende totalisierende Vorstellung des Subjekt (vgl. ebd., 106ff.; s.u.). Für Bhabha ist aber nicht nur die Einheitlichkeit des kolonialisierten, sondern auch die des kolonisierenden Subjekts problematisch, da die Erzählung der Zivilisation auf der Erzählung des Kolonialismus aufbaut (vgl. ebd., 50). Bhabha kommt im Hinblick auf die postkolonialen Kulturen zu folgendem Schluss: »Kulturen sind niemals in sich einheitlich, und sie sind auch nie einfach dualistisch in ihrer Beziehung des Selbst zum Anderen« (ebd., 54). Stets im Fokus seiner postkolonialen Untersuchungen stehen die Zwischenräume²¹ der Kultur. Eine zentrale Frage für ihn ist dabei: »Wie werden Subjekte ›zwischen‹ all diesen ›Bestandteilen‹ der Differenz – oder über diese hinausgehend – geformt (welche gewöhnlich als Rasse/Klasse/Geschlecht usw. angegeben werden)« (ebd., 2)?

Im Zuge dieser Auseinandersetzungen entwickelt Bhabha die theoretischen Figuren des Dritten Raums, der Hybridität und der Mimikry, die ich im Folgenden im Kontext von Handlungsfähigkeit und Widerstand vorstellen werde.

Da-Zwischen, Dritter Raum und Hybridität

Für eine Beschreibung des Da-Zwischen, auf das Bhabha mit seiner theoretischen Figur des Dritten Raums zielt, lohnt es sich, seine kritische Lektüre von Frantz Fanons *Schwarze Haut, weiße Masken* (2016 [1952]) heranzuziehen. Bhabha stellt fest, dass Fanon »mit rastloser Dringlichkeit« (Bhabha 2011, 60) nach einer Form sucht, die ihm die Möglichkeit eröffnet, die Beziehung von Kolonialiserten und Kolonisierenden als antagonistisch darzustellen. Das Subjekt der Unterdrückung wird von Fanon – durch den kämpferischen Stil des Buches – nicht als dezentriert, sondern als entfremdet konzipiert (vgl. ebd., 60ff.). Obwohl Bhabha Fanons Buch eine enorme revolutionäre Kraft zuspricht (vgl. ebd., 61), stellt er heraus, dass der kämpferische Stil des Buchs zwangsläufig mit totalisierenden Antagonismen einhergeht: »Der Ausnahmezustand, aus dem er schreibt, verlangt aufrührerische Antworten, unmittelbare Identifikationen« (ebd., 89). Im Anschluss

21 Offenbar wird Bhabha auch als »Mister In-Between« bezeichnet (Höller, Bhabha 1998a, zitiert in Struve 2013, 151).

an diese Annahme beginnt Bhabha, Fanon aus einer dekonstruktivistischen und psychoanalytischen Perspektive zu begegnen und seinen Text gewissermaßen gegen den Strich zu lesen. Für Bhabha sind nicht die totalisierenden Antagonismen interessant, sondern die Zwischenräume, die er in Fanons Werk findet. Dabei hebt er folgenden Satz aus der Schlussbetrachtung hervor, die er als »Pause« (ebd., 59) in Fanons Argumentation bezeichnet: »Der [Schwarze²²] ist nicht. Ebenso wenig der Weiße« (Fanon 2016 [1952], 197, [bzw. Fanon 1986, 231 in Bhabha 2011, 59]):

»Die ungefüge Spaltung, die seinen [Fanons; Anm. M. T.] Gedankengang bricht, hält das dramatische und rätselhafte Gefühl von Veränderungen lebendig. Die vertraute Koppelung kolonialer Subjekte – Schwarz/Weiß, Selbst/Anderer – wird durch eine kurze Pause gestört, und die traditionellen Begründungen »rassischer Identität« werden preisgegeben, wann immer sich herausstellt, daß sie auf den narzißtischen Mythen der *négritude* oder der weißen kulturellen Überlegenheit beruhen. Es ist dieser handgreiflich spürbare Druck von Spaltung und De-Platzierung, der das Schreiben Fanons bis zum äußersten Rand treibt [...].« (Bhabha 2011, 59f.)

Bhabha legt hier nahe, dass Fanon sein Buch zwar vor dem Hintergrund einer Dezentrierung des Subjekts geschrieben hat, sich dieser aber nicht bewusst war. Durch eine »ver zweifelte und vergebliche Suche nach einer Dialektik der Auflösung« (ebd.), die mit dieser kämpferischen und antagonistischen Argumentation einhergeht, versucht Fanon, sich der Dezentrierung zu widersetzen. An dieser Stelle setzt Bhabha mit seiner kritischen Gegenlesart an, indem er die Spaltung selbst zum Gegenstand macht. Da das Subjekt laut Bhabha »niemals einfach ein Ich-Selbst« (ebd., 76), sondern grundlegend dezentriert bzw. gespalten ist, kann es sich auch nicht von seiner Entfremdung befreien, sondern kann nur innerhalb der Spaltung (Differenz) handeln. Dabei folgt Bhabha Lacans Konzept des Spiegelstadiums (siehe Kapitel 3.2) und bringt dieses in einen Zusammenhang mit dem kolonialistischen Verhältnis: »Nicht das kolonialistische Selbst oder der kolonisierte Andere, sondern die beunruhigende Distanz dazwischen konstituiert die Figur der kolonialen Andersheit – das auf dem Körper des Schwarzen eingeschriebene Artefakt des Weißen« (ebd., 66). Neben der Betonung dieser speziellen Unterbrechung in Fanons Argumentation betont Bhabha weiter, dass dort auch weitere Ambivalenzen thematisiert werden: »Rasse [sic!] und Sexualität, [...] Kultur und Klasse, [und der Kampf] von psychischer Repräsentation und sozialer Realität« (ebd., 59). Auch hier wird für Bhabha das prinzipielle Da-Zwischen deutlich, dem er zuspricht, dass es Fanons Argumentation vom »wahren Anderen« (Fanon 2018, 209; vgl. Bhabha 2011, 89) spaltet.

22 Fanon, den Bhabha hier zitiert, spricht im Original nicht vom *Schwarzen*, sondern nutzt das *N-Wort*. Wie ich oben bereits dargelegt habe, schreibe ich dieses Wort nicht aus, sondern verwende normalerweise die Abkürzung *N-Wort*. In diesem Zitat erachte ich es aber als sinnvoller, *Schwarz* bzw. *der Schwarze* einzusetzen, anstatt die Abkürzung zu verwenden, da die Bezeichnung Schwarz heute als antagonistischer Gegenpol zu weiß verstanden werden kann (siehe Einleitung und Forschungsinteresse). Obwohl an dieser Stelle auch eine genderneutrale Beschreibung möglich wäre, habe ich mich vor dem Hintergrund von Fanons Werk und der darin sehr präsenten Darstellung von rassistischen Sexualisierungen Schwarzer Männer dafür entschieden, die männliche Form beizubehalten.

Resümierend erklärt er: »Im Grenzgebiet, im Da-zwischen von schwarzem Körper und weißem Körper, besteht eine Spannung zwischen Bedeutung und Sein. [...] Gerade aus solchen – sowohl psychischen wie politischen – Spannungen entsteht eine Strategie der Subversion« (Bhabha 2011, 92). Dieses Da-Zwischen findet seine theoretische Zuspitzung in Bhabhas Figur des Dritten Raums:

»Eben jener Dritte Raum konstituiert, obwohl ›in sich‹ nicht repräsentierbar, die diskursiven Bedingungen der Äußerung, die dafür sorgen, daß die Bedeutung und die Symbole von Kultur nicht von allem Anfang an einheitlich und festgelegt sind und daß selbst ein und dieselben Zeichen neu belegt, übersetzt, rehistorisiert und gelesen werden können.« (Ebd., 57)

Der Dritte Raum ist also einerseits die Bedingung jeglicher Äußerung und andererseits sind in dieser Bedingung bereits die Möglichkeiten angelegt, aus dem antagonistischen Verhältnis auszubrechen, das dominante Subjektpositionierungen wie Schwarz und weiß aufrechtzuerhalten versucht. Bei dieser Theoretisierung orientiert sich Bhabha an der Sprachphilosophie Derridas und hier vor allem an dessen Konzept der *différance*²³ (vgl. ebd., 85ff.).

An dieser Stelle kann auch Bhabhas Kritik an Saids Konzept des Orientalismus (siehe Kapitel 3.2) erwähnt werden (vgl. weiterführend Castro Varela, Dhawan 2015, 221ff.). Der Orientalismus als Ort ist für Bhabha »ständig von diachronischen Formen der Geschichte und der Erzählung, von Zeichen der Instabilität bedroht« (ebd., 105). Weiter schreibt er: »Die Begriffe, die Saids Orientalismus zu etwas Einheitlichem machen – die Intentionalität und einseitige Richtung der kolonialen Macht –, einen auch das Subjekt der kolonialen Äußerung« (ebd., 107). Obwohl sich Bhabha des für die damalige Zeit bahnbrechenden und für den kolonialen Diskurs enthüllenden Charakters von Saids Studie bewusst ist, schlägt er vor, sie einer Erweiterung zu unterziehen (vgl. ebd., 106). Zusammenfassend sind es vor allem die »Geschlossenheit und Kohärenz« (ebd., 107) in Saids Werk, die Bhabha hier kritisiert und aufzubrechen versucht.

23 Derrida beschreibt mit diesem Konzept, dass sich hinter den Differenzen, die der abendländischen Philosophie bekannt sind und die sich in den Systemen der Sprache niederschlagen, noch eine Ebene verbirgt, die weder benenn- noch abbildbar ist. Diese Ebene nennt er *différance*: »Dieser ökonomische Begriff bezeichnet die Produktion des Differierens im doppelten Sinne des Wortes [différer – aufschieben/(von einander) verschieden sein]« (Derrida 1983, 44). Derrida betont allerdings, dass die *différance* weder als Struktur noch als Ursprung zu denken ist, sondern als »der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name ›Ursprung‹ nicht mehr zu« (Derrida 2004 [1988], 123). Die *différance* ist für ihn »jene Bewegung, durch die sich Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen ›historisch‹ als Gewebe von Differenzen konstituiert« (ebd., 124). Das von ihm geschaffene Kunstwort *différance* schreibt er bewusst mit einem ›a‹ statt einem ›e‹, um darauf aufmerksam zu machen, dass *différance* trotz dieser Schreibweise genauso ausgesprochen wird wie das Wort *différence*. Hierdurch verdeutlicht er, dass es eine Differenz zwischen der gesprochenen und der geschriebenen Schrift gibt und dass Differenzen existieren, die nur im Medium der Schrift wahrnehmbar sind (vgl. ebd., 110ff.). Da sich Bhabha bei der Theoretisierung des Dritten Raums am ›a‹ der *différance* orientiert, spricht er auch vom »postkoloniale[n] Zirkulieren des a« (Bhabha 2011, 85).

In Bezug auf die Gesellschaft bzw. die postkoloniale Kultur, die in Bhabhas Werk ebenso wie die Rolle der Subjekte reflektiert wird, führt er den Begriff der »kulturelle[n] Differenz« (ebd., 50ff.) ein, mit dem er gegen das Konzept der »kulturellen Diversität« (ebd.) argumentiert, da dieses dem antagonistischen Modell Vorschub leistet, indem es nichtidentische Kulturen zu totalisieren versucht – was impliziert, diese könnten auch wieder voneinander getrennt werden. Widerstandsmöglichkeiten eröffnen sich Bhabha zufolge nur in der kulturellen Differenz: »Das Konzept der kulturellen Differenz rückt das Problem der Ambivalenz kultureller Autorität in den Mittelpunkt: den Versuch der Herrschaftsausübung im Namen einer kulturellen Überlegenheit, die selbst erst im Moment der Differenzierung produziert wird« (vgl. ebd., 52f.). Hierdurch macht Bhabha deutlich, dass eine Autorität nur versucht, Macht und Herrschaft herzustellen, und dass dieser Versuch jederzeit unterwandert werden kann. Auf diesen Punkt wird weiter unten bei der Beschreibung der Mimikry genauer eingegangen.

Bhabhas gesellschafts- und subjekttheoretische Gedanken zum Dritten Raum lassen sich als Grundlagentheorie verstehen, mit deren Hilfe sein Konzept der Hybridität besser verstanden werden kann (vgl. weiterführend Ha 2004, 139ff.). Das Wort Hybridität stammt aus der Biologie bzw. der Landwirtschaft und bedeutet übersetzt so viel wie Mischform.²⁴ In Bhabhas Verständnis meint Hybridität hingegen eine Mischform der Kulturen wie auch der Identitäten. Um dies zu verdeutlichen, führt er die Metapher des Treppenhauses an:

»Das Treppenhaus als Schwellenraum zwischen den Identitätsbestimmungen wird zum Prozeß symbolischer Interaktion, zum Verbindungsgefüge, das den Unterschied zwischen Oben und Unten, Schwarz und Weiß konstruiert. Das Hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung und der Übergang in der Zeit, die es gestattet, verhindern, dass sich Identitäten an seinem oberen oder unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen. Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt [...].« (Bhabha 2011, 5)

Das Da-Zwischen bzw. der Dritte Raum findet sich somit in der Beschreibung der Hybridität wieder. In Bhabhas Auffassung sind Subjektpositionen stets im Wandel und somit nie fixierbar. Die Fluidität, die mit der Treppenhausmetapher veranschaulicht wird, »enthüllt und de-plaziert die binäre Logik, mit der auf Differenz beruhende Identitäten – Schwarz/Weiß, Selbst/Andere – oft konstruiert werden« (ebd.). Bei der Entfaltung seines Konzepts der Hybridität orientiert sich Bhabha an Foucaults Machttheorie, in der, wie oben beschrieben, Macht nicht als auf einen Ort begrenzt, sondern als deplatziert und automatisiert verstanden wird: »Hybridität ist das Zeichen der Produktivität der kolonialen Macht, ihrer flottierenden Kräfte und Fixpunkte; sie ist der Name für die strategische Umkehrung des Prozesses der Beherrschung durch Verleugnung (das heißt,

24 Thomas Schwarz weist im Rahmen seiner Nachzeichnung der Geschichte des Begriffs darauf hin, dass er bereits in der Antike Verwendung fand (vgl. Schwarz 2017, 156).

der Produktion diskriminatorischer Identitäten, durch die die »reine« und ursprüngliche Identität der Autorität sichergestellt wird) [...] Sie offenbart die notwendige Deformation und De-platzierung sämtlicher Orte von Diskriminierung« (ebd., 165). Bhabha geht davon aus, dass Gesellschaften bzw. Kulturen durch Hybridität transformiert werden können, er weiß aber auch, dass hegemoniale Gesellschaften immer auch versuchen, Subjektpositionen zu fixieren und somit Hybridität zu verhindern (vgl. ebd., 170ff.). Als besonders grausames Beispiel für eine solche Subjektfixierung führt er den serbischen Nationalismus an, dem es nur durch Genozide gelungen sei, »die bloße Idee einer reinen, »ethnisch gesäuberten« nationalen Identität« (ebd., 7) zu erhalten. Vereinfacht gesagt existiert für Bhabha das Gegensatzpaar unterdrückt/befreit nicht, vielmehr sind beide Positionen bereits in sich gespalten. Hybridität bedroht die Herrschaft, weil die Herrschaft darin besteht, Einheit herzustellen, wo keine Einheit ist.

Hier ist die Ähnlichkeit mit Butlers Geschlechtertheorie am offensichtlichsten. So, wie Butler darlegt, dass Geschlecht immer schon eine Imitation ist, es mithin kein wahres vordiskursives Geschlecht, sondern nur eine Performance gibt, legt Bhabha dar, dass postkoloniale Gesellschaften sich auf eine Idee der Einheit berufen, wodurch koloniale Erzählungen ebenfalls Imitationen bleiben.

Hall stimmt Bhabha einerseits darin zu, dass durch Hybridität Herrschaft unterwandert werden kann, betont aber andererseits den repressiven Aspekt der Hybridität: »Unter Bedingungen der Diaspora sind Menschen oft gezwungen, verschiedene, multiple oder Bindestrichpositionen der Identifizierung einzunehmen« (Hall 2016c [2004], 209f.). Er führt diesbezüglich einige bildhafte Beispiele an:

»Der [...] asiatische Bilanzbuchhalter im Anzug, der in einem [britischen; Anm. M. T.] Vorort lebt, seine Kinder auf die Privatschule schickt, Readers Digest und Bhagavad-Gita liest, oder der schwarze Teenager, der DJ in einer Disco ist, Jungle Music spielt, aber Manchester United unterstützt, oder der muslimische Student, der weite Hip-Hop-Jeans im Straßenstil trägt, aber bei den Freitagsgebeten nie fehlt – sie alle sind in unterschiedlicher Weise »hybridisiert«. [...] Sie alle handeln ihre Kultur irgendwo im Spektrum der *Différance* aus, in dem die gespaltenen (zerrissenen) Zeiten, Generationen, Räume und Informationen sich der übersichtlichen Einordnung widersetzen.« (Ebd., 210)

Obwohl Hall also davon ausgeht, dass Hybridität »Kultur« erschüttern« (ebd., 207) kann, beschreibt er sie gleichzeitig auch als einen »Prozess kultureller Übersetzung, der qualvoll ist, weil er nie abgeschlossen ist, sondern immer unentscheidbar bleibt« (ebd., 208).²⁵ Unabhängig davon, ob Hybridität nun als selbstermächtigend oder als qualvoll

25 Um diesen qualvollen Aspekt der Hybridität an einem Beispiel aus Deutschland zu verdeutlichen, möchte ich eine Passage aus der Autobiografie von Marcel Reich-Ranicki anführen, in der er seine erste Begegnung mit Günther Grass schildert: »Günther Grass [...] wollte von mir wissen: »Was sind Sie denn nun eigentlich – ein Pole, ein Deutscher oder wie? Die Worte »oder wie« deuteten wohl noch auf eine dritte Möglichkeit hin. Ich antwortete rasch: »Ich bin ein halber Pole, ein halber Deutscher und ein ganzer Jude«. Grass schien überrascht, doch war er offensichtlich zufrieden [...]. Auch ich fand meine spontane Äußerung ganz hübsch, aber eben nur hübsch. Denn diese arithmetische Formel war so effektiv wie unaufrichtig: Hier stimmte kein einziges Wort. Nie war ich ein halber Pole, nie ein halber Deutscher – und ich hatte keinen Zweifel, daß ich es nie werden

wahrgenommen wird, wird in all diesen Auseinandersetzungen ersichtlich, dass sie immer mit Handlungsfähigkeit einhergeht.

Im Folgenden stelle ich Bhabhas Konzept der Mimikry vor, da es an die hier diskutierten Konzepte angeschlossen und vor allem in Bezug auf Racial Profiling als sehr wirkungsvoll erachtet werden kann.

Mimikry als Handlungsfähigkeit

Das Konzept der Mimikry, mit dem in der Biologie die Tarnung von Lebewesen durch Anpassung bzw. Täuschung beschrieben wird, wird von Bhabha in Anlehnung an Lacans psychoanalytische Theorie verwendet, um nachzuzeichnen, wie kolonialisierte Subjekte handeln (vgl. Hermes 2017, 135). Mimikry als Handlung ist dabei allerdings nicht mit einer bewussten Strategie der Tarnung gleichzusetzen, sondern muss auf ähnliche Weise gedacht werden wie der oben beschriebene nicht intendierte Machteffekt (vgl. Butler 2016 [1997], 218). Bhabha findet hierfür die Bezeichnung der »Identitäts-Effekte« (Bhabha 2011, 134).

Mimikry ist in Bhabhas Verständnis auch nicht ausschließlich als Tarnung oder gar als Versteck (bspw. im Sinne Sedgwicks²⁶) zu verstehen, sondern umfasst die gesamte Handlungsfähigkeit der kolonialisierten Subjekte, die auf einer komplexen Verschränkung von Aneignung, Nichtaneignung, Imitation und Verfremdung beruht. Bhabha stellt fest, dass die kolonialisierten Subjekte erstens nie vollständig kolonialisiert werden und sie sich zweitens die koloniale Kultur nie komplett aneignen können. Dies resultiert daraus, dass die koloniale Kultur, wie oben dargelegt, trotz ihres Versuchs, Subjektpositionen zu fixieren, nicht einheitlich, sondern gespalten ist (vgl. ebd.). Diesem Verhältnis wohnt bereits das Moment des Widerstands inne: »Die Ambivalenz der Mimikry – fast, aber nicht ganz – legt den Schluss nahe, daß die fetischisierte koloniale Kultur potentiell und strategisch ein Aufruf zu Aufruhr und Widerspruch ist« (ebd., 134). Mimikry ist deshalb »Ähnlichkeit und Bedrohung in einem« (ebd., 127): »Das *Bedrohliche* an der Mimikry besteht in ihrer *doppelten* Sicht, die durch Enthüllung der Ambivalenz des kolonialen Diskurses gleichzeitig dessen Autorität aufbricht« (ebd., 130). Dies geschieht durch eine narzisstische Kränkung, die die koloniale Autorität erfährt, wenn sie mit der Mimikry konfrontiert wird und dabei erkennen muss, dass die *koloniale Kultur* unterwanderbar ist (vgl. ebd., 131f.).

würde. Ich war auch nie in meinem Leben ein ganzer Jude, ich bin es auch heute nicht« (Reich-Ranicki 1999, 11f.). Obwohl sich Reich-Ranicki durch die Einnahme dieser hybriden Identität den Anrufungen Grass' widersetzen kann und somit durchaus widerständig handelt, gibt er preis, dass ihn diese Positionierung im Da-Zwischen beschäftigt, ihm gar »Kummer« (ebd.) bereitet hat.

- 26 Eve Kosofsky Sedgwick beschreibt in *Epistemologie des Verstecks* (Sedgwick 2003), welche Rolle dem Versteck bei heterosexistischer Diskriminierung bzw. Unterdrückung zukommt. Der Akt des Versteckens bzw. der Geheimhaltung der sexuellen Orientierung stellt für sie ein erzwungenes Verhältnis dar, andererseits arbeitet sie heraus, dass das Versteck vor allem bei solchen Diskriminierungsformen relevant ist, bei denen die Betroffenen nicht zwangsläufig durch sichtbare Merkmale stigmatisiert werden, wie es bspw. bei Rassismus meistens der Fall ist (vgl. ebd. 123). Gleichwohl gibt Sedgwick zu verstehen, dass das Versteck »ein vibrierendes, widerhallendes Bild für viele moderne Arten der Unterdrückung darstellt« (ebd.).

Kien Nghi Ha, der Mimikry in Anlehnung an Bhabha als »*subversive[n] Widerstand innerhalb des Systems der dominanten Diskurse*« (Ha 2004, 148) begreift, zieht zur Veranschaulichung den trinidadischen Karneval heran, der ursprünglich von den französischen Kolonialist*innen eingeführt worden war, dann aber komplett von der Bevölkerung »vereinnahmt und verfälscht« (ebd., 149f.) wurde: »Der Karneval wurde von ihnen zu ihrem politisch-kulturellen Ausdruck gemacht, der der Erinnerung an die Sklavenbefreiung gewidmet wurde. Die närrische Zeit mit ihrer beißenden Satire an den gesellschaftlichen Verhältnissen und Machthabern wurde in der Geschichte Trinidads immer wieder zu einem Kulminationspunkt in der Rebellion« (ebd.). Zusammenfassend beschreibt Ha Mimikry wie folgt: »Im übertragenen Sinne bezeichnet Mimikry eine kulturelle Anpassungsfähigkeit, die den Feind in die Irre führt. Als taktisches Kampfmittel dient Mimikry der Tarnung und Verteidigung des vermeintlich Schwächeren« (ebd., 21).

Nun stellt sich die Frage, wie Mimikry mit Racial Profiling und Polizeigewalt in Verbindung gebracht werden kann. Dieser Frage werde ich im Folgenden nachgehen und dabei diskutieren, warum sich das Konzept auch in diesem Kontext heranziehen lässt, um widerständige Praxen zu beschreiben.

Mimikry im Kontext von Racial Profiling

Hierbei ist vor allem der von Bhabha angesprochene Aspekt relevant, dass die Mimikry unter dem »Schutz der Tarnung« (Bhabha 2011, 134) steht. Das heißt, Mimikry ist zwar eine Handlungs- und Widerstandspraxis, ihr kommt jedoch in erster Linie eine schützende Funktion zu. Wie oben beschrieben, können Widerstandspraxen wie das unerlaubte Sitzenbleiben Rosa Parks' im Bus oder das unerlaubte Nichtausweisen Mohamed Wa Bailes mit großen Risiken einhergehen. Vor allem bei der Begegnung von Polizei und Nichtpolizei können sich solche Risiken teilweise in körperlicher Gewalt zum Nachteil der Betroffenen niederschlagen. Hier kann Mimikry eine schützende Funktion vor Übergriffen, aber auch vor nicht gewalttätigen rassistischen Anrufungen haben, indem sich die betroffenen Subjekte tarnen. Dies erfolgt bspw. dadurch, dass sich die von Racial Profiling Betroffenen anders kleiden, anders bewegen oder generell anders handeln. In der schon einige Male erwähnten Schweizer Studie zu Erfahrungen, Auswirkungen und Widerstandsmöglichkeiten von Betroffenen von Racial Profiling wird an einer Stelle explizit Mimikry als Tarnung thematisiert:

»Ebony Amer reflektiert, dass sie mit den Blusen, die sie seit einiger Zeit vermehrt trägt, ›brav‹ aussehe – im Gegensatz zu Kleidern mit politischer oder jugendkultureller Bedeutung, die sie bisher meist trug. Akosua Casely-Hayford erklärt, dass sie, um nicht als Sexarbeiterin wahrgenommen zu werden, fast nur schwarze Kleider trage, aber keine farbigen mehr. Zudem verzichte sie auf kurze Röcke und hohe Schuhe. Durch die Mimikry, eine Art optische Tarnung, die sie sich zulegt, schafft sie sich ihrer Ansicht nach Handlungsspielräume, mit denen sie sich freier im öffentlichen Raum bewegen kann.« (Kollaborative Forschungsgruppe Racial Profiling 2019, 127)

An dieser Stelle kann im Anschluss an das zweite Kapitel dieser Arbeit nochmals darauf hingewiesen werden, dass Racial Profiling intersektional erfolgt, dass also auch Frauen

und andere nichtmännliche Personen betroffen sein können. Wenn sich nun die beiden Unterdrückungsverhältnisse Rassismus und Sexismus noch mit sexualisierten Vorstellungen überkreuzen, führt dies, wie das zweite Beispiel in der zitierten Passage zeigt, bei dem es um Racial Profiling gegen Sexarbeiter*innen geht, zu sehr spezifischen Diskriminierungsformen. Durch Tarnung gelingt es den genannten Frauen nun, sich vor den rassistisch-sexistischen Anrufungen der Polizei zu schützen. Tino Plümecke und Claudia S. Wilopo, die an der Schweizer Studie beteiligt waren, führen in einem Aufsatz noch weitere solcher Tarnstrategien an. Sie zitieren einen der Interviewpartner:

»If you don't want to get controlled you wear a shirt nicely. [...] So that's one strategy, the dressing.« Chilongo spricht damit auch eine Taktik an, von der mehrere Interviewte berichten; nämlich die widerständige Verwendung bestimmter Kleidungsstile, die dazu beitragen kann, weniger in Kontrollen zu geraten. In diesem Sinne stellt Tahar Baznani seine Kleidung als einen ›Trick‹ dar: ›Actually I do it a lot. [...] [W]hen I have an important meeting [...] I wear a nice classic suit with the hat, just to not be recognized by the police [...]. This trick – I used it many times« [...]» (Plümecke, Wilopo 2019, 150)

Hier wird ersichtlich, dass bspw. ein anderer Kleidungsstil vor Racial Profiling schützen kann. Dies lässt sich unter Rückgriff auf andere Studien bekräftigen. So macht Kideste Mariam Wilder-Bonner auf den Umstand aufmerksam, dass Menschen, die Streetwear im Hip-Hop-Stil tragen, eher von der Polizei diskriminiert werden: »The distinction in clothing, however, lends itself to racial considerations, as those adorning batty [sic!] jeans and fitted caps would be characteristic of Black/Hip Hop culture and often overly represented as a symbol of gang attire and/or having criminal tendencies« (Wilder-Bonner 2014, 140). In dieser Studie berichten die Teilnehmenden überdies, dass sie beobachten konnten, dass *weiße* Personen, die keine Hip-Hop-Kleidung trugen, nicht von der Polizei kontrolliert wurden (vgl. ebd.). In der zitierten Sequenz aus dem Text von Plümecke und Wilopo, in der es um die Tarnung mit schicker Kleidung geht, bezeichnen die Autor*innen diese Praxis nicht als Mimikry, sondern als »Taktik der Camouflage« (ebd., 151) und betonen dabei den »bewussten« (ebd.) Aspekt dieser Strategie. Prinzipiell kann ihnen hier zugestimmt werden, da sich ihre Interviewpartner auf den ersten Blick freiwillig dazu entschieden haben, sich anders zu kleiden, um nicht mit der Polizei in Kontakt zu kommen. Allerdings muss subjektivierungstheoretisch informiert korrigiert werden, dass die Subjekte diese Tricks anwenden, um sich vor dem Unterdrückungsverhältnis, dem sie ausgesetzt sind, zu schützen. Dies verdeutlicht, dass Mimikry als *Machteffekt* und eben nicht als *willentliche Entscheidung* aufzufassen ist. Freilich entscheiden die Subjekte, so zu handeln und nicht anders. Diese Entscheidung ist aber im Kontext der Verhältnisse zu betrachten, die die Handlungsfähigkeit hervorgebracht haben.

Durch den Stilwechsel erfolgt nun eine Aneignung des Stils der weniger diskriminierten *weißen* Mehrheitsgesellschaft. Das *brave Aussehen* oder der *Anzug mit Hut* bei Personen, die üblicherweise rassistisch diskriminiert werden, ist das, was Bhabha als »fast, aber nicht ganz« (Bhabha 2011, 134) bezeichnet. Es ist eine subversive Unterwanderung der dominanten Kultur. Die Imitation kann bei der Polizei eine Verwirrung hervorrufen, die dazu führen kann, dass die Subjekte nicht mehr kontrolliert werden. Somit gelingt

es ihnen, der Anrufung zu entgehen. Hier könnte nun weiter gefragt werden, inwieweit dieses individuelle bzw. subjektive Verhältnis die kulturelle Umwertung einleitet, von der Bhabha spricht (vgl. ebd.), denn auf den ersten Blick dient die Mimikry ausschließlich dem Schutz.

An dieser Stelle möchte ich nochmals auf die Widerstandspraktik der Resignifizierung im Kontext von Racial Profiling zurückkommen und diesbezüglich an die oben zitierte rhetorische Frage Mohamed Wa Bailes erinnern, was passieren würde, wenn immer mehr Personen, die von Racial Profiling betroffen sind, sich nicht mehr ausweisen würden. Diese Frage könnte nun auch im Hinblick auf das widerständige Verhalten der Mimikry gestellt werden: Was würde passieren, wenn sich in der Öffentlichkeit mehrere Personen vor der Polizei tarnen würden? Entgehen diskriminierte Subjekte durch Aneignung und Fehlaneignung, durch Imitation und Verfremdung den Anrufungen, weil sie das Verhältnis unterwandern, das den Anrufungen zugrunde liegt? Würde dies nicht im Umkehrschluss bedeuten, dass sich dadurch auch die ganze Kultur verändern würde? Obschon dieses Gedankenexperiment sicherlich interessant ist, muss hier noch auf einen wichtigen Punkt eingegangen werden. Plümecke und Wilopo betonen die Ambivalenzen, die mit der Tarnung einhergehen, denn eigentlich hatten die Personen teilweise gar nicht vor, *brav* auszusehen oder einen *Anzug mit Hut* zu tragen, was damit zusammenhängen kann, dass die Tarnung »den eigenen Vorlieben oder den Modekriterien der Peers zuwiderläuft« (Plümecke, Wilopo 2019, 150). Dies kann dann zur Konsequenz haben, dass die Subjekte, die Mimikry anwenden, zwar weniger Gefahr laufen, in Kontakt mit der Polizei zu bekommen, jedoch aufgrund des Stilwechsels in anderen Kreisen Benachteiligungen erleben oder sich dadurch sogar selbst entfremdet fühlen. Auch Louw, Trabold und Mohrfeldt berichten aus der rassismuskritischen Beratungsarbeit, dass viele Betroffene von Racial Profiling einen »Druck [verspüren], sich zu integrieren und nicht aufzufallen. Viele davon sind überzeugt, dass sie wiederholten Polizeikontrollen nur dann entkommen können, wenn sie sich verstellen und sich in der Öffentlichkeit so unauffällig wie möglich verhalten« (Louw, Trabold, Mohrfeldt 2016, 35).

Somit zeigt sich, dass Mimikry, auch wenn sie als Handlungsfähigkeit und als Widerstandsform vielversprechend sein mag, qualvoll sein kann, was wiederum an Halls oben vorgestellte Kritik des Hybriditätskonzepts erinnert (vgl. Hall 2016c [2004], 209f.). Darüber hinaus gibt es auch die Auffassung, dass ein solches Tarnen manchmal überhaupt nicht funktioniert. So konstatiert Kristin Henning mit Verweis auf eine Studie Brunsons: »Young black males cannot escape police surveillance even when they dress nicely or drive nice cars since such signs of wealth among black youth are presumed to be associated with drug dealing« (Henning 2017, 70). Diese Feststellung bekräftigt die in Kapitel 2.2 dargestellte Komplexität von Racial Profiling. Dort wurde erwähnt, dass gerade schicke bzw. teure Kleidung oder Autos Polizist*innen dazu veranlassen können, Personen of Color zu verdächtigen (vgl. Harris 2002, 53; Herrnkind 2003, 254).

Mimikry, so wurde in diesem Kapitel deutlich, kann sehr effektiv sein, um sich vor Racial Profiling und Polizeigewalt zu schützen. Dennoch ist die Praxis mit Vorsicht zu genießen, da nicht garantiert ist, dass sie überhaupt funktioniert, und sie darüber hinaus auch teilweise mit großen Anstrengungen und Strapazen für die Betroffenen verbunden ist.

Resümee des vierten Kapitels

Mit der subjektivierungstheoretisch informierten Perspektive, die in diesem Kapitel vorgestellt und diskutiert wurde, kann die Subjektwerdung und die damit einhergehende Gleichzeitigkeit von Unterwerfung und Handlungsfähigkeit beschrieben werden. Die Unterwerfung erfolgt unter gesellschaftliche Machtverhältnisse wie Rassismus oder Sexismus und geht immer mit Normalitätsvorstellungen einher. Subjekte sind somit *nicht schon immer* Subjekte, sondern *werden* erst zu solchen, indem sie als Individuen von gesellschaftlichen Verhältnissen angerufen werden. Im Subjektivierungsprozess stellt die Anrufung allerdings nur den Beginn des Prozesses dar, weil sich die Subjekte performativ zu dieser Anrufung und zu darauffolgenden Anrufungen verhalten müssen. Mit dem Konzept der Performativität kann beschrieben werden, wie gesellschaftliche Normen, die Bezug auf die entsprechenden Anrufungen nehmen, zitiert werden. Diese Normzitation, die von den Subjekten ständig wiederholt werden muss, ist bereits ein Handeln an sich, unterliegt jedoch keinem freien Willen, sondern wird aufgrund des Wiederholungszwangs als Machteffekt erachtet. Handlungsfähigkeit ist demnach in einer subjektivierungstheoretisch informierten Perspektive immer an Machtverhältnisse geknüpft. Da die Norm allerdings eine Idealvorstellung ist und aufgrund dessen niemals ganz erreicht werden kann, birgt die Normzitation auch die Möglichkeit von Widerstand. Denn in der Wiederholung der Norm kann eine Variation erfolgen, die die Norm – auch subversiv – verändern kann. Normvorstellungen werden hierdurch brüchig und können neu verhandelt werden. Mit dem Konzept der Resignifizierung kann deutlich dargestellt werden, wie sich Normen subversiv verändern lassen: Anrufungen, die ursprünglich verletzen sollten, werden positiv, also ent-verletzend, angenommen, wodurch den bisherigen Begriffen eine neue Bedeutung verliehen wird. Dass dies nicht nur auf der sprachlichen, sondern auch auf der körperlichen Ebene erfolgen kann, konnte beispielhaft im Kontext von Racial Profiling gezeigt werden. Denn auch durch Handlungen können Verhältnisse resignifiziert werden. Gleichwohl birgt dieses Widersetzen auch Risiken, die ebenfalls erwähnt und diskutiert wurden. In Bezug auf Racial Profiling und Polizeigewalt wurde noch eine weitere subversive Widerstandsform vorgestellt, die unter Umständen weniger riskant, sondern eher schützend ist: Mimikry. Die Handlungsfähigkeit, die die Subjekte durch Mimikry bekommen, wird vor allem durch die Tarnung wirkmächtig, durch die Normalitätsvorstellungen irritiert werden können. Diese Irritation führt dann einerseits zum Schutz der bedrohten Subjekte, andererseits fordert sie den hegemonialen Diskurs der Normalität heraus, indem sie bspw. rassistische und sexistische Verhältnisse dekonstruiert.

Insgesamt kann mit diesem Kapitel nachvollziehbar gemacht werden, wie Subjektivierung, Handlungsfähigkeit und Widerstand zusammenhängen. Mit einer subjektivierungstheoretisch informierten Perspektive lässt sich auch die oben beschriebene Reziprozität des Otherings besser verstehen und zudem aufzeigen, inwiefern bspw. auch in Otheringprozessen Subversion denkbar ist. Mit einer solchen Perspektive lässt sich ferner beschreiben, wie Subjekte mit der rassistischen Praxis des Racial Profilings umgehen, wie sie diesem Verhältnis also unterworfen werden, aber auch, wie sie in dieser Unterwerfung handeln können und welche Möglichkeiten des Widerstands sich für sie ergeben.

Alle bisher thematisierten Aspekte stellen den theoretischen Analyserahmen dieser Arbeit dar. Im folgenden Kapitel werde ich diskutieren, wie ich dem Forschungsgegenstand methodisch begegnen werde.

