

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

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

## WEISSE MÄNNLICHKEIT UND ANTI-EGALITÄRES *OTHERING*

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

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

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

die dem Schreiber den Zugang zu einem verloren geglaubten patriarchalen Ideal ermöglicht. Afrika dient dem Schweizer Journalisten dabei als Kontrastfolie für eine Sphäre, die der modernen Welt scheinbar entgegensteht, indem sie das Magische, Wilde, Natürliche und Animalische verkörpert. Mit der Passage ›Wie viel Fruchtbarkeit ist nicht um diesen Marabu. Ein Teil der Frauen steht fünf Minuten vor der Mutterschaft, zwei tragen ihre Neugeborenen hinten im Rückentuch‹ ruft der Text eine koloniale Fantasie auf, die mit McClintock den »Porno-Tropics«<sup>130</sup> zugeordnet werden kann, jener kolonialen Tradition, gemäß der unbekannte Gebiete und ihre Bewohner\*innen im Register erotischer und sexueller Fantasien imaginiert werden.

Die Aussage eröffnet einen Raum sexueller Spekulationen, die dadurch genährt werden, dass schwangere Frauen und junge Mütter zu der Gruppe gehören, welcher der Marabut vorsteht. Damit klingt die Möglichkeit an, dass er selbst sexuell über diese Frauen verfügen könne, dass er mitunter der Erzeuger dieser geborenen und ungeborenen Kinder sei. Die Fantasie vom sexuell allmächtigen Patriarchen taucht nicht zufällig auf; sie findet sich auch in wichtigen zeitgenössischen Abhandlungen zur menschlichen Entwicklung. In seinem 1912 erschienenen Werk *Totem und Tabu* bezieht sich Sigmund Freud auf Charles Darwins Begriff der Urhorde. Im menschlichen Urzustand soll der Mensch in einer Gruppe gelebt haben, so heißt es da, der ein »gewalttätiger, eifersüchtiger Vater [vorsteht], der alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt«<sup>131</sup>. Wie Marianne Sommer festhält, schreibt der Autor dieser Vorstellung eine prominente Bedeutung für die menschliche Entwicklung zu: »Freud assumed that the Darwinian primeval horde had really existed, and that actual events had led to the initial acquisition of the Oedipus complex that then became part of our phylogenetic heritage.«<sup>132</sup>

In seiner 1930 erschienenen Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* nimmt Freud diese These erneut auf.<sup>133</sup> Die Figur des ›Primitiven‹, der über alle Frauen verfügt, erscheint dabei als ambivalent: Einerseits verkörpert er die Angst der Söhne vor der Übermacht des Vaters – eine Übermacht, die durch die Gründung des Staates beziehungsweise durch die

---

**130** | McClintock 1995, 21.

**131** | Freud 1999b, 171.

**132** | Sommer 2005, 248.

**133** | Freud 1999d, 458ff.

Formulierung einer übergeordneten Moral und ihrer inner-psychischen Vertretung im Über-Ich gebannt werden konnte. Gleichzeitig verkörpert der Patriarch die Fantasie männlicher Allmacht und erinnert damit schmerzlich an die Grenzen des Machtstrebens, die dem Mann in einer auf Gleichheit gründenden modernen Gesellschaft gesetzt sind. Sie äußern sich im melancholischen Verhältnis zu den sozialen Beschränkungen, die ihm den Schutz vor der Aggression Anderer garantieren. Vor dem Hintergrund dieser Spielart des *Otherring* erscheint der Marabut nun nicht als lächerliche Imitation eines westlichen Subjekts, sondern als Projektions- und Identifikationsfigur für eine (angeblich) eingebüßte patriarchale (All-)Macht. Die Figur macht damit auch deutlich, wie sich Hypervirilität und Entmännlichung in rassistischen Diskursen verschränken: Der Marabut ist ein lächerlicher Geschäftsmann, der das moderne Verhalten nur imitieren kann, und gleichzeitig ist er ein eindrücklicher Patriarch, der eine anachronistische und ›primitive‹ Version männlicher Macht repräsentiert.

Steht der Marabut mit einem Bein in der Moderne, so erscheinen die Frauen – und mit ihnen die Kinder – als Repräsentant\*innen einer natürlichen Sinnlichkeit, Sexualität und Mütterlichkeit. Mit ihnen wird die Grenze zum Tier virulent, was sich schon dadurch zeigt, dass etwas ›Trächtiges und Stallhaftes‹ in der Luft liegen soll. Weiter werden die Kleinkinder als ›schwarze Menschenäffchen‹ bezeichnet, die auf dem Rücken ihrer Mütter schlafen. Die Betonung des Körperlichen kennzeichnet auch die Beschreibung der Schwarzen Frauen: Sie blicken mit ›großen, rollenden Augen‹ über den Platz und verstecken zahlreiche Kinder in ihren Kleidern. Der selbstverständliche Zugriff auf Schwarze Intimität, den diese Zeilen dokumentieren, zeigt sich exemplarisch in der Beschreibung eines Blickwechsels der Journalisten mit den jungen Frauen. »Die Jungfrauen haben ein lustiges Geäugel, stellen weiße Zahnreihen bloß und kichern, wenn man sie ansieht, als ob sie von unsern Blicken gekitzelt worden wären.«<sup>134</sup> Das Lachen und ›Geäugel‹ der jungen Frauen scheint eine erotische Atmosphäre zu evozieren, die einerseits aktiv von den Schwarzen Frauen erzeugt wird, aber gleichzeitig auf die erotische Ausstrahlung der weißen Journalisten zurückverweist, welche die Frauen mit ihren Blicken ›kitzeln‹.

**134** | O.V.: »Senegalesen im Zoo«, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 9. März 1930.

Der Schreibende imaginiert sich damit in der Position des Beobachters, der von den jungen Schwarzen Frauen – scheinbar zu seinem Erstaunen – zum Subjekt eines von ihnen initiierten Begehrens gemacht wird: Sie kichern, als ob sie gekitzelt worden wären, und lassen die Blicke der Journalisten damit retrospektiv als taktil erscheinen. Diese eigenartige Vertauschung von Aktivität und Passivität ereignete sich in einer Situation, die von umgekehrten Machtverhältnissen gekennzeichnet war, nämlich der Begegnung weißer Journalisten, die sich frei bewegen konnten, mit Schwarzen Frauen, die im Zürcher Zoo ausgestellt wurden. Indem er *ihnen* eine aktive Rolle bei der Herstellung dieser Szene zuschreibt, verdeckt der Journalist den Umstand, dass *er* seinen Artikel mit einem erotischen Subtext in der ›pornotropischen‹ Tradition unterlegt. Ausgeblendet bleiben in dieser Darstellung auch andere Lesarten des Kicherns, die auf ein Unbehagen der jungen Frauen hinweisen könnten oder auch darauf, dass diese sich über das Starren der weißen Männer lustig machten. Der Journalist imaginiert sich stattdessen als Zentrum eines Schwarzen weiblichen Begehrens, was ihn nicht zuletzt in die Nähe zum Schwarzen Patriarchen und seinem scheinbar selbstverständlichen Zugriff auf die Frauen rückt.

Die Selbstgenese eines Subjekts, das von der exotisierten Anderen begehrt wird, und damit bin ich beim zweiten Punkt meiner Lektüre, diente nicht nur der Selbstbestätigung weißer Männlichkeit. Sie initiierte darüber hinaus eine harsche Kritik an den einheimischen Frauen und den aktuellen Geschlechterverhältnissen. Im Artikel heißt es dazu: »Herr Dr. X. stellt uns eine Braut vor und ruft auch den Bräutigam herbei. Die Braut in ihrer würdigen Toga zeigt die Zähne, und der Bräutigam nimmts hin, dass man ihre Intimität der Presse zeigt. Aber die Braut ist herrlich, sie grinst jung aus voller Seele heraus, wie ein Tierchen, das sich genommen und dem Manne zugeteilt weiss, zu dessen Ehre sie einmal fruchtbar sein wird. Unsere Jungfern pflegen sich bei solchen Vorstellungen stolz zu blähen, als ob sie's wären, die Besitz genommen hätten.«<sup>135</sup>

Diese Passage ist beachtenswert, weil sie die Machtverhältnisse gleichzeitig festhält und desartikuliert. Beschrieben wird eine Szene im Zürcher Zoo: ein weißer ›Herr Doktor‹, der den anwesenden Journalisten eine Schwarze Frau vorführt. Sie zeigt die Zähne und grinst ›wie ein Tierchen‹. Tatsächlich wird sie im Kontext des Zoos wie ein Tier vorgeführt.

---

**135** | O.V.: »Senegalesen im Zoo«, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 9. März 1930.

Die Frau bleibt in dieser Passage gänzlich stimm- und sprachlos. Die einzige Regung, die beschrieben wird, ist eine instinktive Bejahung der Tatsache, dass sie nun ›dem Mann zugeteilt‹ ist und ihm ihre reproduktive Fähigkeit zur Verfügung stellen wird. Anders der Mann: Obwohl nicht er vorgeführt wird, sondern seine Frau, wird ihm zugestanden, Widerstand leisten oder sich wehren zu dürfen. Er aber nimmt es mit Gelassenheit, ›dass man ihre Intimität der Presse zeigt‹, er verzichtet also auf das Recht, seine Frau zu verteidigen, das ihm mittels einer patriarchalen Besitzlogik zugeschrieben wird. Auch hier lässt sich mit Blick auf den Zwangscharakter der Szenerie fragen: Wie hätte er sich gegen das Vorführen der Frau wehren können? War seine ›Gelassenheit‹ vielleicht Ausdruck von Selbstbeherrschung, weil er verhindern wollte, dass sich die Demonstration länger hinzog? Oder von Verzweiflung, weil er nicht wusste, wie er sich hätte wehren können?

Die Senegalesin führte in den Augen des Journalisten eine Weiblichkeit vor, deren Dasein sich darauf beschränkte, ihrem zukünftigen Mann zu gehören und für ihn fruchtbar sein zu wollen. Durch sie wird das Bild einer natürlichen weiblichen Hingabe an die menschliche Reproduktion und an die sexuellen Bedürfnisse des Ehemannes gezeichnet. Indem der Journalist ihr Verhalten mit seinem Unbehagen an den aktuellen Geschlechterverhältnissen verknüpft, erfüllt die Schwarze Frau eine spezifische Funktion des *Othering*. Sie ermöglichte seine Kritik an der modernen weißen Frau zu einem Zeitpunkt, an dem die Emanzipationsbestrebungen und Partizipationsansprüche von Frauen in der Schweiz mit Wucht bekämpft und bald auch schon erfolgreich in die Schranken gewiesen wurden.<sup>136</sup> Im Unterschied zur Schwarzen Frau, die ihre sexuellen und reproduktiven Pflichten gegenüber ihrem Mann angeblich übernahm, ohne damit eigene Absichten zu verfolgen, benahmen sich die hiesigen jungen Frauen so, als könnten sie die patriarchale Besitzlogik auf den Kopf stellen und Mann und/oder künftige Kinder als ihren Besitz verstehen: »Unsere Jungfern pflegen sich bei solchen Vorstellungen stolz zu blähen, als ob sie's wären, die Besitz genommen hätten.«<sup>137</sup>

Das ›natürliche‹ Verhalten der Schwarzen Frauen wirkte sich aus dieser Sicht positiv auf die Männer aus: Dass die beiden Schwarzen Männer derart entspannt waren, schienen sie der selbstverständlichen Hingabe

**136** | Vgl. Joris und Witzig 1986, 74.

**137** | O.V.: »Senegalesen im Zoo«, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 9. März 1930.

der Frauen zu verdanken. Der junge Bräutigam blieb gelassen, als seine Braut der Presse vorgeführt wurde. Und der Marabut wirkte, obwohl Vorsteher einer großen Gemeinschaft, gutmütig. Für den modernen Schweizer Mann, aus dessen Sicht der Text geschrieben ist, war der Marabut zwar kein ernst zu nehmendes oder gar gleichwertiges Gegenüber. Dennoch eignete sich seine ›primitive‹ Männlichkeit dazu, ihn als Projektionsfläche für weiße, männliche und heteronormative Fantasien zu verwenden, die den befürchteten Verlust einer ›natürlichen‹ patriarchalen Geschlechterordnung sichtbar machten.

Der Artikel zum ›Senegalesendorf‹ im Zürcher Zoo ist nicht der einzige, der ein solches anti-egalitäres *Otherring* belegt. Zwei Jahre später erschien in den *Schweizer Monatsheften* ein Artikel mit dem Titel »Die ›faulen‹ N[...]« von Karl Lang, einem Vordenker der bereits erwähnten Frontenbewegung in der Schweiz.<sup>138</sup> In diesem Artikel entwickelt Lang eine kulturpessimistische Degenerationsthese, die er mit einer Geschlechtertheorie verschränkt. Demnach gebe es einen ›männlichen‹ Lebensrhythmus. Dieser sei unregelmäßig und verbinde anstrengende Aktivitäten mit Ruhepausen, wie es etwa bei der Tätigkeit eines Jägers der Fall sei.<sup>139</sup> Parallel dazu existiere ein ›weiblicher‹ Rhythmus, der regelmäßig und durchgängig sei wie die Arbeit der Frau im Garten und auf dem Felde. Im Unterschied zu Europa, so Lang, sei dieser Rhythmus in Afrika durch die natürliche Lebensführung erhalten geblieben. »Am laufenden Band zerstampfen die N[...]innen ihre Körner zu Mehl«, <sup>140</sup> schreibt er, während die Männer zwischen anstrengender Arbeit und Muße abwechselten: »So arbeitet der natürliche Mann. Bald heftig, bald gar nicht.«<sup>141</sup>

Seine Theorie der geschlechtsspezifischen Lebensrhythmen untermauerte Lang mit der ›natürlichen‹ Funktionsweise des sexuellen Triebes: So wie seine Sexualität beschaffen sei, so wolle der Mensch auch arbeiten. Die Lust des Mannes unterliege Schwankungen. Die Frau hingegen sei ständig für den Geschlechtsakt bereit: »Sie, in der immer eine gedämpfte Erotik wellt, die sie zur Liebe befähigt zu jeder Zeit, sie arbeitet gerne beständig, im Gleichtakt, regelmäßig. Von morgens bis abends.«<sup>142</sup> Im Ge-

**138** | Lang 1932. Zu Lang vgl. Wolf 2008.

**139** | Lang 1932, 624.

**140** | Lang 1932, 624.

**141** | Lang 1932, 624.

**142** | Lang 1932, 624.

schlechterbild von Lang korrespondiert damit eine ständige sexuelle Verfügbarkeit der Frau für den Mann mit der kontinuierlichen Disponibilität ihrer Arbeitskraft. Übertragen auf die bürgerliche Kultur des 20. Jahrhunderts heißt das nichts anderes, als dass die Frau ihre Aufgaben im Haushalt, in der Kindererziehung und als Gattin rund um die Uhr erfüllen und gleichzeitig den sexuellen Bedürfnissen des Mannes immer zur Verfügung stehen soll. Langs Problem ist nun, dass die kapitalistische Arbeitswelt es dem Mann nicht mehr ermöglicht, seinem natürlichen Rhythmus nachzugehen: »Die Maschine hat dem Mann den weiblichen Rhythmus aufgezwungen. Und daran ist er erkrankt.«<sup>143</sup> Er diagnostiziert eine Verweiblichung des Mannes im Zuge des kapitalistischen Arbeitslebens; eine Beurteilung, die er unter Rekurs auf den »N-« als Repräsentanten einer gesunden Männlichkeit vornehmen kann.

Ohne an dieser Stelle weiter auf Langs Zeitdiagnose und seine Verankerung im frontistischen Vokabular der 1930er Jahre eingehen zu können, zeigt sein Artikel im Vergleich mit demjenigen zum »Senegalesendorf« in der *Neuen Zürcher Zeitung*, dass die Figur rassifizierter Anderer über politische Differenzen hinweg als Kontrastfolie für Gesellschaftsanalysen verwendet wurde, die dazu dienten, die Kritik an egalitären Tendenzen zu befördern. Beide Artikel legitimierten durch den Bezug auf die angeblich »gesünderen« Naturmenschen eine komplementäre und hierarchische Geschlechterdifferenz, die ihrerseits ein Produkt des Bürgertums war. Indem sie die afrikanische Geschlechterdifferenz als »natürlich« bezeichneten, naturalisierten sie zudem die Ungleichheit zwischen afrikanischen und europäischen Menschen. Erstere verkörperten einen Zustand der Natürlichkeit, der außerhalb von Moderne, Technik, Kapitalismus und Zivilisation angesiedelt wurde. Damit wurden auch historische Entwicklungen und aktuelle Transformationen von Geschlechterrollen in Afrika sowie gesellschaftliche Aushandlungen von Geschlechterarrangements zwischen afrikanischen Frauen und Männern undenkbar gemacht.

In diese Texte eingeschrieben sind somit mehrere, miteinander verschränkte koloniale Fantasien: erstens die Fantasie einer Weiblichkeit, die sich ganz ihren reproduktiven Tätigkeiten hingibt, zweitens die Fantasie einer erotischen Grundstimmung, die auf einer ständigen sexuellen Verfügbarkeit der Frauen basiert, sowie drittens die Fantasie einer entspannten Männlichkeit, die weder um die Befriedigung von sexuellen Be-

dürfnissen noch um die Sicherung der eigenen Fortpflanzung bangen muss. Alle drei Aspekte konturieren *ex negativo* die Position einer weißen Männlichkeit, die ihr Unbehagen mit der modernen Geschlechterordnung zum Ausdruck bringt und die erneute Einhegung weißer Frauen in einen angeblich natürlichen Aufgabenbereich fordert. Sie kann als Teil eines Krisendiskurses verstanden werden, der mit der Jahrhundertwende aufkam. In ihm waren, wie Caroline Arni ausführt, Geschlechterverhältnisse und der Zustand von Kultur untrennbar miteinander verschränkt. Behauptet wurde nämlich, dass »Ehe und das Geschlechterverhältnis, ja gar die Weiblichkeit und die Männlichkeit zusammen mit der ganzen modernen Kultur tief in der Krise steckten, dass die Befindlichkeit der Geschlechter Symptom einer Kulturkrise und die Kulturkrise Symptom einer Geschlechterkrise«<sup>144</sup> sei.

Wie die beiden Artikel zeigen, wurde diese Krise der Geschlechterverhältnisse auch über die Figur der Schwarzen Anderen verhandelt und mehr noch: über das koloniale *Othering* teilweise erst verhandelbar gemacht. Grundlage für eine solche ›projektive Selbstreflexion‹ war die Konstruktion eines weißen und männlichen Selbst, das davon ausging, dass es die intimen Bezüge der exotisierten Anderen deuten und verstehen konnte, dass ihm diese Intimität zur Verfügung stand, dass es sich in sie hineinbegeben, sie studieren, sich von ihr stimulieren lassen und die Anderen mit seinen ›kitzelnden Blicken‹ traktieren konnte. Es gründete auf der Prämisse, dass zum Schwarzen Körper *ein anderes Verhältnis von Nähe und Distanz* eingenommen werden konnte als zum weißen Körper. Im Umgang mit ihm war ein Regime der Distanzlosigkeit am Werk: Was in der Schweiz als privat galt und in der neu entstehenden Architektur der Kleinfamilie fremden Blicken entzogen werden sollte – Familienleben, Fortpflanzung und Erotik –, wurde im ›Senegalesendorf‹ als öffentliches Spektakel organisiert, an dem sich weiße Betrachter\*innen nach Bedarf ergötzen konnten.

Dass sich die Inszenierung weißer Verfügungsmacht über Schwarze Körper auch in der Werbung zeigte, macht ein Exkurs in die Schokoladenwerbung der 1930er Jahre deutlich. Denn auch das industrielle Produkt, das in dieser Zeit zu einem identitätsstiftenden Element der Nation avancierte, ist zutiefst mit dem kolonialen Imaginären der Schweiz verbunden.

---

144 | Arni 2004, 38.