

Kolonialität und Geschlecht – Eine Einleitung

»Da sitzt er, ausgelaugt. Schweigend. Eine flackernde Kerze erleuchtet nur spärlich die Kammer des Zimmermanns im Gastarbeiterheim. Der Euramerikaner aus einer Schweizer Ethnie spricht einen deutschen Dialekt und gibt vor, im Zeitalter von Jet und Web vor Gewalt und Hunger geflohen zu sein. Er hat sich jedoch jene Aura bewahrt, die schon unsere Krankenschwestern und Entwicklungshelfer faszinierte. Nennen wir ihn Yacouba, erstens, um seine Identität zu schützen, und zweitens, weil er einen Familiennamen hat, bei dem man sich die Zunge aushaken würde.«¹

Mit diesen Sätzen beginnt Abdourahman Waberis Persiflage auf die aktuelle Weltordnung, *In den Vereinigten Staaten von Afrika*. Waberi denkt sich darin eine Welt aus, in der Afrika die unangefochtene ökonomische, kulturelle, technische und politische Vorherrschaft zukommt. Der unerschöpfliche Reichtum des afrikanischen Kontinents wird mit dem Elend der zahlreichen illegalen Migrant*innen kontrastiert, die aus Eura-merika auf den Kontinent drängen und an den Rändern der Großstädte in Armut und Verzweiflung leben. Stellvertretend für diese verarmten Massen wird die Geschichte von Yacouba erzählt, einem Schweizer, der »in einer verseuchten Favela der Region Zürich geboren [wurde], wo Kindersterblichkeit und AIDS [...] Rekordwerte erreichen«.²

Die afrikanischen Reaktionen auf die Migrationsbewegungen aus Eura-merika fallen unterschiedlich aus: Professor Garba Huntingawbe von der *Kenyatta School of European and American Studies* stellt im Fernsehen die rhetorische Frage, ob Afrika weiterhin das ganze Elend der Welt aufnehmen könne, und fordert die rücksichtslose Abschiebung aller aus-

1 | Waberi 2007, 9.

2 | Waberi 2007, 9.

ländischen Staatsangehörigen: »Zuerst die Illegalen, dann die Halblegallen, dann die Paralegalen und so weiter und so fort.«³ Dagegen hält ein alternatives Netzwerk, dessen Gesicht Dounya Daher von der Universität Langston Hughes in Harar ist. Sie hat sich unter anderem einen Namen gemacht »für ihre Kampagne zugunsten eines Herkunftssiegels [...], das in den Supermärkten von Abidjan für fair gehandelte Bananen aus Nebraska«⁴ wirbt. Der Sprecher der Vereinigten Staaten von Afrika schließlich, Seine Exzellenz El Hadj Saidou Touré, erklärt »die Stabilisierung des Friedens in Westeuropa zur absoluten Priorität«⁵ für die afrikanische Staatengemeinschaft.

Während die Mächtigen der Welt, sprich Afrikas, miteinander ringen, zieht der Schweizer Yacouba auf der Suche nach Arbeit und Nahrung durch die Straßen von Asmara, begafft von den Einheimischen: »Wenn er vorübergeht, drehen sich die Fußgänger nach ihm um, erstaunter als Völkerkundler, die im tiefsten Bayern auf einen primitiven Volksstamm stoßen.«⁶ Yacouba verschwindet noch vor Ende der ersten Hälfte des Romans. Er wird tot in einer Sackgasse an der Rue Toussaint-Louverture aufgefunden, verblutet mangels medizinischer Hilfe. Lakonisch wird festgehalten: »Die Polizei hat nur wenige Indizien entdeckt, unter anderem seine dreckige Mütze und einen nicht abgeschickten Brief an seine Familie in Zürich. [...] Die ganze Ermittlung hat ein pickeliger Praktikant aus Arusha zusammengestoppelt.«⁷ Der Zürcher Yacouba, dessen richtigen Namen wir erst spät und nur beiläufig erfahren, bleibt gesichtslos und ohne Konturen. Dass er den Roman eröffnet, ist aber kein Zufall. Denn es sind die um ihr Überleben kämpfenden Figuren aus Euramerika, welche die Geschichte des reichen Afrikas umranken. Überall tauchen sie auf, überfluten und stören die glänzenden Straßenbilder der afrikanischen Hauptstädte. Das Elend Europas bildet die Kulisse für die Geschichte der privilegierten Protagonistin, einer afrikanischen Künstlerin europäischer Herkunft, die sich zwischen Gleichgültigkeit und kurz anhaltenden An-

3 | Waberi 2007, 13.

4 | Waberi 2007, 13.

5 | Waberi 2007, 14.

6 | Waberi 2007, 15.

7 | Waberi 2007, 60.

fällen von sozialem Engagement zwischen diesen Gestalten aus einer anderen Welt bewegt.⁸

Waberis Roman ist eine eindrückliche Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus und der neokolonialen Weltordnung. Mit dem Stilmittel der Umkehrung hält er dem Westen einen Spiegel vor Augen, der zeigt, wie widersinnig, contingent und dennoch wirkmächtig die Trennung der Welt in eine fortschrittliche und eine rückständige Sphäre ist. Warum aber eröffnet Waberi seine Kritik an der kolonialen Weltordnung mit dem Bild eines verarmten Schweizer Migranten, der in den luxuriösen Straßen von Asmara um sein Leben kämpft und den Subalternen *per se* verkörpert? Warum lenken die ersten Sätze dieser fulminanten Abrechnung mit dem Kolonialismus die Aufmerksamkeit auf Zürich und nicht auf London, Paris, Amsterdam, Brüssel, Lissabon oder Madrid? Vielleicht weil Waberi es vermeiden will, eine ehemalige Kolonialmacht ins Zentrum zu stellen, weil sein Roman keine einseitige Abrechnung mit einer Metropole darstellt, sondern den gesamten europäisch-nordamerikanischen Machtkomplex in den Blick nehmen will? Denn mit Yacouba hat er eine Figur geschaffen, die mitten ins westeuropäische Selbstbild zielt. Die Schweiz, die er repräsentiert, gilt als Verkörperung einer idealisierten Idee des Westens: als friedliche, demokratische, humanitäre, multikulturelle, global vernetzte und ökonomisch höchst erfolgreiche Nation.

Yacoubas Herkunftsland wird im Roman explizit zum Thema gemacht: »Nach Afrika – oh Zaubername, Sesam-öffne-dich! – hat es Yacouba wegen der Milizen verschlagen, die sein Heimatland in briefmarkengroße Stücke zerschlagen. Dieser Flickenteppich mit Namen Schweiz wird seit vielen Jahrhunderten von ethnischen und sprachlichen Auseinandersetzungen heimgesucht. [...] Von allen Seiten prallen verschiedene Dialekte und Echos von Hass und Verbitterung in ansteckendem Missklang aufeinander, einmal ganz abgesehen davon, dass zwei Drittel der Fläche schneedeckt, öd und unbewohnbar sind.«⁹ In dieser Passage nutzt Waberi die Figur des Zürcher Flüchtlings, um ein bekanntes Bild der Schweiz, gleichzeitig ein beliebtes Selbst- und ein viel zitiertes Fremdbild, satirisch umzukehren. Da ist einmal ihre landschaftliche Beschaffenheit: Waberi verweist darauf, wie die Alpen, die im Diskurs der Aufklärung zum Inbegriff natürlicher Schönheit und Erhabenheit erklärt

⁸ | Vgl. dazu die Gedanken der Übersetzerin (Meintel 2007, 151f.).

⁹ | Waberi 2007, 21f.

wurden, aus einer genauso vertretbaren, aber weniger wohlwollenden Perspektive als »schneebedeckt, öd und unbewohnbar« geschildert werden können. So wie die Landschaften Afrikas oftmals als von der Sonnenglut geplagte Wüsteneinöde oder als undurchdringbares Dschungeldickicht beschrieben und als tropisches Gebiet in Gegensatz zu den gemäßigten Zonen Europas gesetzt werden, so zeigt er, lässt sich das verklärte Bild der mythisch schönen Schweizer Bergwelt in sein Gegenteil verkehren. Eindrücklich ist nicht nur die Umwertung der Werte, die dabei vorgenommen wird, sondern auch die Persiflage des hegemonialen Gestus, der dabei zum Ausdruck kommt. Dieser manifestiert sich auch in der Art und Weise, wie Yacouba beschrieben wird. Denn der subalterne Schweizer verfügt über keine Möglichkeit, seine Herkunft, seine Geschichte, seine Flucht oder seine Suche nach einem anderen Leben in eigene Worte zu fassen und dem dominanten und verkürzten afrikanischen Blick auf Euramerika etwas entgegenzuhalten.

Die Charakterisierung der Schweiz als »ethnischer Flickenteppich« widmet sich einem anderen bekannten Bild dieses Landes: Aufgrund ihrer föderalen politischen Struktur und ihres Umgangs mit der Mehrsprachigkeit wird die Schweiz immer wieder als Vorbild und Maßstab für Staaten angeführt, die zerrissen sind oder sich in der Zerreißprobe befinden.¹⁰ Dazu lässt sich kritisch anmerken, dass sich die egalitäre Sprach- und Kulturpolitik in der Schweiz auf vier und nur vier Sprachen bezieht: Rätoromanisch, Italienisch, Französisch und Deutsch. Englisch, Portugiesisch, Albanisch, Serbisch, Kroatisch oder Spanisch, Sprachen also, die in der Schweiz sehr verbreitet sind, werden im Unterschied zu den vier Landessprachen vom Bundesamt für Statistik als sogenannte »Nichtlandessprachen« aufgeführt.¹¹ Dieser eigenartige Begriff beschreibt Spra-

10 | Vgl. etwa die Publikation *Swiss Democracy. Possible Solutions to Conflict in Multicultural Societies*, die in der dritten Auflage vorliegt (Linder 2010).

11 | Vgl. den Eintrag »Sprachen« des Bundesamts für Statistik, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/sprachen.html> (Zugriff am 24. September 2018). Gemäß dieser Darstellung, die sich auf die Strukturerhebung der Eidgenössischen Volkszählung stützt, gibt im Jahr 2016 fast ein Viertel der Bevölkerung, nämlich 24,1 %, eine ›Nichtlandessprache‹ als Hauptsprache an. Die häufigsten ›Nichtlandessprachen‹ sind Englisch (5,1 %), Portugiesisch (3,7 %), Albanisch (3,1 %), Serbisch/Kroatisch (2,4 %) und Spanisch (2,3 %).

chen, die *im* Land gesprochen werden, nach dem vorherrschenden Verständnis aber nicht *zum* Land gehören. Damit wird eine Grenze zwischen Sprachen gezogen, die als Bestandteil der Schweiz anerkannt werden, nämlich Deutsch, Französisch, Italienisch und Rätoromanisch, und solchen, die als ›fremd‹ und ›zugewandert‹ gelten. Allerdings wurde Rätoromanisch erst 1938 im Zuge einer eidgenössischen Volksabstimmung zur vierten Landessprache erklärt.¹² Dieses Ereignis macht nicht nur die relativ junge Geschichte der Landessprachen und die historische Kontinuität dieser Entscheidung deutlich: Rätoromanisch wurde im Kontext der ›Geistigen Landesverteidigung‹¹³ und als Reaktion auf italienische Ansprüche auf Schweizer Gebiet zu einer offiziellen Sprache gekürt. Die Anerkennung des Rätoromanischen als vierter Landessprache zeigt darüber hinaus auch eine historisch verbriefte Möglichkeit auf, die Anzahl und Bedeutung von Landessprachen ›demokratisch‹¹⁴ zu beschließen.

Während also die Schweiz immer wieder als Vorbild für krisenfältige Staaten verwendet wird, zeigt Waberis satirische Umkehrung, dass Mehrsprachigkeit und kulturelle Vielfalt ihre positive Konnotation erst durch die Situierung im westeuropäischen Kontext erhalten. Im Hinblick auf Afrika jedoch, das die Hintergrundfolie für Waberis Darstellung der Schweiz bildet, mutieren dieselben Unterschiede unter der Hand zur Begründung für die politische Unfähigkeit, einen Nationalstaat zusammenzuhalten und regieren zu können. Das Vorzeigemodell der multikulturellen Schweiz wird unter diesem Perspektivenwechsel zum ›Flickenteppich mit Namen Schweiz‹.

Waberis Satire funktioniert deshalb so gut, weil sie sich über ein Kernstück der modernen Weltsicht mokiert: die Einteilung der Welt in einen friedlichen modernen ›Westen‹ (Europa und Nordamerika) und einen

12 | Liver 2012; Valär 2013.

13 | Der Begriff umfasst politische und kulturelle Bewegungen, die mit der Stärkung und Propagierung von ›schweizerischen‹ Werten den Nationalsozialismus, Faschismus und Kommunismus abwehren wollten. Vgl. Jorio 2006.

14 | Demokratisch heißt im vorliegenden Fall, dass alle erwachsenen Männer mit Schweizer Bürgerrecht über die Anerkennung von Rätoromanisch als Landessprache abstimmen konnten. Dies wirft grundlegende Fragen nach dem Verhältnis zwischen den Menschen auf, die in der Schweiz leben, und denjenigen, die über die Gestaltung des gemeinsamen Lebensraums entscheiden können.

rückständigen und gewaltgeladenen ›Rest¹⁵ (Afrika, Asien, Lateiname-rika, die Karibik und Ozeanien). Dass diese hierarchische Zweiteilung auf den Kolonialismus zurückgeht, entspricht mittlerweile einem breit etablierten Konsens der postkolonialen Forschung. Bislang hat sich diese jedoch wenig mit der Bedeutung der Schweiz innerhalb dieses kolonialen Nexus befasst. Was Waberi mit der Figur des Schweizers Yacouba und den stilistischen Mitteln der Literatur so treffend vor Augen führt, weist deshalb ins Zentrum der Fragen, die mich in dieser Arbeit umtreiben: Wie prägte die koloniale Episteme die Herausbildung von Geschichte, Kultur und Gesellschaft in der Schweiz? Wie strukturieren koloniale Denkmuster das Wissen über die Welt und die Fremd- und Selbstwahrnehmung dieses Landes von der Zeit ihrer Entstehung Mitte des 19. Jahrhunderts bis hinein die Gegenwart?¹⁶

Die Thematisierung der kolonialen Vergangenheit und der postkolonialen Gegenwart der Schweiz liegt noch immer quer zu gängigen Mustern nationaler Selbstdarstellung. Exemplarisch dafür ist die Äußerung des Schweizer Vertreters auf der Weltkonferenz gegen Rassismus in Durban 2001. Er gab im Vorfeld der Veranstaltung zu Protokoll, dass Entschädigungsfordernisse für die Schweiz kein Thema seien, »da wir mit Sklaverei, Sklavenhandel und Kolonialismus nichts zu tun hatten«.¹⁷ Zehn Jahre später betonte die scheidende sozialdemokratische Bundesrätin Micheline Calmy-Rey in ihrer Abschiedsrede, dass die Schweiz »dank ihrer langen Tradition der Demokratie und des Dialogs, *ihrer nicht-kolonialen Vergangenheit*, ihrer Neutralität, der ausgezeichneten Qualität ihrer Diplomatie und der Stabilität ihres politischen Systems«¹⁸ eine besonders geeignete Partnerin für die internationale Zusammenarbeit in einer globalisierten Welt darstelle. Vor Kurzem hielt sich schließlich Bundesrätin Doris Leuthard während eines offiziellen Besuchs in der Hafenstadt Ouidah in Benin auf, einem ehemaligen Zentrum des Skla-

15 | Hall 1992, 279.

16 | Für eine postkoloniale Auseinandersetzung mit der Gründungsphase der Schweiz vgl. Schär 2016b.

17 | Vgl. Egli, Martina: »Weder Entschuldigung noch Entschädigung«, in: *Die Weltwoche*, 7. Juni 2001. Siehe auch David, Etemad und Schafelbühl 2005, 8f., sowie zur Rezeptionsgeschichte dieser Äußerung Purtschert 2011a, 2011b und 2011c.

18 | Calmy-Rey 2011 [Hervorhebung PP].

venhandels. Bei einem Fernsehinterview gab sie zu Protokoll: »C'est une partie de l'histoire du Bénin. Une partie historique qui est une tragédie. Et j'ai dit à Monsieur et Madame la ministre: Je suis contente que la Suisse ne participait jamais ni à ces histoires d'esclavage ni à la colonisation«.¹⁹ Waberis Satire auf die globale Herrschaftsgeschichte lässt sich als Aufforderung lesen, solche Selbstbilder radikal infrage zu stellen.

Die vorliegende Arbeit kommt dieser Aufforderung nach, indem sie das Selbstverständnis der Schweiz als am europäischen Kolonialismus unbeteiligte Außenseiterin in Zweifel zieht. Sie reiht sich damit in eine junge, aber schnell anwachsende Forschungsliteratur ein, die sich mit der Kolonialgeschichte der Schweiz und ihren Auswirkungen auf die Gegenwart auseinandersetzt. Zu diesem Korpus gehören Forschungsarbeiten, welche die Schweizer Geschichte als Bestandteil einer globalen Vernetzungsgeschichte ausweisen, indem sie die wirtschaftlichen oder wissenschaftlichen Verflechtungen von Schweizer Akteur*innen und Institutionen mit dem Kolonialismus zum Thema machen.²⁰ Im Unterschied dazu widmet sich diese Studie den kulturellen, diskursiven und epistemischen Formen des Kolonialismus und führt damit eine Debatte fort, die seit einigen Jahren mit dem Begriff der ›postkolonialen Schweiz‹ verbunden wird.²¹ Sie reflektiert die koloniale Herkunft und Verflochtenheit der Bilder, Vorstellungen und Wahrnehmungen von Selbst und Anderem, Heimischem und Fremdem, die in diesem Land vorherrschend sind und nicht nur politische Diskussionen und wissenschaftliche Studien, sondern – und das ist ein vordringliches Thema meiner Untersuchung – auch das populäre Wissen und die Alltagswelt durchdringen.

Eine weitere Erkenntnis begleitet diese Analyse der postkolonialen Schweiz auf Schritt und Tritt: Koloniale Denkstrukturen sind untrennbar mit Geschlechterdiskursen verwoben. Rassifizierte Vorstellungen von Selbst und Anderem ermöglichen auf vielfältige Weise die Durchsetzung

19 | Leuthard, Doris 2017, Visite à Ouidah: La Présidente Suisse Doris Leuthard se prononce sur l'histoire de l'esclavage. <https://www.youtube.com/watch?v=0gMgptOULlo> (Zugriff am 24. Oktober 2018).

20 | Vgl. u.a. Schär 2015; Dejung 2013; Zanger 2011; David, Etemad und Schaufelbühl 2005; Fässler 2005. Für einen umfassenden Überblick vgl. Purtschert und Fischer-Tiné 2015.

21 | Vgl. Purtschert 2008a und 2008b; Purtschert, Lüthi und Falk 2012a; Purtschert, Falk und Lüthi 2015.

dominanter Geschlechter- und Sexualitätsnormen, während diese umgekehrt koloniale Hierarchien denkbar und plausibel machen. Diesen gegenseitigen Verweisungszusammenhang zu rekonstruieren, ist eine vorrangige Aufgabe dieser Studie. Dabei geht es um nichts weniger als darum zu zeigen, dass Schweizer Geschichte nicht ohne Kolonial- und Geschlechtergeschichte geschrieben werden kann, dass Kolonialgeschichte einer feministischen Analyse und Geschlechtergeschichte einer postkolonialen Perspektive bedarf.

Die vorliegende Einleitung steckt den theoretischen und methodischen Rahmen dieser Studie ab. Dafür wird in einem ersten Schritt eine postkoloniale Perspektive auf die Moderne eröffnet. ›Rasse‹ wird als eine konstitutive Differenzkategorie dieser Epoche kenntlich gemacht, und es wird auf die bedeutsamen Widersprüche im modernen Gleichheitsverständnis verwiesen, die daraus resultieren. Im Anschluss daran steht ein zentraler Umbruch im 20. Jahrhundert im Fokus: Nach dem Zweiten Weltkrieg ereignet sich in Europa eine epistemische Zäsur, welche die gegenwärtige Verwendung und das Verständnis von ›Rasse‹²² bis heute kennzeichnet. Sie ist für dieses Buch auch deshalb bedeutsam, weil sich die beiden historischen Untersuchungen, die ich vorstelle, auf die 1930er und 1950er Jahre beziehen und damit vor und nach diesem Bruch angesiedelt sind. In einem nächsten Schritt werden die strukturelle Ähnlichkeit und die interdependente Verschränkung von Geschlecht und ›Rasse‹ als zwei grundlegende Differenzkategorien der Moderne thematisiert. Zudem wird das Konzept des *Othering* eingeführt, mit dem Prozesse der hierarchischen Differenzproduktion beschrieben werden können.

Der Begriff der ›kolonialen Komplizenschaft‹, der danach eingeführt wird, ermöglicht es, die Bedeutung des Kolonialismus für diejenigen Länder zu erörtern, die sich – wie die Schweiz – nicht als Kolonialmächte verstanden und dennoch zur westeuropäischen Metropole gehörten. Dabei zeigt sich, dass auch in solchen Ländern ein ›koloniales Imaginäres‹ ausgemacht werden kann, das sich gerade in Alltagszusammenhängen und

22 | Im Folgenden steht der Begriff ›Rasse‹ stets in Anführungszeichen, um eine explizite Distanznahme zu einer Verwendung dieses Begriffs zu markieren, die intrinsische kulturelle, soziale oder biologische Unterschiede zwischen Menschen behauptet. Alternativ spreche ich von ›Rassifizierung‹ als Bezeichnung für diejenigen Prozesse, mit denen die Sichtbarkeit, Intelligibilität und soziale Wirklichkeit von Rassendifferenzen hergestellt und durchgesetzt werden.

in populären Formen des Wissens niederschlägt. Daran schließt die methodische Frage an, was es bedeutet, Rassismus mit kulturwissenschaftlichen Mitteln zu untersuchen. Abschließend erfolgt ein Ausblick auf die beiden Untersuchungsfelder der vorliegenden Arbeit: Das erste Kapitel erforscht die Entstehung der wirkmächtigen Figur der Schweizer Hausfrau in den 1930er Jahren. Das zweite Kapitel wendet sich dem idealisierten Bild des Schweizer Bergsteigers in den 1950er Jahren zu und analysiert, inwiefern auch dieses auf einer kolonialen Matrix beruht.

PARADOXIEN MODERNER MÄCHT

Der Postkolonialismus widmet sich der Reflexion historischer Zusammenhänge, die – sofern sie in ihrem ganzen Ausmaß zur Kenntnis genommen werden – das gängige Geschichtsverständnis, das auf einem eurozentrischen Weltbild fußt, radikal erschüttern muss. Denn zum einen zeigt die postkoloniale Forschung, dass die Moderne keine intrinsisch europäische Errungenschaft darstellt. Zum anderen legt sie dar, dass das Zeitalter der Aufklärung nicht mit der Befreiung der Menschen aus ihrer Unmündigkeit gleichgesetzt werden kann. Vielmehr wurde ein großer Teil der Menschheit gerade durch Praktiken, die mit der Aufklärung verbunden sind, in neue und systematische Ausbeutungsverhältnisse gezwungen. Damit werden zwei dominante Narrative infrage gestellt: erstens die *historische* These, dass alles, was zur Moderne gehört, im Westen entstanden und von da aus in die Welt diffundiert ist, und zweitens die *normative* These, wonach die Errungenschaften der Moderne die Existenzbedingungen der Menschheit grundsätzlich verbessert haben. Aus einer solchen Perspektive ergeben sich, wie noch zu zeigen sein wird, bedeutsame Allianzen mit anderen herrschaftskritischen Ansätzen, notamment mit dem Feminismus.

In ihrer Kritik an der eurozentrischen Historiografie zeigen postkoloniale Studien, dass die Geschichte der Moderne in der Regel aus einem europäischen Blickwinkel verfasst wurde und dass (männliche) Europäer in diesen Narrativen als entscheidende Handlungsträger figurierten. Die Aufklärung, der Kapitalismus, die Industrialisierung sowie die Entstehung demokratischer Nationalstaaten, moderner Wissenschaften oder einer bürgerlichen Öffentlichkeit wurden als europäische Errungenschaften beschrieben, die von einem westlichen Zentrum aus in die

Welt exportiert werden konnten. Dem setzt der Postkolonialismus eine Sichtweise entgegen, der zufolge die Entstehung der Moderne als Effekt von transnationalen und globalen Interaktionen zu verstehen ist.²³ Diese sind zwar von außerordentlich asymmetrischen Machtkonstellationen gekennzeichnet, lassen sich aber nicht auf aktive Subjekte im Norden und passive Rezipient*innen im Süden zurückführen.²⁴

Dadurch wird eine andere Rekonstruktion von Geschichte möglich: Sie kann nun aus der Sicht von Menschen beschrieben werden, die in einer eurozentrischen Geschichtsschreibung lediglich als Objekte einer von Europa vorangetriebenen Entwicklung erscheinen.²⁵ Sichtbar werden damit, wie Achille Mbembe ausführt, »die vielfältigen Erfahrungen der Emanzipation und ihrer Grenzen und die Formen, in denen unterdrückte Völker zu historischen Subjekten wurden und damit ihrerseits zur Konstitution einer transnationalen und diasporischen Welt beitrugen«²⁶. Die postkoloniale Forschung macht die Handlungsspielräume und Errungenchaften kolonialisierter Subjekte sichtbar, erinnert an Widerstandskämpfe und an Aushandlungsprozesse, dokumentiert aber auch die immensen Machtdifferenzen zwischen Kolonien und Metropolen, Missionsgesellschaften und lokalen Gemeinschaften, kolonialen Siedler*innen und indigenen Einwohner*innen.²⁷

Denn die Globalisierung ist, und darauf legt die postkoloniale Forschung ihr Augenmerk, unweigerlich verknüpft mit der Herstellung, Durchsetzung und Etablierung enormer Macht- und Gewaltverhältnisse, die etwa durch die Eroberungskriege in Amerika, den transatlantischen Sklavenhandel, die Errichtung europäischer Siedlerkolonien oder Kolonialreiche in Afrika, Asien, Lateinamerika, Ozeanien und der Karibik geschaffen worden sind. Der Blick auf diese gleichzeitig grundlegenden,

23 | Vgl. Gilroy 1993; Chakrabarty 2002; Ghosh und Kennedy 2006.

24 | Vgl. dazu exemplarisch Fischer-Tiné 2013.

25 | Vgl. Conrad, Randeria und Römhild 2013; Bhambra 2007; Manjapra 2014a.

26 | Mbembe 2013, 225.

27 | Die christliche Missionstätigkeit diente der Verbreitung der eigenen Glaubensvorstellungen und der Anwerbung neuer Glaubensgenoss*innen. In der Hochphase der Mission im 19. und frühen 20. Jahrhundert wurde besonders intensiv die sogenannte äußere Mission zur Bekehrung der ›Heiden‹ in Übersee betrieben. Die missionarischen Aktivitäten waren dabei in das imperiale Projekt eingebunden und auf vielfältige Weise mit ihm verflochten. Vgl. Haller-Dirr 2010.

aber in der vorherrschenden Wahrnehmung oftmals ausgeblendeten oder banalisierten Aspekte der Moderne fördert fundamentale Widersprüche zutage. Denn zur gleichen Zeit, als das bürgerliche Europa den Feudalismus abschaffte und Gleichheit und Freiheit zum Kern eines neuen menschlichen Selbstverständnisses erklärte, wurden große Teile der Menschheit erobert, beherrscht, versklavt, unterworfen und ermordet.

Postkoloniale Denker*innen gehen davon aus, dass sich diese Phänomene nicht unabhängig voneinander gleichsam zufällig parallel ereignet haben, sondern dass sie vielmehr miteinander verwoben sind und sich gegenseitig bedingt haben. So macht Toni Morrison deutlich, dass die amerikanische Unabhängigkeitserklärung und das mit ihr verbundene Freiheitsverständnis aufs Engste mit der Institution der Sklaverei und der Präsenz versklavter Menschen inmitten der amerikanischen Gesellschaft verknüpft waren: »Das Konzept der Freiheit entstand nicht in einem Vakuum. Nichts rückte die Freiheit derart ins Licht wie die Sklaverei – wenn sie sie nicht überhaupt erst erschuf.«²⁸ Vor einem solchen Hintergrund führt das aufklärerische Versprechen, die menschliche Gleichheit verwirklichen zu wollen, in ein Paradox. Denn Gleichheit wurde als allgemein gültiger Maßstab verkündet und zugleich mit Ausnahmen versehen, die einen Großteil der Menschheit betrafen. Françoise Vergès fragt entsprechend: »Quelle est cette égalité universelle qui ne s'appliquerait qu'à certains individus? Quelle en serait la justification sinon que l'égalité n'est pas un principe universel mais toujours soumis à l'exception?«²⁹ Gleichheit wurde mit dem Anspruch der universellen Gültigkeit ausgestattet, *de facto* aber nur sehr partikular eingefordert. Genau dieses Versprechen der Allgemeingültigkeit wurde aber, wie zahlreiche Freiheitskämpfe in der Geschichte der Moderne dokumentieren, zum Dreh- und Angelpunkt emanzipatorischer Bewegungen, die mit den Mitteln der Aufklärung gegen die Umsetzung der Aufklärung angehen.

Auf ein ähnliches Paradox zwischen dem Universalismus des Gleichheitsversprechens und seiner partikulären Auslegung weist Joan Scott aus einer feministischen Perspektive hin.³⁰ Mit Berufung auf die französische

28 | Morrison 1994, 65. Siehe auch Patterson 1982 zum Verhältnis von Sklaverei und Aufklärung sowie die Studie von Buck-Morss 2011, die Hegels Reflexionen über die menschliche Freiheit zur transatlantischen Sklaverei in Bezug setzt.

29 | Vergès 2005, 115.

30 | Scott 1996.

Deklaration der Menschenrechte, so Scott, forderten Frauen seit Beginn der bürgerlichen Revolutionen ihren Einschluss in die politische Sphäre und ihr Recht auf Partizipation. Dabei wurden sie kontinuierlich mit einem Paradox konfrontiert, das aus dem Konzept des Menschen folgte, welches den Menschenrechten zugrunde lag. Dieses Konzept definierte das Subjekt der modernen Demokratie als Individuum und setzte Individualität implizit mit Männlichkeit gleich.³¹ Frauen wurden als grundsätzlich abhängige Wesen verstanden und konnten die Kriterien des Mensch-Seins deshalb immer nur bedingt erfüllen. Wenn Frauen nun den Status des Menschlichen für sich einklagten, sahen sie sich gezwungen, auf eine Geschlechterdifferenz Bezug zu nehmen, die sie gleichzeitig überwinden wollten: »To the extent that it acted for ›women‹, feminism produced the ›sexual difference‹ it sought to eliminate. This paradox – the need to both accept *and* to refuse ›sexual difference‹ – was the constitutive condition of feminism.«³² Anders als Männer, die aufgrund ihres Geschlechts als Bürger und politische Subjekte wahrgenommen wurden, sahen sich Frauen dem Widerspruch ausgesetzt, dass sie als Menschen galten, die *qua* Geschlecht aus dem Verständnis des Menschlichen ausgeschlossen blieben.

Obwohl das Postulat menschlicher Gleichheit auf den ersten Blick als Garant für eine Politik gilt, in der grundlegende Rechte für alle gesichert sind, erweist es sich gerade auch als Ansatzpunkt für Ungleichheit und Ausschluss. In der *Dialektik der Aufklärung* sprechen Max Horkheimer und Theodor W. Adorno deshalb von der »repressiven Ungleichheit«³³, die dem modernen Gleichheitsverständnis innewohnt. Der Nationalsozialismus, so die Autoren, führt diese »Entfaltung der Gleichheit des Rechts zum Unrecht durch die Gleichen«³⁴ vor Augen: Weil es nur für diejenigen gilt, die als ›Gleiche‹ anerkannt werden, begründet das moderne Gleichheitsversprechen den Ausschluss und sogar die Vernichtung von Menschen, die zu Anderen gemacht werden. Wem die Anerkennung als Gleicher verweigert wird, die oder der fällt aus dem Raster des modernen Rechtssystems. Wer oder was als gleich oder ungleich definiert wird, erweist sich somit als eine zentrale Frage moderner Macht, denn die Kriterien, die zur Bestimmung des Gleichen verwendet werden – das

31 | Scott 1996, 5.

32 | Scott 1996, 3f.

33 | Horkheimer und Adorno 2001, 19.

34 | Horkheimer und Adorno 2001, 19.

zeigen sowohl die feministischen als auch die antikolonialen Kämpfe – werden weitgehend von denjenigen festgelegt, welche die gesellschaftliche Macht innehaben. Daraus folgt, so Andrea Maihofer, »dass es von immenser politischer und gesellschaftlicher Bedeutung ist, erstens: *wer* den Maßstab [der Gleichheit] bestimmt und zweitens: *welche* inhaltliche Bestimmung der Maßstab erhält«³⁵.

Für die Frage, wie ein modernes Verständnis von Gleichheit bestimmt wird, sind Natur und Natürlichkeit entscheidend. Denn die Errichtung gesellschaftlicher Hierarchien in modernen Gesellschaften, die sich der Gleichheit verschreiben, wird durch den Rekurs auf die Natur und die Legitimierung durch die modernen Wissenschaften ermöglicht, die sich zunehmend der Durchdringung und Erforschung dieser Natur widmen. Ab dem 18. Jahrhundert wurde die ungleiche Behandlung von Frauen und Männern vermehrt mit biologischen Differenzen zwischen den Geschlechtern erklärt.³⁶ Es entstand eine »qualitative Geschlechterdifferenz«³⁷, welche die Ungleichheit der Frauen mit wissenschaftlichen Mitteln zu begründen suchte. Wie Londa Schiebinger zeigt, verlief diese Entwicklung parallel zum weitgehenden Ausschluss von Frauen aus Forschungszusammenhängen.³⁸ Das Konzept einer »Geschlechterkomplementarität«, das seit dem 18. Jahrhundert in den Wissenschaften entwickelt wurde und sich auch im populären Diskurs durchsetzte, rechtferigte die paradoxe Klassifizierung der Frau als Mensch, dem kein Recht auf die Menschenrechte zustand: »The doctrine of sexual complementarity, which taught that men and women are not physical and moral equals but complementary opposites, functioned as an important supplement to nascent liberalism, making inequalities seem natural while satisfying the needs of European society for a continued sexual division of labor.«³⁹ Die Komplementarität der Geschlechter begründete also nicht nur den Ausschluss der Frauen aus der Polis, sondern auch die moderne Arbeitsteilung, die den Frauen die unbezahlte reproduktive und den Männern die produktive Lohnarbeit zuwies.

35 | Maihofer 2001, 121.

36 | Honegger 1991.

37 | Maihofer 2001, 113.

38 | Schiebinger 1989.

39 | Schiebinger 1993, 39.

Gleichzeitig mit der zunehmenden Festschreibung der Geschlechterdifferenz durch die Biologie wurden nun auch ›Rassendifferenzen‹ vermehrt durch den Rekurs auf die Natur konstruiert und dadurch, im Zirkelschluss, begründet. Wie Schiebingers Arbeiten zeigen, verlaufen diese beiden Prozesse der Naturalisierung menschlicher Differenzen nicht einfach nur parallel, sondern sind vielmehr miteinander verknüpft. So galt dem schwedischen Naturforscher Carl Linnaeus, der die Grundlagen der modernen Taxonomie schuf, der Bartwuchs als Indiz sowohl für die Geschlechterdifferenz als auch für ›Rassenhierarchien‹: »Women, black men (to a certain extent), and especially men of the Americas simply lacked that masculine ›badge of honor‹ – the philosopher's beard.«⁴⁰ Die Körperbehaarung von Männern mutierte zu einem viel debattierten Gegenstand der Naturforschung im ausgehenden 18. Jahrhundert und ihr Fehlen wurde als »Zeichen der Unvollständigkeit«⁴¹ insbesondere von Frauen und *Native Americans* erachtet. Auch die Rassenlehre im 19. Jahrhundert, die sich intensiv mit der Vermessung von Knochen beschäftigte, begründete die Mangelhaftigkeit weiblicher Menschen mit den Defiziten von nicht-weißen Menschen und umgekehrt: »Women and Africans were seen as sharing similar deficiencies when measured against a constant norm – the élite European man. Women and black males had narrow, childlike skulls; both were innately impulsive, emotional and imitative.«⁴² Diese Beschreibung macht nicht nur deutlich, dass sich Geschlecht und ›Rasse‹ gegenseitig konstituieren, sondern zeigt auch die eklatanten Leerstellen auf, die dabei entstehen. Obwohl er den impliziten Maßstab der Forschung bildet, bleibt der weiße Mann als Referenzpunkt des Menschlichen unsichtbar. Unsichtbar bleibt auch die Schwarze Frau, die in der Gleichsetzung von Geschlecht mit weißer Frau und von ›Rasse‹ mit nicht-weißem Mann durch das epistemische Raster fällt.⁴³

40 | Schiebinger 1993, 120.

41 | Schiebinger 1993, 121.

42 | Schiebinger 1993, 158.

43 | Schwarz wird hier und im Folgenden groß geschrieben, wenn der Begriff Personen bezeichnet. Diese Schreibweise betont die Erfahrungen von rassistischer Unterdrückung und antirassistischem Widerstand, die Schwarze Menschen miteinander teilen. Die Großschreibung von Schwarz, so Claudia Unterweger, stelle eine »ermächtigend gemeinte (Selbst-)Bezeichnung einer gesellschaftlich marginalisierten Gruppe dar« und »unterstreicht die widerständige Bedeutung eines

Die Erforschung menschlicher Körper, die über weite Strecken in der Erfindung körperlicher Unterschiede bestand, war unauflöslich mit der Frage des Politischen verbunden.⁴⁴ Denn mit der abnehmenden Deutungskraft der Religion avancierte die moderne Wissenschaft zunehmend zum Erklärungsmodell für die Ordnung der Welt. Das moderne Demokratieverständnis wurde dabei mit einem Konzept von Natur verknüpft, das sowohl die Gleichheit bürgerlicher weißer Männer als auch die Ungleichheit von Frauen und nicht-weißen Menschen begründen sollte: »Thus the great public dramas of the eighteenth century – the struggles for enfranchisement and the abolition of slavery – exposed the Janus-face of nature destined to plague democratic orders for the next two hundred years: inclusion in the polis rested on notions of *natural equalities*, while exclusion from it rested on notions of *natural differences*.«⁴⁵ Der Begriff menschlicher Gleichheit und der Verweis auf die Natur stellten zentrale Elemente eines Regulativs dar, das Zugehörigkeit und Ausschluss in modernen politischen Ordnungen herstellte, mit Differenzen wie Geschlecht, Sexualität, Kultur oder ›Rasse‹ operierte und sich zunehmend auf die wissenschaftlich begründete Naturalisierung dieser Differenzen stützte. Die Begriffe des Menschen und der menschlichen Gleichheit waren damit tief geprägt von einer eurozentrischen und androzentrischen Logik des Ausschlusses. Gleichzeitig eröffneten sie bedeutende Schauplätze für die modernen Kämpfe um Einschluss, Partizipation und Anerkennung.

KOLONIALITÄT UND MODERNE

Eine alternative Beschreibung der Moderne, die nicht bei der Gleichheit, sondern bei der Ungleichheit ansetzt und dabei die »colonial underside of European modernity«⁴⁶ freizulegen sucht, wurde in jüngerer Zeit im

Wortes, das in seinem ursprünglich rassistischen Sinn umgedeutet wurde« (Unterweger 2016, 215). Wenn es um die Analyse rassistischer Phänomene (wie den ›schwarzen Neid‹ im ersten Kapitel) geht, wird schwarz klein geschrieben.

44 | Die Politik des 18. Jahrhunderts, so Schiebinger, war eine Politik des Körpers (Schiebinger 1993, 9).

45 | Schiebinger 1993, 9f. [Hervorhebung im Original].

46 | Dzenovska 2013, 398.

Kontext der Dekolonisationstheorie entwickelt. Anibal Quijano datiert die Entstehung der Moderne auf die Eroberung Amerikas.⁴⁷ Damit ging die Errichtung einer ökonomischen Struktur einher, die auf der radikalen Ungleichbehandlung von Menschen beruhte und sich zu einer Grundlage des modernen Kapitalismus entwickelte. Entscheidend für diese Ordnung ist die hierarchische Aufteilung von Menschen in solche, deren Arbeitskraft rücksichtslos ausbeutet werden konnte, und solche, deren Arbeit in einer (wenn auch ungleichen) Form entlohnt werden musste. Die Herstellung dieser Asymmetrie beruhte, so Quijano, auf der neu aufgekommenen Idee von ›Rasse‹, die sich zu einem strukturierenden Prinzip moderner Gesellschaften entwickelte. Die Vorstellung biologisch abgestützter ›Rassenunterschiede‹ ermöglichte die Einteilung von Menschen in solche, die als Träger von Rechten konzipiert waren, und solche, denen Rechte beliebig zu- und abgesprochen werden konnten.⁴⁸ Quijano geht mit der postkolonialen Forschung einig, dass sich ›Rasse‹ nicht auf eine biologisch fundierte Verschiedenheit von Menschen bezieht, sondern eine ›Fiktion‹ darstellt, deren Wirkmacht gerade auf der behaupteten Natürlichkeit von ›Rassenunterschieden‹ beruht.⁴⁹ Die eurozentrische Rationalität, die ›Rasse‹ als strukturierendes Moment der Moderne einsetzt, bezeichnet Quijano als »Kolonialität der Macht« (»coloniality of power«)⁵⁰. Mit ihrer Hilfe konnten phänotypische Unterschiede und kulturelle Eigenheiten hergestellt oder spezifisch gewichtet und zu Kennzeichen von angeblich natürlichen Hierarchien gemacht werden. Die koloniale Unterwerfung und Ausbeutung von Menschen wurde derart mit einer ›natürlichen‹ Unterlegenheit begründet, die aus der konstruierten Unterschiedlichkeit menschlicher ›Rassen‹ hergeleitet wurde.⁵¹

Kolonialität als Analysebegriff umfasst neben der (kapitalistischen) Ökonomie insbesondere die koloniale Episteme, die rassifizierte Zuschreibungen als modernes Wissen hervorbrachte und reproduzierte. Von den Vertreter*innen der Dekolonisationstheorien wird es darum als vordringliche Aufgabe erachtet, Wissen zu *dekolonisieren*. Weil moderne

47 | Quijano 2000.

48 | Quijano 2000, 534.

49 | Der Begriff »fiction of race« wird von Amy Gutmann verwendet (Gutmann 1996). Für die Konstruktion von ›Rasse‹ siehe Appiah und Gutmann 1996.

50 | Quijano 2000.

51 | Quijano 2000, 535.

Wissensbestände und Wissenspraktiken aber von der eurozentrischen Rationalität durchdrungen sind, ist eine solche Aufgabe nicht einfach zu bewerkstelligen. Es gibt kein (gänzliches) Außerhalb des modernen Wissens, von dem aus die kolonialen Elemente des Wissens untersucht, kritisiert und ersetzt werden könnten. Entsprechend votiert Walter Mignolo für eine Praxis des »epistemic de-linking«⁵². Damit bezeichnet er die gezielte Unterbrechung der kolonialen Logik mit dem Ziel, die koloniale Matrix der Macht zu verschieben und andere Formen des Denkens vorstellbar zu machen. Ein solches dekolonialisiertes Wissen entsteht zugleich durch das Aufgreifen, Aufwerten und Aktualisieren von widerständischen und alternativen Wissensbeständen, die von den modernen Wissenschaften ignoriert, geringgeschätzt, de-legitimiert, vereinnahmt oder bekämpft worden sind.

Stärker noch als der Postkolonialismus, dessen Bezeichnung die Bedeutung der *politischen* (im Unterschied zur ökonomischen oder epistemischen) Dekolonisation als Zäsur hervorhebt, betont die These von der Kolonialität der Macht, dass die Arbeit des Dekolonisierens noch weitgehend *vor uns* liegt.⁵³ Ein solches Verständnis ermöglicht es, die koloniale Konstellation als unausgewiesene Grundlage der Moderne sichtbar zu machen und dadurch eine fundamentale Kritik der Moderne *als* koloniale Formation zu formulieren.⁵⁴ Aufgrund ihres zeitlich und räumlich weit gespannten Begriffs kolonialer Macht wird dekolonialen Ansätzen manchmal vorgeworfen, die zahlreichen Nuancen, Transformationen und lokalen Eigenheiten von Herrschaftsverhältnissen zwischen den Anfängen des Kolonialismus im 16. Jahrhundert und der Gegenwart einzuebnen.⁵⁵ Allerdings lässt der Begriffsrahmen, den die Kolonialität der Macht aufspannt, durchaus eine differenzierte Auseinandersetzung mit historisch und geografisch spezifischen Kontexten zu – eine solche ist nicht zuletzt das Ziel meiner nachfolgenden, historisch situierten Analysen zur Schweiz der 1930er und 1950er Jahre.

52 | Mignolo 2009, 15.

53 | Allerdings gehen auch die *Postcolonial Studies* von der Kontinuität und Transformation kolonialer Bedingungen unter nachkolonialen Verhältnissen aus. Vgl. dazu Hall 2013.

54 | Kerner 2012, 94.

55 | Vgl. Kerner 2012, 94.

Wie die Vertreter*innen der Dekolonialisierungstheorie geht auch David Goldberg von einem ›klassischen Rassismus‹ aus, der sich seit dem 16. Jahrhundert im Kontext von europäischer Expansion, Kolonialismus und Sklaverei als »self-proclaimed European superiority«⁵⁶ entwickelte. Gleichzeitig betont er, dass die jeweilige Funktionsweise von ›Rasse‹ als ›a way (or a set of ways) of being in the world, of living, of meaning-making‹⁵⁷ ständigen Veränderungen unterliegt und deshalb nur in regional situierten und historisch differenzierten Analysen untersucht werden kann. Für das Westeuropa nach dem Zweiten Weltkrieg macht Goldberg eine koloniale Konstellation aus, die er als »rassenlosen Rassismus« (›raceless racism‹)⁵⁸ beschreibt. ›Rasse‹ bleibt dabei ein entscheidendes strukturelles Element europäischer Gesellschaften, unterliegt aber gleichzeitig einem Verbot der Artikulation. Der weitgehende Verzicht auf die Verwendung des Begriffs ›Rasse‹ bedeutet demnach nicht, dass der Rassismus verschwunden ist, sondern, in den Worten von Colette Guillaumin, neu als ein ›Phänomen der Zensur‹⁵⁹ gedeutet werden muss. Wie kommt es dazu, dass ›Rasse‹ im europäischen Kontext kaum mehr als Ordnungskategorie verwendet wird und dennoch wirkmächtig bleibt?

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Shoah zum historischen Referenzpunkt für den Umgang mit ›Rasse‹.⁶⁰ Die internationale Verurteilung der genozidalen Praxis des Nationalsozialismus führte zu einer offiziellen Abkehr von der Verwendung von Rassenkategorien. Wie Étienne Balibar ausführt, lässt sich dieser entscheidende ›epistemologische Bruch‹⁶¹ mit den beiden ›Statements on the Question of Race‹ der UNESCO aus den Jahren 1950 und 1951 verbinden.⁶² ›Rasse‹ als vorherrschendes Konzept zur Erklärung menschlicher Diversität wurde dabei durch den Begriff des Rassismus ersetzt, der auf die verheerende Wirkung dieses Differenzdenkens verweist. Damit wandelte sich auch das anthropologische Verständnis auf entscheidende Weise: Der Mensch wurde neu als Wesen verstanden, das des Rassismus fähig ist, und nicht mehr als eines, das durch

56 | Goldberg 2006, 331.

57 | Goldberg 2006, 334.

58 | Goldberg 2006, 356.

59 | Guillaumin 2000, 36.

60 | Goldberg 2006, 336.

61 | Balibar 2005, 18.

62 | Vgl. UNESCO 1969.

›Rasse‹ erklärt werden kann.⁶³ Wegweisend für diese epistemische Zäsur war die Vorstellung von ›Rasse‹ als Mythos, die in der ersten UNESCO-Erklärung zum Ausdruck gebracht wurde, sowie der Vorschlag, den »Rassenbegriff angesichts seines missverständlichen alltagssprachlichen Gebrauchs ganz fallenzulassen und durch den der ›ethnischen Gruppen‹ zu ersetzen«⁶⁴.

Diese Formulierungen provozierten viel Widerspruch, nicht zuletzt aus den Reihen der Naturwissenschaften, wo großes Interesse bestand, an einem Begriff menschlicher biologischer ›Rassen‹ festzuhalten.⁶⁵ Auch wenn die Definition von ›Rasse‹ damit ein umstrittener Aushandlungsgegenstand blieb, markierten die UNESCO-Erklärungen einen bedeutsamen Perspektivenwechsel in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, wie Staffan Müller-Wille festhält: »[D]ie Botschaft der Erklärung, soweit sie in den Massenmedien Widerhall fand, [war] klar: Rasse ist ein Mythos, ein Begriff für etwas, das es eigentlich, das heißt wissenschaftlich besehen, nicht wirklich gibt.«⁶⁶ In der Schweiz fand in der Nachkriegszeit eine (verspätete) doppelte Distanznahme vom Rassendenken statt: Einerseits schrieb sich die Schweiz in das postrassistische Verständnis Westeuropas ein, indem sie sich der Ablehnung eines nationalsozialistischen Rassenverständnisses anschloss. Andererseits wurde beteuert, die Schweiz habe weder am Kolonialismus noch am Nationalsozialismus partizipiert. Damit setzte sich die paradoxe Vorstellung durch, dass sich die Schweiz Mitte des 20. Jahrhunderts gemeinsam mit Europa von einem Rassismus abwandte, an dem sie angeblich nie beteiligt war.⁶⁷ Diese diskursive Ver-

63 | Balibar 2005, 17.

64 | Keller 1995, 249.

65 | Diese Auseinandersetzungen führten schließlich zur zweiten UNESCO-Erklärung von 1951, in der zentrale Formulierungen abgeschwächt wurden. Vgl. dazu Müller-Wille 2003.

66 | Müller-Wille 2003, 79.

67 | Dass die Schweiz sehr wohl in rassistische Praktiken involviert war, zeigen etwa die Studien von Pascal Germann zur Rassenforschung. Während diese im frühen 20. Jahrhundert in den Kolonialländern mehr und mehr der Kritik durch anti-koloniale Bewegungen ausgesetzt war, entwickelte sich beispielsweise ein an der Universität Zürich angesiedeltes anthropologisches Institut zu einem führenden Forschungszentrum für Rassenforschung: »The Zurich school of anthropology's reputation as a purely scientific school, independent from imperialist powers

schiebung ereignete sich allerdings erstaunlich spät. So verschwand, wie Pascal German ausführt, der nach wie vor gebräuchliche Begriff der »Rassenhygiene« erst um 1970 aus den biowissenschaftlichen und medizinischen Diskursen der Schweiz.⁶⁸

Das neue, international ausgehandelte Verständnis von ›Rasse‹, das sich Mitte des 20. Jahrhunderts durchsetzte, hatte unter anderem zur Folge, dass sich westliche Staaten die Bekämpfung von Rassismus zur Aufgabe machten.⁶⁹ Dem staatlichen anti-rassistischen Engagement lag ein geläutertes Verständnis der Menschenrechte zugrunde, das nicht mehr mit den ›Rassenhierarchien‹ zu vereinbaren war und stattdessen zum wirkmächtigsten Gegenmittel gegen Rassismus avancieren sollte. Die postkoloniale Forschung ist sich mit Guillaumin, Balibar und Goldberg allerdings weitgehend einig, dass mit dem Verschwinden des Begriffs ›Rasse‹ nicht auch gleichzeitig die strukturelle Wirkmacht von Rassismus überwunden war. Stuart Hall spricht von einem »kulturellen Rassismus«⁷⁰ und Balibar von einem »Rassismus ohne Rassen«⁷¹, die sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts als Reaktion auf diese Transformationen herausgebildet haben.

Beide Autoren situieren dieses Phänomen im Kontext der politischen Dekolonisation sowie der neuen Migrationsbewegungen von den Ex-Kolonien in die Ex-Metropolen. Es handelt sich, wie Balibar schreibt, um einen »Rassismus der ›Entkolonialisierung‹, in der sich die Bewegungsrichtung der Bevölkerung zwischen den alten Kolonien und den alten ›Mutterländern‹ umkehrt«⁷². Kennzeichnend für diesen Rassismus ist, dass der Begriff ›Rasse‹ durch neue und scheinbar unverfängliche Konzepte wie Kultur oder Ethnizität ersetzt wurde. Zur Herstellung hierarchisierender Unterschiede zwischen Menschen und Gesellschaften wurden nun

and apolitical, substantially contributed to its international attraction. The reality, however, looked quite different.« (Germann 2015, 55). Die Schweizer Rassenforschung entstand in enger Verbundenheit mit kolonialen Forschungsprojekten und wurde international führend beim Entwickeln und Setzen anthropometrischer Messmethoden und Standards. Vgl. auch Germann 2016.

68 | Germann 2016, 413.

69 | Balibar 2005, 23.

70 | Hall 2000a, 11.

71 | Balibar 1990, 28.

72 | Balibar 1990, 28.

verstärkt differente Kulturen, Herkunftsregionen oder Religionen eingesetzt. Damit ging, wie Balibar betont, eine Verschiebung von der Naturalisierung der ›Rasse‹ zur Naturalisierung des Rassismus einher: »Von der Theorie der Rassen [...] wird der Übergang zu einer Theorie der ›ethnischen Beziehungen‹ [...] vollzogen, die nicht die rassische Zugehörigkeit, sondern das rassistische Verhalten zu einem natürlichen Faktor erklärt.«⁷³ Nicht mit Menschen aus ›anderen Kulturen‹ zusammenleben zu wollen, wurde in der Folge als natürliche Abwehrstrategie und ur-menschliche Reaktion auf die ›Kulturvermischung‹ gedeutet. Dieser diskursive Konnex liegt einer Vielzahl von Argumenten zugrunde, die gegen die Migration aus ›anderen Kulturen‹ angeführt werden konnten. Die Vorstellung, es gebe ›ursprüngliche und authentische Kulturen‹ und ein anthropologisch begründbares Bedürfnis, die eigene Kultur vor Vermischung und Auflösung zu bewahren, machte den Rassismus zu einem erklärbaren und rationalen Phänomen.⁷⁴ Würde das ›natürliche‹ Begehrten respektiert, die eigene Kultur zu erhalten, so lautete nun das zentrale Argument, sähen sich die Menschen auch nicht mehr gezwungen, rassistisch zu agieren.

EUROPAS ›RASSENLOSER RASSISMUS‹

Mit der Vorstellung, das Rassendenken in Europa sei mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs überwunden, ging die Idee einher, dass der Begriff ›Rasse‹ nur noch im außereuropäischen Raum eine Rolle spiele. »Race is a problem everywhere else but Europe«,⁷⁵ schreibt Goldberg kritisch. Man blickte nun skeptisch auf sogenannte ›Rassenunruhen‹ in den USA oder engagierte sich gegen das Apartheidregime in Südafrika.⁷⁶ Innerhalb Europas aber wurde ›Rasse‹ als anachronistischer Begriff verstanden, dem über historische Betrachtungen hinaus keine Bedeutung mehr zukam. Die Darstellung der Shoah als Inbegriff eines mörderischen Rassendenkens und als das Unaussprechliche *per se* hatte paradoixerweise zur Folge, dass aktuelle Konstellationen des Rassismus (und damit auch des Antisemitismus) nicht mehr benannt werden konnten: »Racial Euro-

73 | Balibar 1990, 30 [Hervorhebung im Original].

74 | Balibar 1990, 30.

75 | Goldberg 2006, 341.

76 | Goldberg 2006, 343.

peanization has rendered race unmentionable, unspeakable if not as reference to an anti-Semitism of the past that cannot presently be allowed to revive.⁷⁷ Was Goldberg als »racial Europeanization« bezeichnet, ist eine diskursive Konstellation, in der ›Rasse‹ wirkmächtig blieb, aber unartikulierbar geworden war. Rassismus wurde in der Folge in erster Linie bei den wenigen Gruppierungen und Zusammenschlüssen ausgemacht, die sich noch explizit einer ›Rassen‹-Terminologie bedienten. Er mutierte zu einem bei Rechtsextremisten, Neonazis und Neo-Faschisten zu verortenden, relativ isolierten Phänomen, das wenig mit der Verfassung gegenwärtiger europäischer Zivilgesellschaften, Demokratien oder Rechtsstaaten zu tun hatte.

Im Unterschied zu einer solchen Sichtweise macht Goldberg im westeuropäischen Schweigen rund um den Begriff ›Rasse‹ das Unvermögen aus, eigene rassistische Verwicklungen denken zu können: »Racial Europeanization thus concerns itself overwhelmingly with racial avoidance as denial of or at least failure to acknowledge its own racist implication.⁷⁸ Das hat zur Folge, dass rassistische Strukturen und rassistisch motivierte Taten – mit Ausnahme der Aktivitäten von rechtsextremen Akteur*innen, die das ›Rasse‹-Vokabular bedienen – nicht als solche benannt werden. Sie gelten als kulturelle Konflikte, die scheinbar keine Geschichte haben, oder als Ausdruck ›ur-menschlicher‹ Probleme von Einheimischen mit Fremden. Für die Schweiz hält Kijan Espahangizi fest, dass »man in den öffentlichen Auseinandersetzungen mit den migrations- und ausländerpolitischen Verschärfungen der letzten Jahrzehnte nicht von Rassismus [spricht], sondern wenn, dann verharmlosend von ›Fremdenfeindlichkeit‹ (als wären Menschen per se fremd und würden nicht gesellschaftlich fremdgemacht)«.⁷⁹ Der Begriff der Fremdenfeindlichkeit wirkt harmloser als derjenige des Rassismus und macht die Kontinuitäten zwischen Kolonialismus, Rassenforschung und der Gegenwart unsichtbar.⁸⁰

Zur neuen diskursiven Konstellation gehört auch, dass ›Rasse‹ und Rassismus zu Phänomenen umgedeutet wurden, die nicht intrinsisch mit Europa und der europäischen Geschichte verbunden, sondern erst in

77 | Goldberg 2006, 339.

78 | Goldberg 2006, 344.

79 | Espahangizi 2015, 11.

80 | Dies bringt eine spezifische Form des »Racial Denial« hervor, wie Stefanie C. Boulila ausführt (2018).

jüngster Zeit von Migrant*innen nach Europa gebracht worden seien. Die verstärkte Zuwanderung von Menschen aus Ländern außerhalb Europas führe demnach zu sozialen Spannungen in den neuen multikulturellen Gesellschaften der Gegenwart, die sich entlang von ethnischen, kulturellen und zunehmend religiösen Differenzen entladen würden. Menschen, die als rassistisch Andere markiert werden, finden sich durch die Logik der ›Rassenlosigkeit‹ in einem Paradox wieder: Sie leben in Gesellschaften, die von sich behaupten, ›Rasse‹ keine Bedeutung zukommen zu lassen. Gleichzeitig werden sie, wie Fatima El-Tayeb aufzeigt, beständig rassifiziert: Sie werden gefragt, woher sie kommen, warum sie die Landessprache sprechen, wann sie in ihr Herkunftsland zurückgehen, sie werden an der Grenze überdurchschnittlich oft kontrolliert und von der Polizei häufiger aufgegriffen. »Europeans possessing the (visual) markers of Otherness thus are eternal newcomers, forever suspended in time, forever ›just arriving‹ defined by a static foreignness overriding both individual experience and historical facts.«⁸¹

Wie sich ein solcher ›rassenloser Rassismus‹ auf die gegenwärtige Schweiz auswirkt, zeigt eine Forschungsarbeit von Noémi Michel, die sich mit dem Bildregime der rechtspopulistischen Schweizer Volkspartei (SVP) beschäftigt – seit 2007 auf nationaler Ebene die Partei mit dem größten Anteil von Wähler*innen der Schweiz.⁸² 2007 begann die SVP, mit den sogenannten ›Schäfchenplakaten‹ für eine Initiative zu werben, welche die Ausweisung von straffällig gewordenen Ausländer*innen forderte. Am 28. November 2010 wurde die Initiative mit knapp 53 Prozent der Stimmen in einer eidgenössischen Abstimmung angenommen. Das Plakat zeigt ein weißes Schaf, das ein schwarzes Schaf durch einen Tritt aus dem nationalen Territorium (symbolisiert durch die Schweizer Fahne) befördert. Zwei weiße Schafe im Hintergrund sehen der Tat unbewegt zu. Das schwarze Schaf blickt wütend und aggressiv, während die runden Kulleraugen der drei weißen Schafe eine unschuldige Sicht auf die Welt nahelegen. Das Plakat ist mit dem Slogan ›Sicherheit schaffen‹ versehen. Meine gemeinsam mit Barbara Lüthi und Francesca Falk durchgeföhrte Analyse der Kampagne zeigt, dass Bild und Text gezielt mit der Mehrdeutigkeit der Metapher des schwarzen Schafes spielen: »Einerseits operiert [das Plakat] mit rassistischen Elementen, die klar erkennbar sind,

81 | El-Tayeb 2011, xxv.

82 | Michel 2014. Zur SVP vgl. Skenderovic 2015b.

andererseits konnte sich die SVP auf die Position zurückziehen, dass hier nur die Redensart [vom ›schwarzen Schaf als einem negativ auffallenden Mitglied einer Gruppe] gemeint sei.«⁸³

Noémi Michel bezeichnetet die spezifische Ikonografie des Schafes, die sich im Anschluss an die Veröffentlichung des Plakats in den unterschiedlichen Sprachregionen der Schweiz verbreitete und eine große Anzahl von anti-rassistisch motivierten Gegendiskursen bewirkte, als »Moutonologie«⁸⁴. Diese ist Ausdruck und Element des Regimes der Rassenosigkeit in der Schweiz, weil sie es ermöglicht, ständig über ›Rasse‹ zu sprechen, ohne das entsprechende Vokabular bedienen zu müssen.⁸⁵ Im politischen Spiel mit den Schäfchenbildern wird ›Rasse‹ zu einem zentralen Aushandlungsgegenstand, ohne dass dieser artikuliert werden muss. Antirassistischen Stimmen, welche die Kampagne kritisierten, wurde dementsprechend vorgeworfen, Rassismus durch seine Benennung überhaupt erst zu erzeugen: »La contre-lecture de l'UDC [frz. für SVP] a pour effet de nier le racisme imputé à son affiche en *déplaçant son origine* chez ceux qui énoncent explicitement des référents raciaux. Une telle contre-lecture mobilise les ressort du régime de *racelessness* qui prévaut en Suisse, elle s'appuie sur le tabou de la référence à la ›race‹.«⁸⁶ Die anti-rassistische Kritik, so Michel, werde auf diese Weise als unintellegibles Sprechen markiert und in einem Außen des legitimen Diskurses verortet – ein Außen, das durch den ›rassenlosen Rassismus‹ erst hergestellt worden ist.⁸⁷

Eine weitere bedeutsame Erkenntnis von Michels Studie ist, dass sich auch die anti-rassistischen Stimmen, die sich als Antwort auf die Kampagne formierten, in die diskursive Konstellation des ›rassenlosen Rassismus‹ einschrieben. Sie nahmen nämlich kaum Bezug auf die Schweizer Kolonialgeschichte, die prominente Schweizer Beteiligung an der Rassenforschung oder die aktuelle und historische Bedeutung von ›Rasse‹ in der Schweiz. Die Denunzierung der Kampagne, so Michel, »passe par les références externes au territoire de la Suisse (le nazisme, le fascisme, le

83 | Purtschert, Lüthi und Falk 2012b, 45.

84 | Michel 2014, 218ff.

85 | Michel 2014, 295.

86 | Michel 2014, 267 [Hervorhebung im Original].

87 | Michel 2014, 295. Vgl. dazu auch Purtschert 2012a.

suprématisme du KKK [Ku-Klux-Klan]«⁸⁸. Die Lokalisierung des Rassismus an einem anderen Ort und in einer anderen Zeit, ein Signum des europäischen Regimes der ›Rassenlosigkeit‹, kennzeichnet die anti-rassistischen Gegendiskurse in der Schweiz: Auch sie folgen einer Logik der kolonialen Amnesie.

KOLONIALE AMNESIE

Nach der Dekolonialisierung unterblieb eine breit geführte gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem Unrecht, das durch die Kolonisation und den Sklavenhandel verursacht worden ist. Errichtet wurde stattdessen, wie Stuart Hall es nennt, eine Kultur der »kolonialen Amnesie«.⁸⁹ Wie Hall für Großbritannien ausführt, ermöglichte dieses aktive Vergessen der eigenen kolonialen Herrschaft die Entkoppelung aktueller Migrationsbewegungen von der kolonialen Vergangenheit, mit der sie eng verbunden waren:

»Die alten kolonialen Verhältnisse, Sklaverei und die koloniale Herrschaft, die Britannien mehr als 400 Jahre mit dem Imperium verknüpften, markierten die Wege, denen diese Migranten folgten. Aber diese historischen Beziehungen von Abhängigkeit und Unterordnung wurden rekonfiguriert – in der jetzt klassischen postkolonialen Weise –, als sie auf dem heimischen britischen Boden zusammentrafen. Im Gefolge der Dekolonialisierung, maskiert durch eine *koloniale Amnesie* und die systematische Leugnung des ›Imperiums‹ (das sich 1960 wie eine Wolke des Unwissens herabsenkte), wurde dieses Zusammentreffen als ein ›Neuanfang‹ interpretiert. Die meisten Briten schauten auf diese ›Kinder des Imperiums‹, als ob sie sich nicht vorstellen könnten, wo ›die‹ hergekommen sein könnten, was für eine Beziehung sie um alles in der Welt zu Britannien haben könnten.«⁹⁰

Mithilfe der kolonialen Amnesie konnten die Migrationsbewegungen aus den ehemaligen Kolonien als neue und überraschende Phänomene gedeutet werden, die scheinbar aus dem Nichts kamen. Entsprechend stand nicht die Verantwortung Europas als ehemaliger Metropole im Zentrum

88 | Michel 2014, 251.

89 | Hall 2004a, 199.

90 | Hall 2004a, 199 [Hervorhebung PP].

einer postkolonialen Politik der Migration, sondern unterschiedliche Strategien der Abwehr gegen die ›unerwarteten‹ und scheinbar unbekannten Einwanderer.

Goldberg zufolge bezeichnet der Begriff der Amnesie Strategien des Vergessens und Ent-nennens, die den Umgang ehemaliger Kolonialmächte mit ihrer kolonialen Vergangenheit charakterisieren, »the now defening silence in Europe concerning its colonial legacy«⁹¹. Wie El-Tayeb ausführt, wirkt sich das Unsichtbarmachen von kolonialen Verflechtungen insbesondere auf die Lebensbedingungen von rassifizierten Menschen aus. Denn das wiederholte Negieren der (post-)kolonialen Bezüge zwischen den ehemaligen Metropolen und der Welt führt dazu, dass diese Menschen nie als zugehörig gelten. Stattdessen werden sie beständig als Fremde und eben erst Angekommene adressiert: »[E]very acknowledgement of a nonwhite presence always seems to happen for the very first time.«⁹²

Der Begriff der Amnesie bezeichnet somit eine *aktive* Praxis des Tilgens von geschichtlichen Verbindungen, die auf den Kolonialismus zurückgehen.⁹³ Francesca Falk hat darauf hingewiesen, dass auch die »gesellschaftspolitisch prägende Wirkung der Immigration«⁹⁴ in der Schweizer Geschichtsschreibung stark unterbelichtet geblieben sei. Noch immer ginge man davon aus, dass Migration eine Marginalie der Schweizergeschichte darstelle, obwohl sie ohne die gewichtigen Impulse durch die Migration und die bedeutsamen Beiträge von Migrant*innen nicht denkbar sei. Eine solche »gewollte Entkoppelung«⁹⁵ von National- und Migrationsgeschichte wird auch durch das Vergessen der Kolonialgeschichte ermöglicht: »Sklavenplantagen in der Karibik, die Auslöschung der Mehrheit der indianischen Bevölkerung in den Amerikas und die blutigen Eroberungen im indischen Ozean und im Pazifik« gehörten ebenso zur Schweizergeschichte »wie Morgarten und Marignano [zwei Schlachten um 1315 und 1515, die als zentral für die Entstehung der Schweizer Eidgenossenschaft angesehen werden].«⁹⁶

91 | Goldberg 2006, 337.

92 | El-Tayeb 2011, xxiv.

93 | Zu einer Kritik der Verwendung des Amnesiebegriffs in der Kolonialgeschichte vgl. Stoler 2011.

94 | Falk 2015, 156.

95 | Falk 2015, 155.

nossenschaft gelten], das Fabrikgesetz und das Frauenstimmrecht«,⁹⁶ fordert Bernhard Schär. Wie aber gelingt es, die zahlreichen und eigentlich unübersehbaren Bezüge zwischen der Schweiz und dem Kolonialismus kontinuierlich vergessen zu machen? Während in Großbritannien, Holland, Frankreich oder Deutschland angesichts der eigenen Kolonialgeschichte spezifische Formen des Vergessens entwickelt wurden – ›Frankreich war eine gute Kolonialmacht‹ oder ›Deutschland war keine wirkliche Kolonialmacht‹⁹⁷ –, wird der Kolonialismus in der Schweiz in der Regel im Außen verortet: ›Kolonial waren die anderen‹. Dieser spezifisch schweizerische Modus der Amnesie zeigt sich in aller Deutlichkeit in der Reaktion des Bundesrates aus dem Jahre 2003 auf die parlamentarische Anfrage der Nationalrätin Pia Hollenstein. Sie hatte im Anschluss an die UNO-Konferenz gegen Rassismus 2001 die Frage gestellt, welche Vorstellungen von Wiedergutmachung und Entschädigung der Bundesrat zu entwickeln gedenke.⁹⁸ In seiner Antwort vertrat der Bundesrat die Auffassung, »dass die verschiedenen Fragen im Zusammenhang mit dem Sklavenhandel auf internationaler Ebene behandelt werden müssen. Deshalb versucht die Schweiz eine *vermittelnde Rolle* zwischen afrikanischen Staaten und ehemaligen Kolonialmächten zu spielen, namentlich in der UNO-Menschenrechtskommission«⁹⁹. Obwohl Hollensteins Interpellation explizit auf Forschungen Bezug nimmt, welche die Verwicklungen von Schweizer Akteuren in den Sklavenhandel belegen, verschiebt der Bundesrat in seiner Antwort die Position der Schweiz weg von einer involvierten hin zu einer außenstehenden Partei. Damit setzt er das Schweizer Selbstverständnis, wonach immer nur die Anderen kolonial sind, in Szene und verhindert auf diese Weise die Diskussion, die Hollenstein anstoßen will, nämlich die Frage nach der Aufarbeitung der *eigenen* Verwicklungen in koloniale Machenschaften. Damit nicht genug: Mit der Verortung als *vermittelnde Kraft* zwischen ehemaligen Kolonien und Kolonialmächten imaginiert der Bundesrat die Schweiz als Akteurin, die wesentlich zur Versöhnung und Verständigung globaler kolonialer Gewalterfahrungen beitragen kann. Dies zeigt, wie die Schweiz als außenstehende, unbeteiligte Kraft konstruiert und gleichzeitig als neutrale Instanz positioniert

96 | Schär 2016b, 6.

97 | Vgl. dazu unsere Ausführungen in Purtschert, Lüthi und Falk 2012b, 21ff.

98 | Hollenstein 2003.

99 | Hollenstein 2003 [Hervorhebung PP].

wird. Sie kann durch ihre Vermittlerinnentätigkeit im internationalen Geschehen eine bedeutsame Rolle spielen und damit eine internationale »Verflechtung durch Neutralität«¹⁰⁰ erwirken. Bedingung für eine solche Selbstpositionierung als außenstehende und vermittelnde Partei ist das Unsichtbarmachen der zahlreichen kolonialen Bezüge, die die Schweizer Geschichte und Gegenwart durchwirken.

Welche Folgen diese postkoloniale Amnesie in der Schweiz zeitigte, dokumentiert Jovita dos Santos Pintos Forschung über Tilo Frey. Die Neuenburgerin wurde zusammen mit zehn anderen Frauen im Oktober 1971 für die Freisinnige Partei in den Nationalrat gewählt. Sie gehörte damit der ersten Generation von Frauen an, die nach der Verabschiedung des allgemeinen Stimm- und Wahlrechts im Februar 1971 ein politisches Amt auf Bundesebene wahrnehmen konnten. Frey, Tochter einer Kamerunerin und eines Schweizers, war zudem die erste Schwarze Nationalrätin der Schweiz.¹⁰¹ Allerdings fand die Geschichte der Schwarzen Politikerin weder Eingang in die hegemoniale noch in die alternative Historiografie. Tilo Frey geriet weitgehend in Vergessenheit. »Die Schweizer Parlamentsgeschichte wurde durch dieses ›Vergessen‹ ›weiß gewaschen‹«, schreibt Pinto.¹⁰² Ereignisse, die einer ›weißen‹ Schweizer Geschichte widersprechen, werden demnach aktiv ›vergessen‹ und »als bedeutungslos erachtet [...], weil keine Bezüge gemacht werden zu einer ›kollektiven Erinnerung‹ und sie somit auch keinen Platz in dieser haben«¹⁰³.

Die spezifische koloniale Amnesie, die sich im Vergessen von Tilo Frey zeigt, wird von Pinto mit der Weigerung erklärt, Schweizer Geschichte auch als Geschichte zu verstehen, die von nicht-weißen Akteur*innen gemacht worden ist. Dieses ›Weiß-Waschen‹ schlägt sich in der Verwendung der Figur der wiederkehrenden ersten Begegnung mit den nicht-weißen Anderen nieder, die El-Tayeb als einen zentralen Aspekt des gegenwärtigen europäischen Rassismus beschreibt.¹⁰⁴ Diese kam im Jahr 2007 zum Einsatz, als der sozialdemokratische Politiker Ricardo Lumengo erfolgreich für den Nationalrat kandidierte und die Medien ausführlich über den ›ersten schwarzen Nationalrat‹ der Schweiz berichteten. In diesen De-

100 | Speich Chassé 2012 [Hervorhebung im Original].

101 | Vgl. dazu auch Jeannin-Jaquet 2008.

102 | Pinto 2014, 119.

103 | Pinto 2014, 111.

104 | Vgl. El-Tayeb 2011, xxiv.

batten wurde, wie Pinto schreibt, das »rassisierte Selbst-Verständnis der Schweiz als Weißer Raum«¹⁰⁵ bekräftigt: einerseits durch das Vergessen von Tilo Frey, andererseits durch die Inszenierung der Wahl eines nicht-weißen Politikers als Spektakel. Im patriarchalen Kontext der Schweiz ist das ›Vergessen-Machen‹ von Frey allerdings nicht nur auf ihr Nicht-weiß-Sein, sondern auch auf ihre Position als Frau zurückzuführen. Es spiegelt wider, wie Pinto festhält, dass »nationale, ›kollektivierte‹ Erinnerung weiterhin an einem bürgerlichen Geschlechtermodell orientiert ist, in welchem ›große Taten‹ an ›große Männer‹ gebunden werden«¹⁰⁶. Frey passt nicht nur als Schwarze Nationalrätin, sondern auch als Frau nicht in das Bild des männlich konnotierten Politikers, dessen Wirken entsprechend erinnert werden kann. Ihre Positionierung an der prekären Schnittstelle von ›Rasse‹ und Geschlecht wirft deshalb die Frage auf, wie die Kolonialität der Macht mit der modernen Geschlechterordnung verbunden ist.

KOLONIALITÄT, GESCHLECHT UND SEXUALITÄT

Die Dekolonisierungstheorie, wie sie von Quijano und Mignolo entwickelt wurde, erfuhr eine bedeutsame Weiterentwicklung durch María Lugones. Sie fordert, dass eine Theorie der Kolonialität Geschlecht und Sexualität als grundlegende Dimensionen der Moderne mit bedenken muss. Nicht nur ›Rasse‹ und Klasse sind demnach intrinsisch miteinan der verschränkt. Mit der Moderne entstand auch ein Verständnis von Geschlecht und Sexualität, das untrennbar mit der kolonialen Matrix verwoben ist und diese gleichzeitig mit begründet.¹⁰⁷ Das koloniale Geschlechtersystem zeichnet sich durch die rigide Aufteilung von Menschen in zwei Geschlechter, das Pramat der Heterosexualität sowie die patriarchale Herrschaft von Männern über Frauen aus.¹⁰⁸ Zudem unterscheidet Lugones zwischen einer ›hellen‹ und einer ›dunklen‹ Seite des modernen kolonialen Geschlechtersystems. Die ›helle Seite‹ entspricht der normativen Ausgestaltung der bürgerlichen Geschlechterordnung. Die europäische bürgerliche Frau reproduzierte demnach »race and capi-

105 | Pinto 2014, 120.

106 | Pinto 2014, 119.

107 | Vgl. dazu auch Crenshaw 1989 und McClintock 1995.

108 | Lugones 2007, 193.

tal through her sexual purity, passivity [...] in the service of the white, European, bourgeois man¹⁰⁹. In diesem Modell stellt der bürgerliche (weiße) Mann das Subjekt dar, das autonom über sich selbst verfügt und sich politisch, gesellschaftlich, intellektuell oder künstlerisch verwirklichen kann. Die bürgerliche (weiße) Frau hingegen muss ihr Tun auf den Mann ausrichten. Sie kümmert sich um seine Nachkommenschaft, die Befriedigung seiner körperlichen Bedürfnisse und den emotionalen Rückhalt im privaten Raum der Familie, und verrichtet damit all die Arbeiten, die ihn erst zur Tätigkeit im öffentlichen Raum befähigen.

Diese geschlechtsspezifische Weise, in der Welt zu sein, wurde von Simone de Beauvoir folgendermaßen beschrieben: »In seinem Beruf, seinem politischen Leben erfährt [der Mann] die Veränderung, den Fortschritt, er empfindet sein Aus-sich-Herausgehen in Zeit und Raum. Und wenn er des Umherschweifens müde ist, gründet er ein Heim, lässt sich nieder und verankert sich in der Welt. Abends sammelt er sich zu Hause, wo die Frau über Möbel und Kinder wacht und die gespeicherte Vergangenheit hütet. Sie selbst hat keine andere Aufgabe, als das Leben in seiner reinen und gleichbleibenden Allgemeinheit zu bewahren.«¹¹⁰ Durch die unbezahlte Arbeit im Haushalt und die Geburt, Pflege und Erziehung der Kinder schaffen Frauen die Grundlage dafür, dass sich Männer beruflichen, politischen und gesellschaftlichen Tätigkeiten widmen können. Sie sichern auf diese Weise die Reproduktion einer kapitalistischen Ökonomie sowie der (weißen) Nation.

Obwohl das hier beschriebene Geschlechterarrangement durch den Kolonialismus für einen Großteil der Menschheit maßgeblich wurde, galten nur wenige Männer und Frauen als Verkörperung der damit verbundenen bürgerlichen Normen. Vielen anderen Menschen wurde kein Platz in der bürgerlichen Geschlechterordnung angeboten, es wurde ihnen vielmehr deutlich gemacht, dass sie sich außerhalb dieser Ordnung befanden. Das idealisierte Geschlechterbild des Bürgertums, bei dem ein rational agierender Mann von einer sorgenden Frau unterstützt wird, das als Maßstab bürgerlicher Zivilisiertheit galt, wurde auf diese Weise auch für die Herstellung und Aufrechterhaltung kolonialer Hierarchien eingesetzt. Diese regulative Funktion von Geschlecht kam schon in der frühen Phase des Kolonialismus zum Einsatz, als die angebliche Unzivilisiertheit

109 | Lugones 2010, 743.

110 | Beauvoir 1994, 521. Vgl. auch Purtschert 2006.

der Bewohner*innen Amerikas dadurch zum Ausdruck gebracht wurde, dass sie als Hermaphroditen beschrieben und auf Darstellungen mit monströsen Geschlechtsteilen ausgestattet wurden.¹¹¹ Omise'eke Natasha Tinsley zufolge herrschte auf amerikanischen Plantagen später insofern eine »negative Geschlechtergleichheit«, als bei der brutalen Ausbeutung von Sklav*innen in vielen Bereichen kein Unterschied zwischen Männern und Frauen gemacht wurde.¹¹² Die angeblich besondere Empfindlichkeit der körperlich schwächeren und gefühlsbetonten Frau, die in der bürgerlichen Welt als Argument für ihre Bevormundung diente, wurde für die Schwarzen Frauen auf Sklavenplantagen nicht ins Feld geführt. Oftmals wurden Frauen, Kinder und Männer unterschiedslos für schwerste Arbeiten eingesetzt, schreibt Angela Davis: »Women were not too ›feminine‹ to work in coal mines, in iron foundries or to be lumberjacks and ditchdiggers.«¹¹³ Ins Spiel gebracht wurde die Schutzbedürftigkeit von nicht-weißen Frauen erst, wenn sich damit die Herrschaft über ihre Männer begründen ließ. Die angeblich gewalttätige und ›unzivilisierte‹ Behandlung von einheimischen Frauen durch ihre Männer diente dann der Legitimation von kolonialen Interventionen und missionarischen Eingriffen – eine Logik, die Gayatri Spivak mit dem Diktum »weiße Männer retten braune Frauen vor braunen Männern«¹¹⁴ auf den Punkt gebracht hat.

Auch die Vorstellung einer zivilisierten bürgerlichen Sexualität wurde mithilfe rassifizierter Figuren entwickelt, die an den Extremen zwischen Hypersexualität und Asexualität angesiedelt wurden.¹¹⁵ Der rationalen Triebkontrolle des bürgerlichen Mannes wurde dabei die exzessive Sexua-

111 | Lugones 2007, 195.

112 | Tinsley 2008, 209.

113 | Davis 1983, 10.

114 | Spivak 2008, 81. Vgl. auch Levine 2004. Für die Kritik an einem aktuellen Einsatz dieser Logik im westeuropäischen Umgang mit Migration siehe Dietze 2009. In jüngster Zeit wird zudem diskutiert, inwiefern auch der Schutz von LGBTIQ-Personen vor der Gewalt nicht-weißer Anderer für rassistische Zwecke instrumentalisiert wird. Rahul Rao spricht mit Bezug auf Spivaks Diktum von »white gays to save brown gays from brown homophobes« (Rao 2010, 182), María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan ändern die Formel um in »white queer is trying to save the brown queer from the brown straight« (Castro Varela und Dhawan 2011, 110). Vgl. auch Puar 2007 und für die Schweiz Mesquita und Purtschert 2016.

115 | Lugones 2010, 744.

lität des Kolonialisierten oder aber seine sexuelle Passivität gegenübergestellt. Entscheidend ist dabei die Auftrennung von Ratio und Körper. Während das weiße männliche Subjekt einen Körper besitzt, der vordringlich im Dienste seines überragenden Geistes steht, werden weiße Frauen und nicht-weiße Menschen auf ihre Körperlichkeit festgeschrieben. Solche rassistischen Figurationen von Sexualität dienten dazu, koloniale Herrschaft und Gewalt zu legitimieren. Für die Karibik hält M. Jacqui Alexander fest: »Black bodies, the economic pivot of slave-plantation economy, were sexualized. Black women's bodies evidenced an unruly sexuality, untamed and wild. Black male sexuality was to be feared as the hypersexualized stalker.¹¹⁶ Im (Post-)Sklavenhalterkontext der USA wurde die angeblich unkontrollierte Sexualität Schwarzer Männer zu einer Bedrohung für weiße Frauen stilisiert und häufig angeführt, um Lynchmorde zu legitimieren.¹¹⁷ ›Rassenhierarchien‹ gründeten aber auch auf der Entmännlichung nicht-weißer Männer. Ihre Feminisierung, so hält Mrinalini Sinha für das Britisch Raj fest, war ein entscheidender Bestandteil kolonialer Regierungspraktiken.¹¹⁸ Und David Eng zeigt, dass die nationale Zugehörigkeit und die Handlungsmacht asiatisch-amerikanischer Männer in den USA des 19. und 20. Jahrhunderts über rassifizierte Zuschreibungen von Geschlechter- und Sexualitätsnormen reguliert wurde. So wurde die Männlichkeit und damit der soziale Status asiatisch-amerikanischer Männer infrage gestellt, indem sie verweiblicht und mit Homosexualität in Verbindung gebracht wurden.¹¹⁹ Feminisierung und (Homo-)Sexualisierung wurden eingesetzt, um die koloniale Hierarchie zwischen weißen und nicht-weißen Männern herzustellen. Umgekehrt stärkte die Rassifizierung von Weiblichkeit und Homosexualität bestehende homophobe und sexistische Praktiken, die wiederum gegenüber Frauen und Queers zum Einsatz kamen.

Im Unterschied zu Männern wurden rassifizierte Frauen oft als Repräsentantinnen einer animalischen Sexualität oder einer degenerierten Weiblichkeit betrachtet. Weibliche Körper figurierten in der kolonialen Literatur, so Tony Ballantyne und Antoinette Burton, »as a recurrent

116 | Alexander 1994, 12.

117 | Davis 1983, 172ff.

118 | Sinha 1995.

119 | Eng 2001.

emblem of native savagery and monstrosity¹²⁰. Nicht-weiße Frauen verkörperten dabei unterschiedliche Formen devianter Sexualität: Sie galten als besonders unterwürfig, als asexuelle oder umgekehrt als besonders verführerische und sexuell verfügbare Wesen, ohne dass sie mit den bürgerlichen Attributen von Weiblichkeit (etwa Verletzbarkeit oder Schutzbedürftigkeit) ausgestattet wurden. Die sexistische Reduktion von Frauen auf ihren Körper, welche die bürgerliche Kultur kennzeichnete, war im kolonialen Kontext besonders ausgeprägt. So macht bell hooks in den Auftritten Schwarzer Frauen im kolonialen Paris des frühen 20. Jahrhunderts, bei denen sich ein (hauptsächlich) weißes Publikum vom »naked image of Otherness«¹²¹ unterhalten ließ, die fortgesetzte Weigerung aus, Schwarze Frauen als Subjekte anzuerkennen. Darin zeigten sich sexistische Formen der Objektivierung, die auf die Sklaverei zurückgehen, »when the bodies of black women were commodity, available to anyone white who could pay the price«.¹²² Dieser kolonial-weiße sexistische Zugriff auf die Körper Schwarzer Frauen setzte sich auf vielfältige Weise bis in die Gegenwart hinein fort.

Lugones' Aufteilung des modernen Geschlechtersystems in eine helle und eine dunkle Seite zeigt, dass Vorstellungen von Männlichkeit, Weiblichkeit, Heterosexualität, Zweigeschlechtlichkeit und einer »natürlichen« Hierarchie zwischen den Geschlechtern einen normativen Rahmen aufspannten, der vielen nicht-europäischen Kulturen im Kontext kolonialer Machtverhältnisse aufgezwungen wurde.¹²³ Gleichzeitig diente dieser Rahmen als Regulativ für die Beherrschung kolonialisierter Menschen und für die Herstellung einer weißen zivilisierten Kultur, die in Abgrenzung von diesen anderen, »unzivilisierten« Existenzweisen stand. Lugones' Konzept der »Kolonialität von Geschlecht«¹²⁴ macht damit denkbar, wie ›Rasse‹, Geschlecht, Sexualität und Klasse miteinander ver-

120 | Ballantyne und Burton 2005b, 405. Dies zeigt etwa die Geschichte der südafrikanischen Sarah Baartman, welche in Europa als ›Hottentoten-Venus‹ bezeichnet wurde. Baartman kam 1810 aus der südafrikanischen Kapregion nach London und wurde danach in England und Frankreich auf Völkerschauen ausgestellt. Vgl. Crais and Scully 2009, Ritter 2010.

121 | Hooks 1992, 62.

122 | Hooks 1992, 62.

123 | Vgl. dazu etwa Oyewùmí 1997 oder Dankwa 2011.

124 | Lugones 2010, 745.

schränkt und durcheinander artikuliert wurden: Weiße Männlichkeit konstituierte sich durch die Feminisierung nicht-weißer Männer und die Abwertung weißer Frauen, die sich wiederum in der Differenz zu weißen Arbeiterinnen und nicht-weißen Frauen ihrer bürgerlichen Weiblichkeit versichern konnten. Die Konstruktion kolonialer Differenzen war damit, wie Anne McClintock in ihrer Studie über das viktorianische England zeigt, unaufhebbar mit Geschlechter- und Klassenunterschieden verstrickt: »Racial stigmata were systematically, if often contradictorily, drawn on to elaborate minute shadings of difference in which social hierarchies of race, class and gender overlapped.«¹²⁵ Wenn die Wirkmacht dieser sozialen Differenzen auf ihrer gegenseitigen Bezugnahme beruht, wenn, mit anderen Worten, die Bedeutung von ›Rasse‹ durch die (wechselhaften und veränderbaren) Relationen zu Geschlecht, Sexualität und Klasse generiert wird, dann ist es wissenschaftlich erforderlich, diese Differenzen in ihrer Wechselwirkung zu untersuchen.

Eine Analyse der Kolonialität moderner Macht kommt folglich nicht umhin, solche Überschneidungen in den Blick zu nehmen. Dies gilt nicht nur für die Analyse derjenigen Menschen, die als die ›Anderen der Moderne‹ bestimmt worden sind – Frauen, Kolonialisierte oder Angehörige der Unterschichten –, sondern auch für die männlichen und weißen Subjekte, die im kolonialen Zentrum der Macht angesiedelt sind.

MODERNE SUBJEKTFORMATION UND OTHERING

Aus einer postkolonialen Perspektive erscheint der Kolonialismus nicht mehr nur als Thema der ehemaligen Kolonien, sondern als eines, das die ganze moderne Welt angeht. Diese Einsicht eröffnet eine bedeutsame neue Sicht auf die Gesellschaften, die zur ehemaligen Metropole gehören. In seinem 1955 erschienenen *Discours sur le colonialisme* schreibt Aimé Césaire: »Où veux-je en venir? A cette idée: que nul ne colonise innocemment, que nul non plus ne colonise impunément; qu'une nation qui colonise, qu'une civilisation qui justifie la colonisation – donc la force – est déjà une civilisation malade, une civilisation moralement atteinte, qui, irrésistiblement, de conséquence en conséquence, de reniement en renie-

125 | McClintock 1995, 54. Vgl. auch Kerner 2009.

ment, appelle son Hitler, je veux dire son châtiment.«¹²⁶ Die im Kolonialismus ausgeübte Gewalt an den Kolonialisierten, so Césaire, durchdrang die europäische Kolonialmacht im Inneren und schlug auf sie zurück. Dass der Kolonialismus, je nach Spielart, die Kolonialisierten als minderwertige, unterentwickelte, kindliche, animalische Wesen behandelte oder sie gar auf eine Sache reduzierte, blieb demnach nicht ohne Wirkung auf diejenigen Subjekte, die dieses Herrschaftssystem vertraten und durchsetzten. Diese selbstzerstörerische Kraft sah Césaire im Nationalsozialismus am Werk, der die Praktiken, die in den Kolonien entwickelt und zur Anwendung gebracht worden waren, nun auf einen Teil der europäischen Bevölkerung ausrichtete.¹²⁷

Césaires alttestamentliches Vokabular der Strafe, die Europa durch den Nationalsozialismus erfahren haben soll, ist analytisch problematisch und heuristisch wenig hilfreich. Seine Einsicht aber, dass die koloniale Herrschaft für das (Selbst-)Verständnis und die Entwicklung Europas zentral war, beschäftigt die Forschung bis zum heutigen Tag. Sie korrespondiert auch mit Hannah Arendts wenige Jahre vor Césaires Buch veröffentlichter Arbeit zum Totalitarismus, welche die Entstehung des Nationalsozialismus vor dem Hintergrund des Imperialismus erklärt. Der nationalsozialistische Staat perfektionierte gemäß Arendt jene bürokratische Herrschaft, welche in den Kolonien zuvor entwickelt und praktiziert worden war. Sie zeichnete sich dadurch aus, dass sie die *Regierung* durch die *Verwaltung* von Menschen ersetzte; ein Schritt, der durch die fehlende Anerkennung der Bürgerrechte in den Kolonien ermöglicht wurde und in der Aberkennung von Bürgerrechten im Nationalsozialismus seine Entsprechung fand.¹²⁸

Césaire thematisiert die konstitutive Bedeutung des Kolonialismus für Europa auch auf der Ebene der Subjektformation. Demnach wendete sich die enthumanisierende Praxis der kolonialen Herrschaft gegen die Kolonialherren selbst. Sie führte dazu, »que le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre *la bête*, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même *en bête*.«¹²⁹ Der Kolonialherr musste, um die Kolonialisierung vor sich selbst verantwor-

126 | Césaire 2004, 19.

127 | Césaire 2004, 13.

128 | Arendt 1986, 399.

129 | Césaire 2004, 21 [Hervorhebung im Original].

ten und angesichts seiner Tätigkeit ein ›gutes Gewissen‹ aufrechterhalten zu können, im kolonialen Anderen ein Tier erblicken. Die Negation der Menschlichkeit des Anderen blieb aber nicht ohne Folge für den Kolonialherren. Césaire insistiert darauf, dass die kontinuierliche Degradierung des kolonisierten Anderen auch zur Entmenschlichung des kolonialisierenden Subjekts führt. In einer kürzlich erstellten Analyse der weißen Vorherrschaft in den USA kommt Toni Morrison zu einem ähnlichen Schluss. Wenn die Gewalttaten von Weißen gegenüber der nicht-weißen Bevölkerung nicht so schrecklich wären, so Morrison, könnte man den vollständigen Verlust von Menschlichkeit betrauen, der sich darin zeigt. Denn die alltägliche Ausübung von Gewalt gegenüber Schwarzen Menschen in den USA dokumentiere die unendliche Angst weißer Menschen vor dem Verlust ihrer Macht: »These sacrifices, made by supposedly tough white men, who are prepared to abandon their humanity out of fear of black men and women, suggest the true horror of lost status.¹³⁰ Ein solcher Blick auf Weißsein¹³¹ als ein komplexes und wirkmächtiges Element moderner Macht ermöglicht ein Wissen, das einem vorherrschenden Verständnis verschlossen bleibt. Weißsein wird dabei als Norm sichtbar gemacht, die Wissen organisiert, ohne selbst als Moment der Wissensproduktion kenntlich gemacht zu werden. Demgegenüber steht die in Schwarzen Analysen gewonnene Einsicht, dass rassistische Praktiken und Vorstellungen nicht nur das Leben nicht-weißer, sondern auch dasjenige weißer Menschen prägt, und dass die Praktiken der Entmenschlichung, die rassistische Gesellschaften durchziehen, auch diejenigen formen, die als weiße Menschen in modernen Gesellschaften leben.

James Baldwin erklärt den Zugang zu diesem alternativen Wissen folgendermaßen: »You cannot lynch me and keep me in ghettos without becoming something monstrous yourselves. And furthermore, you give me a terrifying advantage. You never had to look at me. I had to look at you. I know more about you than you know about me.¹³² Baldwins Aus-

130 | Morrison 2016.

131 | Mit der Übersetzung von *Whiteness* als ›Weißsein‹ folge ich dem Vorschlag von Eske Wollrad. Der Neologismus ermögliche, so Wollrad, »die Erforschung raum/zeitlich spezifischer Artikulationen deutscher Rassifizierungsprozesse im Gegenüber zu und in Abgrenzung von Rassifizierungsprozessen im angloamerikanischen Raum« (Wollrad 2005, 21f.).

132 | Baldwin 2017, 103.

sage scheint erst einmal kontra-intuitiv zu sein. Warum sollen weiße Menschen, die mit der Rassenforschung, der Ethnologie, der Anthropologie, der Geschichte, der Soziologie, der statistischen, medizinischen oder bevölkerungspolitischen Durchdringung nicht-weißer Menschen in den USA (und auf der ganzen Welt) ein ganzes Wissensregime um nicht-weiße Menschen herum entwickelt haben, diese niemals angeschaut haben? Die Antwort ist: weil sie sie nur als Objekte des Wissens untersucht, nicht aber als menschliches Gegenüber betrachtet haben. Darum fehlt ihnen ein Wissen, über das nicht-weiße Menschen verfügen, weil diese sich gezwungenermaßen an einer weißen Kultur ausrichten müssen. In einer Welt, in der Weiße die Maßstäbe für das Menschsein setzen und sich gleichzeitig als Verkörperung dieser humanen Werte verstehen, müssen nicht-weiße Menschen auf Weiße Bezug nehmen, um überhaupt in das Ringen um einen menschlichen Status eintreten zu können. Dadurch aber, und darauf weist Baldwin hin, gewinnen nicht-weiße Menschen ein profundes Wissen über die Ausgestaltung, Funktionsweise und Veränderung des rassistischen Systems, in dem sie leben. Für Individuen, die Rassismus ausgesetzt werden, sind solche Einsichten überlebensnotwendig. Darüber hinaus bilden sie aber auch ein wertvolles kritisches Wissen, das innerhalb eines weiß dominierten Systems unsichtbar bleibt. Denn die Wirkmacht des ›Whitening‹, des Weiß-Machens, beruht gerade darauf, dass es nicht als historisch gewachsene, kontingentes und in vielerlei Hinsicht widersprüchliches Herrschaftssystem, sondern als natürliche und selbstverständliche Ordnung der Dinge erscheint. Wie aber können die Entstehung und das Wirken eines solchen Systems erklärt werden?

In der Periode der transatlantischen Sklaverei, so Valentin Y. Mudimbe, bildete sich ein westliches Raster der Wahrnehmung heraus, das die Wissensordnungen der Moderne auf entscheidende Weise veränderte. Im Anschluss an die Studien von Michel Foucault diagnostiziert Mudimbe im Verlaufe des 17. Jahrhunderts einen signifikanten Übergang von einem Regime der Ähnlichkeit zu einem Regime der radikalen Differenz. Letzteres setzt ganz wesentlich beim Verhältnis zwischen Selbst und Fremdem an: Das europäische Selbstverständnis gründete fortan nicht mehr auf der Idee, das privilegierte Modell des Menschen zu stellen, von dem kulturell Andere abgeleitet werden können. Es basierte nun auf einer rasifizierten Vorstellung von Identität, die einer radikalen Alterität bedarf: »The African has become not only the Other who is everyone else except me, but rather the key which, in its abnormal differences, specifies the

identity of the Same.«¹³³ Als Verkörperung des Animalischen und Monströsen erlaubt es die Figur des Afrikaners dem weißen Europäer, sich im Kontrast zu diesem Anderen als zivilisiertes Selbst zu entwerfen. Alterität erscheint dabei stets als Folie für die Herstellung des Selbst. In dieser »order of otherness«¹³⁴ hat das Andere keinen eigenen Ort. Es steht immer schon im Dienste des Einen, der hegemonialen Vorstellung eines europäischen Subjekts, das sich in Abgrenzung vom Anderen entwirft.

Césaires und Mudimbes These, dass das hegemoniale Subjekt konsitutiv auf der Setzung und Negierung eines minderwertig gemachten Anderen beruht, weist augenfällige Parallelen zu feministischen Analysen auf. In ihrem Werk *Das andere Geschlecht* von 1949 schreibt Simone de Beauvoir, dass die Frau »mit Bezug auf den Mann determiniert und differenziert [wird], er aber nicht mit Bezug auf sie. Sie ist das Unwesentliche gegenüber dem Wesentlichen. Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere.«¹³⁵ Beauvoir beschreibt damit aus einer feministischen Perspektive ein Verhältnis, in dem sich die Identität des Einen, diesmal des Mannes, durch die hierarchische Differenz zur Anderen, hier der Frau, herausbildet. Diese konstitutive Abhängigkeit des Einen von der Anderen bleibt im Hinblick auf den Mann verdeckt: Er erscheint als autonomes Subjekt und als Inbegriff des Menschlichen, während die Frau sich als Repräsentation des Anderen immer nur in Bezug auf den Mann definieren kann.¹³⁶ Während Beauvoirs Beschreibung patriarchaler Subjektformationen viele Parallelen mit Césaires intersubjektiv angelegter Kritik des Kolonialismus aufweist, findet Mudimbes epistemische Kritik des Kolonialismus ein feministisches Gegenstück in der poststrukturalistischen Analyse von Luce Irigaray.

Um die patriarchale Anordnung des Wissens zu beschreiben, verwendet Luce Irigaray den Begriff der »Ökonomie des Gleichen«.¹³⁷ Sie versucht damit die Funktionsweise einer Sprache offenzulegen, die eine

133 | Mudimbe 1988, 12. Vgl. Purtschert 2012c.

134 | Mudimbe 1988, 25.

135 | Beauvoir 1994, 12.

136 | Pointiert beschrieben wurde der Übergang von einer graduellen zu einer komplementären Geschlechterdifferenz von Thomas Laqueur. Er geht davon aus, dass ein Eingeschlechts- durch ein Zweigeschlechtermodell ersetzt worden sei. Vgl. Laqueur 1992.

137 | Vgl. Irigaray 1979, 165.

androzentrische Weltordnung stützt, also eine Sicht auf die Welt, die von einer männlichen Sichtweise ausgeht und sie gleichzeitig zur einzigen möglichen Perspektive erklärt. Das bedeutet, dass Frauen, wie Irigaray schreibt, in einer »Ökonomie des Sinns gefangen sind, die der Selbstaffektion des (männlichen) Subjekts dient«¹³⁸. Das Herstellen und In-Zirkulation-Setzen von Bedeutung orientiert sich implizit und gleichsam unbewusst (also ohne dass es thematisiert, gerechtfertigt oder sichtbar gemacht würde) an einem männlich konnotierten Zentrum. Irigaray zu folge gibt es damit nicht zwei Geschlechter, sondern nur eines, das männliche, welches das weibliche als »Spiegel« benutzt: Die Frau dient dem Mann dazu, sich zu verdoppeln oder zu vervielfältigen, sich im Spiegel der Anderen zu erkennen und zu bestätigen. Sprache funktioniert dabei als Sinnzusammenhang, der immer auf ein Gleiches, nämlich ein männliches Zentrum bezogen bleibt. Césaire und Beauvoir betonen die Hierarchie zwischen dem Kolonialherrn und dem Kolonisierten beziehungsweise zwischen Mann und Frau und untersuchen ihre Effekte für diejenigen, die als zweitrangig, anders, abhängig und unselbstständig gelten. Mudimbe und Irigaray gehen einen Schritt weiter, indem sie zeigen, dass es in diesen modernen Repräsentationsregimes (noch) keinen Ort gibt für das nicht-weiße Subjekt oder die Frau.

In all diesen Ansätzen zeigt sich eine bedeutsame Übereinstimmung, die Viktoria Schmidt-Linsenhoff als kleinsten gemeinsamen Nenner von Feminismus und Postkolonialismus beschreibt, die Kritik nämlich »an einem Identitätsmodell, das umso verbohrter und gewaltförmiger auf Ganzheit und Autonomie besteht, je abhängiger es von seinem konstitutiven Außen ist«¹³⁹. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Alteritätsstruktur eines Subjekts herausstellen, das sich in Abgrenzung von Anderen als Inbegriff des Menschlichen setzt, diese fundamentale Relationalität und die mit ihr verbundene Gewalt aber aus seinem Selbstverständnis verbannt.

Um eine solche konstitutive Verflechtung von weißer Subjektformation und kolonialer Alterität zu beschreiben, hat sich seit Mitte der 1980er Jahre in der postkolonialen Theorie der Begriff des *Othering* durchgesetzt. Mary Louise Pratt charakterisiert die rassistischen Berichte eines britischen Reisenden in Südafrika aus dem Jahre 1801 als koloniales »Other-

138 | Irigaray 1979, 128.

139 | Schmidt-Linsenhoff 2005, 9.

ing«¹⁴⁰. Pratt schreibt: »The people to be othered are homogenized into a collective ›they‹, which is distilled even further into an iconic ›he‹ (the standardized adult male specimen). This abstract ›he‹/›they‹ is the subject of verbs in a timeless present tense, which characterizes anything ›he‹ is or does not as a particular historical event but as an instance of a pre-given custom or trait.«¹⁴¹ Der Prozess, innerhalb dessen das koloniale Gegenüber zum Anderen gemacht wird, besteht im Wesentlichen darin, dieses Gegenüber nicht als Individuum, sondern als Vertreter eines Kollektives wahrzunehmen. In der Regel wird es von einer *männlichen* Figur repräsentiert, wodurch die koloniale Frau im patriarchalen Raster der Wahrnehmung unrepräsentierbar und so zum Verschwinden gebracht wird. Zugleich werden die Handlungen von Kolonialisierten als Wiederholung von immer gleichen Ritualen und Traditionen gedeutet und damit außerhalb einer historischen Zeiterfahrung angesiedelt.

Während Pratt in dieser Sequenz das stereotype Festschreiben der Anderen im kolonialen Diskurs und damit gewissermaßen den ersten Teil des *Othering* beschreibt, geht Gayatri Spivak einen Schritt weiter, indem sie die Rückwirkungen des *Othering* auf europäische *und* kolonialisierte Subjekte zum Gegenstand macht. Sie untersucht dazu einen 1815 verfassten Bericht von Geoffrey Birch, einem Mitarbeiter des britischen Gouverneurs in Indien. Spivaks Studie zeigt, dass auch scheinbar unbedeutende Akteure den kolonialen Diskurs reproduzierten und damit zur »kartographischen Transformation«¹⁴² Indiens beitrugen. Für Spivak stellt der ›kleine‹ Kolonialbeamte Birch eine zugleich exemplarische und zufällig gewählte Figur dar, die den Prozess der europäischen Identitätsbildung auf kolonialem Grund vorantrieb: »He [Birch] is actually engaged in consolidating the self of Europe by obliging the native to cathect the space of the Other on his home ground. He is worlding *their own world*, which is far from mere uninscribed earth, anew, by obliging *them* to domesticate the alien as Master.«¹⁴³ Spivaks Analyse rückt die Selbstkonstitution des Kolonialbeamten in den Blick: Eigentlich ein unbeholfener Fremder, kann Birch mithilfe des kolonialen Diskurses den Einheimischen zum Anderen machen; im Anschluss daran muss dieser ihm, dem

140 | Pratt 1985, 120.

141 | Pratt 1985, 120.

142 | Spivak 1985, 133.

143 | Spivak 1985, 133 [Hervorhebung im Original].

eigentlich Fremden, dabei behilflich sein, sich als Herr zu installieren. Dadurch macht Spivak eine grundlegende Verbindung zwischen *Othering* und dem kolonialisierten Territorium ersichtlich: Das Beschreiben, Benennen, Ausmessen und In-Besitz-Nehmen des Raumes, in dem andere Menschen leben, bezeichnet sie als ein »worlding the world«, ein gewalt-sames »Zur-Welt-Machen« des fremden Ortes, das auf der Vernichtung, Entwertung oder Aneignung bereits bestehender Sinn-, Wissens- und Lebensorientierungen beruht.

Dieser Prozess hat entscheidende Auswirkungen auf das Selbstverständnis von Kolonialisierten. Die Auslöschung der vielfältigen Einschreibungen in ein Land, das dadurch als »leeres Land«¹⁴⁴ hervorgebracht wird, als *Tabula rasa*, auf der sich der Text des Kolonialherren als autoritatives Wissen einschreiben kann, zwingt die Einheimischen dazu, sich von nun an durch die Augen des Kolonisators zu betrachten: »[T]he necessary yet contradictory assumption of an uninscribed earth which is the condition of possibility of the worlding of a world generates the force to make the ›native‹ see himself as ›other.‹«¹⁴⁵ Während sich der fremde Kolonialbeamte durch das *Othering* als Vertreter des kolonialen Systems etablieren kann, werden Kolonialisierte gezwungen, sich fortan vermittels der kolonialen Episteme als Andere zu betrachten. Im Kontext der US-amerikanischen Post-Sklavenhaltergesellschaft wurden die Folgen eines solchen Selbstverständnisses von Du Bois als »double consciousness« beschrieben, als »this sense of always looking at one's self through the eyes of others«,¹⁴⁶ das eine unaufhebbare Spaltung zwischen dem eigenen (Schwarzen) Selbst und der maßgeblichen (weißen) Kultur zur Folge hatte. Sie beinhaltet aber auch, wie oben mit Bezug auf Morrison und Baldwin gezeigt worden ist, Zugang zu einem bedeutsamen kritischen Wissen über Rassismus und weiße Vorherrschaft.

Die Frage, wie Kolonialismus die Kolonisierenden affizierte und wie er auf die kolonialen Metropolen zurückwirkte, verbindet diese Überlegungen mit zwei weiteren bedeutsamen Forschungsrichtungen: den *Critical Whiteness Studies* und der *New Imperial History*. Den *Critical Whiteness Studies*, die in den 1990er Jahren in den USA entstanden und an den Einsichten von Aimé Césaire, Frantz Fanon, Audre Lorde, Angela

144 | Vgl. dazu Falk 2011.

145 | Spivak 1985, 133.

146 | Du Bois 2003, 9. Vgl. auch Fanon 1980 und Nandy 1983.

Davis, James Baldwin oder bell hooks ansetzen, geht es um eine Analyse von ›Rasse‹, die auch das Weißsein als grundlegenden Aspekt moderner Herrschaftsverhältnisse und rassifizierter Zuschreibungen in den Blick nimmt.¹⁴⁷ »White people are ›raced‹, just as men are ›gendered‹«,¹⁴⁸ schreibt Ruth Frankenberg und weist dabei auf die strukturell ähnlich bedeutsame ›Entdeckung‹ der Männlichkeit in der Geschlechterforschung hin.¹⁴⁹ Denn ebenso wie Männlichkeit im Patriarchat bleibt Weißsein im kolonialen ›Rassenregime‹ die unmarkierte und unsichtbare Norm. Dadurch wird ›Rasse‹ zu einem Thema, das nur diejenigen zu betreffen scheint, die als nicht-weiß markiert sind. Obwohl modernen Rassifizierungsprozessen eine weiße Perspektive zugrunde liegt, wird diese in der Regel nicht kenntlich gemacht: Weißsein wird mit Menschsein gleichgesetzt und gilt als nicht weiter erklärbungsbedürftig.

Die De-thermatisierung von Weißsein hat auch in der Geschichtsschreibung Folgen gezeitigt, wie Harald Fischer-Tiné bemerkt: »Whereas a great awareness of social and cultural constructions of racial identities exists in other fields [...] ›whiteness‹ still often escapes critical examination when it comes to European or imperial history to this day.«¹⁵⁰ Die fehlende Auseinandersetzung mit der weißen Norm, auf der Rassifizierung beruht, läuft Gefahr, wie Isabel Lorey für die feministische Theorie festhält, die Privilegiertheit einer weißen Perspektive aufrechtzuerhalten: »Solange in der feministischen Theorie Rasse oder auch Ethnie nur als Markierung der Anderen verstanden wird, hat sie auch auf diese Weise Teil am Othering. Die Anderen bleiben die Anderen.«¹⁵¹ Die *Critical Whiteness Studies* setzen an dieser Stelle ein und zeichnen nach, wie Weißsein als dominante gesellschaftliche und epistemische Position erzeugt und naturalisiert wird.¹⁵² Die Sichtbarmachung solcher Konstruktionsprozesse ermöglicht es, wie Peggy Piesche und Susan Arndt konstatieren, die »normativen Konturierungen und Rezeptionen des weißen ›Eigenen‹ sowie damit korrespondierende Konstruktionen des rassialisierten ›Ande-

147 | Vgl. auch Painter 2010.

148 | Frankenberg 1993, 1.

149 | Vgl. Connell 1999.

150 | Fischer-Tiné 2009, 16.

151 | Lorey 2006, 74.

152 | Vgl. Iso 2008. Zur Einführung der Weißseins-Forschung in der Schweiz siehe Michel und Honegger 2010, Lavanchy 2015 und Rohner 2015.

ren«¹⁵³ zu erfassen. Weißseinsforschung untersucht diejenigen Aspekte des *Othering*, die mit der Herstellung hegemonialer Kulturen und Identitäten verbunden sind. Sie etabliert auf diese Weise, wie Gabriele Dietze es nennt, ein bedeutsames »Paradigma weißer Hegemonie(selbst)kritik«¹⁵⁴.

Während die *Critical Whiteness Studies* die Universalität des weißen Subjekts infrage stellen, dekonstruiert die *New Imperial History* die Vorstellung eines autarken Westens. Sie zeigt, dass die Vorstellung des Westens als Inbegriff von Moderne und Zivilisation seine grundlegende Verflochtenheit mit anderen Teilen der Welt ausblendet. Damit wendet sie sich gegen die Vorstellung, Wissen, Ideen, Technologien, Praktiken und qualifiziertes Personal seien von den Metropolen in die Kolonien exportiert und Rohstoffe, Territorium und physische Arbeitskraft von den Kolonien erworben worden; eine Darstellung, die alle Handlungsmacht dem Westen zuschreibt. Demgegenüber plädiert die *New Imperial History* dafür, die Wechselbeziehungen und Austauschprozesse zwischen unterschiedlichen Räumen ins Zentrum der Forschung zu rücken. Kolonie und Metropole sind damit, wie Ann Stoler und Frederick Cooper schreiben, nicht mehr getrennte Bereiche, sondern Bestandteile eines zusammenhängenden Analysefeldes.¹⁵⁵ Mit dieser Neubestimmung stellt die, mit Frantz Fanon gesprochen, »manichäische« Trennung von Kolonie und Metropole¹⁵⁶ nicht mehr eine Prämisse der Forschung dar, sondern wird selbst zu ihrem Untersuchungsgegenstand.

Aus einer solchen Perspektive kann gefragt werden, wie die Differenzen zwischen Kolonien und Metropolen, zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden, zwischen Zivilisation und Wildnis beständig hergestellt, aufrechterhalten, überwacht, neu bestimmt, angefochten oder strategisch eingesetzt wurden. Analysiert werden können weiter die unterschiedlichen Praktiken des *Othering*, die Kolonisierte zu Anderen machen, denn »the otherness of colonized persons was neither inherent nor stable; his or her difference had to be defined and maintained«¹⁵⁷. Nicht zufällig gerieten mit der Dekonstruktion einer scharfen Trennlinie zwischen Kolonie und Metropole in den letzten Jahren auch die scheinbaren Außenbereiche

153 | Piesche und Arndt 2011, 193 [Hervorhebung im Original].

154 | Dietze 2006, 220.

155 | Stoler und Cooper 1997, 4.

156 | Fanon 1981.

157 | Stoler und Cooper 1997, 7.

des Kolonialismus vermehrt ins Blickfeld. Mit der Herstellung eines globalen Analysefeldes und einer neuen Sensibilität für Prozesse, die sich nicht zwangsläufig auf nationalstaatliche Räume eingrenzen lassen, sind die (angeblichen) Rand- und Außenzonen des Kolonialismus verstärkt sichtbar geworden; eine Entwicklung, die für die Diskussion über die Rolle der Schweiz im Kolonialismus von entscheidender Bedeutung ist.

KOLONIALE KOMPLIZENSCHAFT

Ein wichtiger Impuls für die Debatte über die kolonialen Ränder ging vom Begriff der »kolonialen Komplizenschaft«¹⁵⁸ aus, der von nordischen Forscherinnen vor einigen Jahren in die Diskussion eingebracht wurde. Ihr Ausgangspunkt ist die Auseinandersetzung mit der postkolonialen Gegenwart in den nordischen Ländern, wo sich ein rassifizierter segregierter Arbeits- und Wohnungsmarkt, strukturelle Diskriminierung sowie Alltagsrassismus beobachten lassen.¹⁵⁹ Gleichzeitig herrsche die Meinung vor, die nordischen Länder wiesen nur spärliche Verbindungen zum Kolonialismus auf, dem aus diesem Grunde auch keine bedeutende Rolle für das Verständnis der Gegenwart zukommen könne.¹⁶⁰

Als Beispiel für die Auswirkung, die eine solche fehlende Anerkennung der eigenen Kolonialgeschichte hat, führen die Autorinnen eine kürzlich lancierte finnische Petition zur Beibehaltung rassistischer Etiketten auf alkoholischen Getränken an. Die Abbildungen gehörten zu einem Set von kolonialen Werbebildern, die sich in ganz Europa finden lassen. Von den Befürworter*innen der Petition wurden sie aber aus dem transnationalen Kontext herausgelöst und als finnisches Kulturgut dargestellt. Die Vorstellung, dass Finnland nicht in das koloniale Projekt involviert gewesen sei, so folgern die Autorinnen, »makes it possible to claim that in the Nordic/Finnish context such images and products are not racist«¹⁶¹. Dem Begriff der kolonialen Komplizenschaft kommt vor diesem Hintergrund eine heuristische Bedeutung zu: Er stellt die Annahme infrage, es könne ein Außerhalb des kolonialen Systems geben,

158 | Mulinari, Keskinen, Irni und Tuori 2009.

159 | Mulinari, Keskinen, Irni und Tuori, 2.

160 | Mulinari, Keskinen, Irni und Tuori 2009, 1.

161 | Mulinari, Keskinen, Irni und Tuori, 2.

und rückt mögliche Verstrickungen mit dem Kolonialismus in den Bereich des Denkbaren. Die nordischen Länder, so die Autorinnen, bildeten zwar keine kolonialen Zentren. Dennoch waren sie auf unterschiedliche Weise an der Errichtung und Erhaltung kolonialer Herrschaftsstrukturen beteiligt.¹⁶²

Ulla Vuorela erwähnt drei Beispiele für eine solche koloniale Komplizenschaft. Anhand ihrer eigenen Kindheitserfahrungen im Finnland der 1950er Jahre rekonstruiert die Autorin erstens, wie einem finnischen Kind eine selbstverständliche und unhinterfragte imperiale Perspektive auf die Welt vermittelt wurde: durch britische Kinderbücher, einem an den Narrativen der Metropolen orientierten Geschichtsunterricht oder dem Kolonialwarenladen vor Ort, der exotische Konsumgüter feilgeboten hatte. Zweitens zeigt sie, dass finnische Akteur*innen an der Produktion kolonialen Wissens beteiligt waren. Bis heute blicke man in Finnland mit Stolz auf Anthropologen wie Edvard Westermarck oder Gunnar Landtman, die sich an der frühen Entwicklung des Faches beteiligt und dabei ein Wissen generiert hätten, das auch der kolonialen Administration dienlich gewesen sei.¹⁶³ Drittens beschreibt die Autorin, wie die nordischen Länder ihre Entwicklungszusammenarbeit in den 1980er Jahren an die neoliberalen Auflagen der Weltbank und des internationalen Währungsfonds angepasst hatten.¹⁶⁴ Im Falle von Tansania wurden diese Strukturanpassungsprogramme gegen den Widerstand der betroffenen Regierung durchgesetzt und hatten einen massiven Abbau des Bildungs-, Gesundheits- und Sozialsystems im Land zur Folge.

Vuorelas Beispiele machen drei unterschiedliche Facetten kolonialer Komplizenschaft deutlich, die man als kulturelle, wissenschaftliche und politische Dimension der Verflechtung beschreiben könnte. Das erste Beispiel zeigt, dass Europa als transnationaler Raum gedacht werden muss: Vorstellungen westlicher Zivilisation und weißer Superiorität zirkulierten in Form von Texten, Bildern oder Konsumgütern großflächig, auch wenn sie auf unterschiedliche Weise an lokale Kontexte adaptiert wurden. Diese Einsicht lässt sich mit Gewinn auf die Schweiz anwenden. Die von der Autorin gewählten Beispiele, eine kolonial geprägte Kinderliteratur, die Bedeutung des Kolonialwarenhandels und das in der Schule

162 | Mulinari, Keskinen, Irni und Tuori, 9.

163 | Vuorela 2009, 22; 27.

164 | Vuorela 2009, 22; 28.

vermittelte eurozentrische Geschichtsbild, eignen sich hervorragend, um die transnationale Einbindung der Schweiz in ein koloniales Europa deutlich zu machen.¹⁶⁵

Vuorales zweite Fallstudie zeigt, dass in Ländern wie Finnland koloniales Wissen nicht nur aufgegriffen und rezipiert, sondern von finnischen Akteur*innen auch aktiv hergestellt wurde. Dass gewisse europäische Länder nicht als Metropole galten, konnte sich für die Forschung sogar als förderlich erweisen. Das verdeutlicht ein Beispiel aus der Schweiz: Das anthropologische Institut der Universität Zürich hatte sich Anfang des 20. Jahrhunderts zu einem Zentrum der internationalen Rassenforschung entwickelt. Hauptsächlich bei der Festlegung von Standards und Techniken der Vermessung nahm das Institut eine weltweit führende Stellung ein; Forschende aus unterschiedlichsten Ländern suchten es zu Ausbildungszwecken auf.¹⁶⁶ Die Konzentration auf die angeblich unpolitischen technischen Aspekte der Rassenforschung fügte sich dabei hervorragend in die »technokoloniale«¹⁶⁷ Strategie ein, die für die Schweizer Kolonialkultur charakteristisch ist. Die koloniale Außenseiterposition der Schweiz wertet Pascal Germann dabei als Standortvorteil: Während Wissenschaftler*innen aus der Metropole im Verlaufe des 20. Jahrhunderts zunehmend mit dem Vorwurf konfrontiert wurden, mit ihrer Arbeit imperiale Überlegenheitsvorstellungen zu reproduzieren, sahen sich Schweizer Forschende kaum einem solchen Verdacht ausgesetzt: »[R]acial-anthropological research in Switzerland – a country without colonies or imperial ambitions – rarely came under suspicion of being ideologically motivated.«¹⁶⁸ Damit kommt eine Analyse der wissenschaftlichen Verflechtungen der Schweiz mit der kolonialen Welt zu einem ähnlichen Schluss wie eine Untersuchung ihrer wirtschaftlichen Verbindungen. Für den Handel hat Richard Behrendt bereits in den 1930er Jahren festgehalten, dass Schweizer Geschäftsleute als »lachende Dritte« von der

165 | Vgl. dazu meine Ausführungen in Purtschert 2008a, 2008b, 2012a sowie in Purtschert und Krüger 2012.

166 | Germann 2015, 55.

167 | Zum Begriff des Technokolonialismus vgl. das Unterkapitel Schweizer Technokolonialismus in Kapitel 2 sowie Purtschert 2016.

168 | Germann 2015, 55.

kolonialen Infrastruktur profitieren konnten, ohne diese herstellen, aufrechterhalten und verteidigen zu müssen.¹⁶⁹

Drittens verbindet Vuorela ihre Analyse mit einer kritischen Zeitdiagnose. Demnach setzt sich die Komplizenschaft der nordischen Länder mit den kolonialen Mächten unter neuen, neokolonialen Bedingungen in der Gegenwart fort. Auch bei diesem Aspekt der kolonialen Komplizenschaft liegen mögliche Parallelen mit der Schweiz auf der Hand. So wird seit den späten 1960er Jahren immer wieder diskutiert, inwiefern die Schweiz Nutzen aus einer neokolonialen Weltordnung zog und diese mit ermöglicht, etwa als Drehscheibe für fragwürdige Finanzgeschäfte oder als Sitz international tätiger Konzerne, die in ihren Produktionsstätten im Süden gezielt Arbeits-, Umweltschutz- und Menschenrechtstandards unterlaufen.¹⁷⁰

Über die kulturellen, wissenschaftlichen und politischen Verstrickungen hinaus dokumentieren Vuorelas Beispiele auch eine *imaginäre und affektive Zugehörigkeit* zur Metropole. Zentral für okzidentale Identitätsvorstellungen ist ein *Begehr nach Zugehörigkeit* zu einem weißen Europa, das sich als zivilisiert, modern und fortschrittlich versteht und dieses Verständnis gerade über die Abgrenzung von und die Vorherrschaft über nicht-europäische Gebiete entwickelte.

Wenn Zivilisation und Kolonialität sich gegenseitig bedingen und die Identifikation mit einem zivilisierten Raum für das aufkommende nationale Selbstverständnis im 19. Jahrhundert entscheidend war, mussten auch Länder, die nicht als Kolonialmächte auftraten, um die Zugehörigkeit zur Metropole kämpfen.¹⁷¹ Susan Zantop spricht in diesem Zusammenhang von *Colonial Fantasies*¹⁷², von »kolonialen Fantasien«, als grundlegendem Element der Nationenbildung in Europa. Sie eröffneten »an arena for creating an imaginary community and constructing a national identity in opposition to the perceived racial, sexual, ethnic or national characteristics of others, Europeans and non-Europeans alike«¹⁷³. In ihrer Arbeit zum vorkolonialen Deutschland vor 1870 kommt Zantop

169 | Behrendt 1932.

170 | Vgl. Purtschert, Lüthi und Falk 2012b sowie Purtschert und Fischer-Tiné 2015b.

171 | Mulinari, Keskinen, Irni und Tuori, 2.

172 | Vgl. Zantop 1997.

173 | Zantop 1997, 7.

zum Schluss, dass der Besitz von Kolonien keineswegs Voraussetzung für das Entstehen und den Einsatz von kolonialen Fantasien war. Im Gegen teil: »It was precisely the lack of actual colonialism that created a pervasive desire for colonial possessions and a sense of entitlement to such possessions in the minds of many Germans.«¹⁷⁴

Auch Kristín Loftsdóttir zeigt in ihren Studien zu Island, wie sehr die Zugehörigkeit zu Europa über koloniale Fantasien hergestellt wurde. Island gehörte 400 Jahre der dänischen Monarchie an, bevor es 1918 unabhängig wurde. Für die nationalistischen Bewegungen im 19. Jahrhundert war die Abgrenzung von den außereuropäischen Kolonien Dänemarks zentral – nicht zuletzt, weil die isländische Bevölkerung in Europa oftmals als halbwild und unzivilisiert wahrgenommen wurde.¹⁷⁵ Als 1905 im Tivoli-Park in Kopenhagen eine nationale Kolonialausstellung stattfand und Menschen aus dänischen Territorien in Grönland, Island und der Karibik vorgeführt wurden, reagierten isländische Studierende in Kopenhagen mit scharfem Protest. Ansatzpunkt ihrer Kritik war aber nicht das Ausstellen von Menschen per se, sondern die Tatsache, dass Isländer neben Schwarzen und grönländischen Menschen präsentiert und mit diesen in eine Reihe gestellt wurden. »The protest was not so much against the ethics of representation, but rather on the grounds that Icelanders did not belong with the ›uncivilized‹, that they had been incorrectly categorized, reflecting a deep desire to be recognized as a [...] part of Europe.«¹⁷⁶

Wie das Beispiel Island zeigt, wirkten Differenzen zu den Kolonien als imaginäres Bindemittel, das Europa zusammenhielt. Darüber hinaus waren koloniale Unterschiede bedeutsam, um die Differenzen *innerhalb* Europas benennen, klassifizieren und organisieren zu können. Für Finnland hält Vuorela fest, dass die koloniale Komplizenschaft eng verbunden war mit Praktiken der ›internen Kolonisation‹, etwa mit der im 19. Jahrhundert einsetzenden Vertreibung der Sámi nach Lappland.¹⁷⁷ Auch die Schweiz bekämpfte ›nomadische‹ Lebensformen im 19. Jahrhundert vehement. Seit den 1880er Jahren wurden Fahrende systematisch kontrolliert, an der Einreise gehindert, in Heime und Zwangsarbeitsanstalten

174 | Zantop 1997, 7.

175 | Loftsdóttir 2010, 10.

176 | Loftsdóttir 2010, 10.

177 | Vuorela 2009, 21.

gesperrt oder des Landes verwiesen.¹⁷⁸ Die Ausgrenzung, Verfolgung und Bevormundung sowohl der Sámi als auch von Fahrenden in Westeuropa wurden mithilfe kolonialer Vorstellungen begründet und durchgesetzt.¹⁷⁹

Dass koloniale Differenzen für die Zugehörigkeit zu Europa nach wie vor eine Rolle spielen, zeigt Dace Dzenovskas Untersuchung zu Lettlands Selbstverständnis in der postsozialistischen Gegenwart. Sie macht in Lettland ein explizites Verlangen aus, sich affirmativ auf die Konstruktion einer eigenen kolonialen Vergangenheit zu beziehen. Tatsächlich hatte das Herzogtum Kurland, dessen Gebiet zum heutigen lettischen Staat gehört, im 17. Jahrhundert unter der Führung Jakob Kettlers die karibische Insel Tobago sowie ein Gebiet am westafrikanischen Gambia-Fluss als sein Besitztum erachtet. Sieben Jahre nach der Gründung dieser kurländischen Kolonien im Jahre 1651 mussten sie an Großbritannien abgetreten werden.¹⁸⁰ Im heutigen Lettland gilt Kettler als historisch bedeutsame Person und seine kolonialen Unternehmungen werden einer neuen lettischen Nationalgeschichte eingeschrieben.¹⁸¹

Warum, so fragt Dzenovska, werden koloniale Aspirationen in den baltischen Staaten zu einem Zeitpunkt virulent, an dem sich Europa von der eigenen Kolonialgeschichte zu distanzieren sucht? Postsozialistische Länder, so ihre Antwort, reagierten auf die Positionierung als »an almost-but-not-quite-European other«¹⁸² nicht nur, indem sie Diskurse über die freie Marktwirtschaft, Menschenrechte und Demokratie, sondern auch die koloniale Weltsicht Europas übernahmen. Anstatt die lettische Begeisterung für die Kolonialgeschichte als unzeitgemäßes Verhalten derjenigen abzutun, die heillos zu spät gekommen sind, erkennt Dzenovska in ihnen die anhaltende Bedeutung kolonialer Fantasien für die Zugehörigkeit zu Europa. Das lettische Begehren nach einer eigenen kolonialen Vergangenheit mache die koloniale Rückseite der europäischen Moderne sichtbar, »thus undermining [European] attempts at keeping the two separate«¹⁸³. Das Ringen Islands als ehemalige dänische Kolonie um Unabhängigkeit und Lettlands postsozialistische Suche nach Anschluss

178 | Falk 2012, 205; Schär und Ziegler 2014.

179 | Schär 2008a, 207.

180 | Dzenovska 2013, 395.

181 | Dzenovska 2013, 395.

182 | Dzenovska 2013, 398.

183 | Dzenovska 2013, 398.

an einen westeuropäischen kapitalistischen Kontext zeigen, wie sehr das Selbstverständnis ›kolonialer Außenseiter‹ vom Kolonialismus geprägt ist: Beide dokumentieren das Bemühen, die eigene Nation in das koloniale Projekt einzuschreiben, weil es unauflöslich mit Modernität, Zivilisation und Fortschrittlichkeit verknüpft ist.

Auch für die Schweiz des ausgehenden 19. Jahrhunderts war die Differenz zu den Kolonien und die Abgrenzung von jenen Teilen der Welt, in denen die Menschen sich angeblich noch im Zustand der Primitivität befanden, von entscheidender Bedeutung. Das Land war gezeichnet von den Nachwirkungen des Sonderbundskrieges¹⁸⁴ und den Gräben zwischen Stadt und Land. Aufkommende Arbeiterbewegungen sorgten für Nervosität bei den bürgerlichen Eliten, die gleichzeitig damit beschäftigt waren, über alle Differenzen hinweg ein nationales Selbstverständnis und eine ›imagined community¹⁸⁵ zu erschaffen. Vorstellungen von Afrika und anderen ›exotischen‹ Orten, die insbesondere von den Missionsgesellschaften in Umlauf gebracht wurden, erwiesen sich in dieser Situation als enorm hilfreich für die Imagination der Schweiz. Sie ermöglichten es einerseits, die Bedeutung eines christlichen und zivilisierten Europas herauszustellen, dem die Schweiz angehörte, und andererseits die Schweizer Bevölkerung über alle Binnendifferenzen hinweg als Einheit wahrzunehmen.

Patrick Harries schreibt dazu: »The Swiss, a people deeply divided by differences of language, religion, region and class, saw themselves reflected as a group in opposition to what they saw in Africa, and they found a unity of purpose in the Dark Continent that would bind them both at home and abroad.«¹⁸⁶ Wirkmächtige Repräsentationen der Schweiz als einer nationalstaatlichen Einheit sind ebenso mit Afrika, dem Heidentum und dem Unzivilisierten verbunden wie mit Europa, dem Christentum und der Zivilisation. Denn die Schweiz als imaginierter Raum gewann ihre Konturen nicht nur mithilfe von Binnendifferenzen innerhalb Westeuropas.

184 | 1847 kam es zu einem Bürgerkrieg zwischen den katholisch-konservativen Kantonen der Innerschweiz, die sich zu einem sogenannten »Sonderbund« zusammengeschlossen hatten, und ihrer liberal-radikalen Gegnerschaft. Nach dem Sieg der Letzteren wurde 1848 der Bundesstaat gegründet, aus dem die moderne Schweiz hervorging. Vgl. Roca 2012.

185 | Anderson 1983.

186 | Harries 2007a, 35.

pas – als neutraler Kleinstaat, alpines Territorium, mehrsprachiges Land oder ›Willensnation‹¹⁸⁷. Sie konturierte sich auch durch ihre Teilhabe an einer europäischen Metropole, die sich nicht von kolonialer Herrschaft lösen lässt. Entscheidend ist, dass diese Kolonialität der Macht nicht nur wirtschaftliche und politische Relationen strukturierte, sondern auch Wissensordnungen und visuelle Regimes durchdrang.

Patrick Minder spricht deshalb von einem »kolonialen Imaginären« der Schweiz, das keineswegs im Widerspruch zu der Tatsache stand, keine (formale) Kolonialmacht zu sein: »Située au cœur d'une Europe nationaliste qui rêve de grandeur, la Suisse affirme par l'expression de son *imaginaire colonial* qu'elle partage le même destin et les mêmes desseins que ses voisins. En retrait, en retard et à regret, elle ne réussit pas à réaliser son empire, mais, elle appartient de tout son âme, par la pensée, à la race des colonisateurs.«¹⁸⁸ Eine gewichtige Einsicht der hier angestellten Überlegungen besteht somit darin, dass koloniale Fantasien für die Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert zentral sind und dass sie im Wechselspiel mit einer ebenso grundlegenden kolonialen Amnesie kontinuierlich ins Spiel gebracht und wieder ausgelöscht werden. Wie aber kann ein solches koloniales Imaginäres ausfindig gemacht und auf welche Weise kann es erforscht werden?

KULTURELLE DIMENSIONEN DES RASSISMUS

In seinem Buch *Culture and Imperialism* schlägt Edward Said vor, Kultur als einen grundlegenden Bestandteil der imperialen Weltordnung zu verstehen. Kultur ist dabei die Gesamtheit signifizierender Praktiken, »the arts of description, communication, and representation«,¹⁸⁹ denen eine gewisse Eigenständigkeit zukommt – etwa in Bezug auf die ökonomische, soziale und politische Sphäre – und die sowohl populäre Elemente als auch gelehrte und wissenschaftliche Äußerungen umfassen.¹⁹⁰ Obwohl

187 | Die Vorstellung einer Willensnation wurde entwickelt, weil man sich im Falle der Schweiz nicht auf »Homogenitätsbehauptungen (gemeinsame Sprache, einheitliche Kultur, homogenes Volk)« (Tanner 2015, 20) berufen konnte.

188 | Minder 2011, 405 [Hervorhebung PP].

189 | Said 1994b, xii.

190 | Said 1994b, xii.

sie eigenen Regeln folgt, ist Kultur mit den anderen Sphären verflochten; sie ist von diesen weder determiniert noch gänzlich unabhängig. Diese Zusammenhänge werden von der geisteswissenschaftlichen Forschung zumeist ausgeblendet, hält Said kritisch fest: »Most professional humanists [...] are unable to make the connection between the prolonged and sordid cruelty of such practices as slavery, colonialist and racial oppression, and imperial subjection on the one hand, and the poetry, fiction, philosophy of the society that engages in these practices on the other.«¹⁹¹ Demgegenüber geht es Said darum, Kultur nicht als abgegrenzten Bereich menschlicher Tätigkeiten zu verstehen, »antiseptically quarantined from its worldly affiliations«,¹⁹² sondern einen Zugang zu ihr zu entwickeln, der die Eingebundenheit der Kultur in die Welt miteinbedenkt und es umgekehrt ermöglicht, politische und soziale Verhältnisse über die Deutung von Kultur zu erschließen.

Ein solches Verständnis von Kulturanalyse liegt auch der vorliegenden Arbeit zur Bedeutung der Kolonialität in der Schweiz zugrunde. Dabei trifft auch auf den Umgang mit Schweizer Kultur zu, was Toni Morrison im Hinblick auf die US-amerikanische Literatur formulierte: Nicht über die Bedeutung von ›Rasse‹ zu sprechen, gilt als »taktvolle, sogar großmütige liberale Geste«¹⁹³. Und sie fügt hinzu: »Durch Schweigen ihre Unsichtbarkeit zu erzwingen bedeutet, dem Schwarzen Körper eine schattenlose Teilhaberschaft an den dominierenden kulturellen Körpern zuzugestehen.«¹⁹⁴ Diese antrainierte Weigerung, die Bedeutung kolonialer Differenzen zur Kenntnis zu nehmen, gilt es abzulegen, um kulturelle Artefakte und die Bedeutung von Kultur überhaupt neu verstehen zu können.

Wenn auch auf andere Weise als in den orientalistischen Studien, die Gegenstand von Saids Untersuchungen bildeten, oder in der US-amerikanischen Literatur, die Morrison analysierte, wird man auch im Schweizer Alltagskontext auf Schritt und Tritt mit einem kolonialen Erbe konfrontiert, das gleichzeitig omnipräsent ist und eigenartig unkommentiert

191 | Said 1994b, xii-xiv.

192 | Said 1994b, xv.

193 | Morrison 1994, 30.

194 | Morrison 1994, 31.

bleibt.¹⁹⁵ Wer einen postkolonial instruierten Blick auf die Berichterstattung in den Zeitungen, die Lehrpläne der Schule, politische Debatten, die Verlautbarungen der Regierung oder die Kinderliteratur wirft, stößt unweigerlich auf koloniale Spuren. In den meisten Fällen werden sie als nicht weiter erkläруngsbedürftiger Bestandteil der eigenen Kultur oder als Ausdruck eines *Common Sense* behandelt, dessen Gültigkeit weder infrage gestellt noch überprüft werden muss. Vor dem Hintergrund postkolonialer Theoriebildung scheint es somit überfällig, postkoloniale Diskursformationen in der Schweiz zum Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion zu machen. Wie aber kann dies geschehen?

Anders als Said stelle ich in dieser Studie nicht literarische oder wissenschaftliche Werke, sondern populäre Texte und Bilder in den Fokus. Die Kultur, die den Gegenstand meiner Untersuchung bildet, findet sich im Alltäglichen, Gewöhnlichen und Profanen. Meine Analyse stützt sich dabei auf die Erkenntnis von Philomena Essed und Stuart Hall, wonach westliche Gesellschaften von einem »rassistischen Alltagsbewusstsein«¹⁹⁶ durchdrungen sind. »We must analyze ambiguous meanings, expose hidden currents, and generally question what seems normal or acceptable«, fordert Essed angesichts eines Alltagsrassismus, der gleichzeitig enorm wirkmächtig ist und eigenartig unterbelichtet bleibt.¹⁹⁷ Eine solche Analyse des Alltagsrassismus macht eine Praxis der Kritik erforderlich, die koloniale Prämissen aus ihrem Gewand der Normalität herauslässt, benennt und in eine koloniale Genealogie stellt. Dieses Vorgehen impliziert, dass nicht die Frage nach einer rassistischen Täterschaft im Zentrum steht, sondern die Untersuchung von kolonialen Vorannahmen, die in der eigenen Kultur am Werk sind. Stuart Hall verwendet den Begriff des »impliziten Rassismus«, um »jene scheinbar naturalisierte Repräsentation von Ereignissen im Zusammenhang mit ›Rasse‹ [zu beschreiben] – ob in Form von ›Tatsachen‹ oder ›Fiktion‹ –, in die rassistische Prämissen und Behauptungen als ein Satz *unhinterfragter Vorannahmen* eingehen«.¹⁹⁸ Ein solcher der Kultur implizit eingeschriebener und normalisierter Rassismus macht es möglich, rassistische Aussagen zu treffen, ohne dass dies

195 | Siehe Hans Fässlers *Reise in Schwarz-Weiss*, eine äußerst ergiebige Suche nach Spuren des transatlantischen Sklavenhandels in der Schweiz (Fässler 2005).

196 | Hall 1989, 150. Vgl. Essed 1991.

197 | Essed 1991, 10. Vgl. auch Frankenberg 1993, 242.

198 | Hall 1989, 156 [Hervorhebung im Original].

bewusst wahrgenommen oder mit einer Intention verknüpft sein müsste. Die Erforschung des (zumeist) unreflektierten Gebrauchs rassistischer Denkweisen im Alltagskontext macht es deshalb erforderlich, die Bedeutung von Bewusstsein, Intention, Schuld und Absicht erst einmal auszu-kammern. Die Frage nach dem ›impliziten Rassismus‹ in der eigenen Kultur kann damit auch an Texte und Bilder gerichtet werden, die auf den ersten Blick als unverdächtig gelten und einer politisch neutralen oder gar anti-rassistischen Kultur zugeordnet werden.

Welche Analysemethode erlaubt es, die strukturellen Bedingungen kultureller Äußerungen von den Absichten der Subjekte abzulösen, die diese Äußerungen tätigen oder sie verantworten? Ansatzpunkte für eine Forschung, welche die Verschaltung von Kultur mit sozialen Machtver-hältnissen untersucht und die Frage der Intention von Akteur*innen da-bei (zunächst einmal) zurückstellt, bietet das Diskursmodell von Michel Foucault. Er versteht unter Diskurs ein »Ensemble diskursiver Ereig-nisse«¹⁹⁹, die in einer gewissen Regelmäßigkeit miteinander verbunden sind. Die Regeln, die diskursive Aussagen ermöglichen und sie auf eine bestimmte Weise miteinander verknüpfen, gründen in gesellschaftlichen Machtverhältnissen, die wiederum von Diskursen gestützt und reproduziert werden. Foucault schreibt dazu: »Umgekehrt kann nichts als Machtmechanismus funktionieren, wenn es sich nicht in Prozedu-ren und Mittel-Zweck-Beziehungen entfaltet, welche in Wissenssystemen fundiert sind. Es geht also nicht darum zu beschreiben, was Wissen und was Macht ist und wie das eine das andere unterdrückt oder mißbraucht, sondern es geht darum, einen Nexus von Macht-Wissen zu charakterisie-ren.«²⁰⁰

Mithilfe eines solchen Verständnisses von Wissen und Macht als sich gegenseitig konstituierende Kräfte können die Vorannahmen und Grund-lagen des Wissens in Bezug zur Organisation und Zirkulation von Macht in einer Gesellschaft gesetzt werden. Diese Arbeit wird von Foucault als Kritik beschrieben: Sie setzt die diskursiven Bedingungen von dem, was sagbar ist und was als richtig und wahr erscheinen kann, ins Verhält-nis zu bestehenden Machtverhältnissen. Kritik ist, wie Foucault schreibt, »die Bewegung, in welcher das Subjekt sich das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf die-

199 | Foucault 1994, 37.

200 | Foucault 1992, 33.

se Wahrheitsdiskurse hin«²⁰¹. Wahrheit ist damit nicht, im platonischen Sinne, ein außenstehender absoluter Referenzpunkt. Was innerhalb eines diskursiven Feldes als richtig oder falsch, wahr oder unwahr erscheint, folgt vielmehr bestimmten Regeln, die von gesellschaftlichen Machtverhältnissen konstituiert werden.²⁰² Kritik bedeutet nun, diese Regeln ausfindig zu machen, zu beschreiben und im Zuge dessen auch bestehende Vorstellungen von Wahrheit infrage zu stellen.

Die Praxis der Kritik, die ich im Folgenden erprobe, richtet sich nicht nur auf Texte, sondern auch auf das Visuelle und auf die vielfältigen Relationen zwischen Bildern und Texten. Dabei geht es darum, wie Sigrid Schade und Silke Wenk schreiben, »Praktiken des Sehens, des Interpretierens, des Deutens oder auch des Zu-verstehen-Gebens, der Gesten und Rahmungen des Zeigens und Sehens«²⁰³ als Bestandteil jener Prozesse zu deuten, die das Erkennbare vom Nicht-Erkennbaren, das Sinnbehafte vom Unsinnigen trennen. Praktiken der Repräsentation werden als Bestandteile diskursiver Regimes behandelt, die Faktizität und Wahrheit hervorbringen, Bereiche des Unbenennbaren und Nicht-Darstellbaren herstellen, aber auch Möglichkeiten des Intervenierens und der Umdeutung beinhalten. Ein solcher Zugang geht der Frage nach, wie Johanna Schaffer schreibt, »wie und in wessen Namen, aufgrund der Autorität welcher sozialer Prozesse welche Wirklichkeit repräsentiert, kurz: effektiv wird – oder eben nicht«²⁰⁴.

Diese Frage möchte ich im Folgenden auf den Begriff des Menschen und des Menschlichen richten. Wie oben gezeigt wurde, entstanden das moderne Verständnis des Subjekts und der mit ihm verbundene Anspruch auf menschliche Gleichheit, grundlegende Rechte und politische Partizipation in einem kolonialen und patriarchalen Kontext. Der Begriff des Menschen erscheint dabei als eine politisch wirkmächtige Kategorie, über die der Zugang zur Gleichheit verhandelt wird. Gleichzeitig legen diskursive Bedingungen fest, wer auf welche Weise als Mensch erscheinen und anerkannt werden kann. Judith Butler schreibt dazu: »When we ask, what are the conditions of intelligibility by which the human emerges, by which the human is recognized, by which some subject becomes the

201 | Foucault 1992, 15.

202 | Foucault 1978, 51.

203 | Schade und Wenk 2011, 9.

204 | Schaffer 2008, 81.

subject of human love, we are asking about conditions of intelligibility composed of norms, of practices, that have become presuppositional, without which we cannot think the human at all.«²⁰⁵ Bestimmte menschliche Körper, Lebensweisen und soziale Organisationsformen werden im bestehenden diskursiven Regime ›intelligibel‹ gemacht: Sie werden individuierten Wesen zugeschrieben, die über Handlungsfähigkeit und eine kohärente Identität verfügen. Andere Menschen kommen gar nicht oder nur als Kollektivsubjekte, als passive, vormoderne, ›primitive‹, halbmenschliche oder entwicklungsbedürftige Wesen in den Blick.

Dabei zeigt sich eine Macht der Darstellung, die ›vermenschlichend‹ oder ›entmenschlichend‹ sein kann. Beides aber hängt unauflöslich zusammen: »[T]o be called unreal, and to have that call, as it were, institutionalized as a form of differential treatment, is to become the other against which the human is made. It is the inhuman, the beyond the human, the less than human, the border that secures the human in its ostensible reality.«²⁰⁶ Was als menschlich erscheint, gründet in der Logik des *Othering* auf der Abgrenzung und Verwerfung des Unmenschlichen. Dies hat zur Folge, dass Ausschlüsse nicht einfach durch eine Politik der Inklusion aufgehoben werden können. Vielmehr muss das gesamte System der Repräsentation durchquert und sowohl das eigene wie das Andere infrage gestellt werden, um alternative Vorstellungen des Humanen (zumindest ansatzweise) denkbar zu machen. Eine wegweisende Analyse des Schweizer Alltagsrassismus, die aufzeigt, wie die Grenze zwischen Menschlichem und Unmenschlichem hergestellt wird und welche ›epistemische Gewalt‹²⁰⁷ damit einhergeht, stammt aus der Feder von James Baldwin.

SCHWEIZER ALLTAGSRASSISMUS UND KOLONIALE UNSCHULD

Baldwin hat sich in den frühen 1950er Jahren mehrmals und für längere Zeit im Walliser Dorf Leukerbad aufgehalten, wo die Familie seines Freundes und Geliebten Lucien Happersberger ein Haus besaß. Seine Erlebnisse vor Ort schrieb er im Essay *Stranger in a Village* nieder, eine

205 | Butler 2004, 57.

206 | Butler 2004, 217f.

207 | Spivak 1985, 130.

profunde Reflexion auf die unterschiedlichen Ausformungen des Rassismus in Nordamerika und Europa. Baldwin bezeichnet die Ortschaft in den Schweizer Alpen als »white wilderness«²⁰⁸. In dieser weißen Wildnis, so Baldwin, arbeiten Männer und Frauen den ganzen Tag; sie tragen Wäsche, Holz, Eimer voller Milch und Wasser. Gleich zu Beginn eröffnet Baldwin somit eine paradoxe Szenerie: Er begibt sich an einen Ort, den er als Wildnis erfährt und an dem die Menschen ein Leben führen, das in vielfacher Hinsicht vormodern anmutet. Die weiße Wildnis spielt auf die verschneite Berglandschaft an – »ice and snow as far as the eye can reach«, sie spiegelt aber auch die Sicht des städtischen und gebildeten Protagonisten auf das harte Leben der Bevölkerung im Bergdorf wider, eine Sicht, die nicht zuletzt vom mythischen Bild der Schweizer Alpen geprägt ist.²⁰⁹ Zugleich wird der Protagonist durch die Dominanz eines weißen Selbstverständnisses kontinuierlich damit konfrontiert, als Schwarzer Mensch das Außen der Zivilisation zu repräsentieren.²¹⁰ Denn obwohl alle im Dorf wissen, dass er ein US-amerikanischer Schriftsteller ist, behaupten sie unbeirrt: »Black men come from Africa«²¹¹ und setzen Afrika mit der Wildnis gleich.

Ein beachtlicher Teil von Baldwins Essay beschreibt die Reaktionen der Menschen in Leukerbad auf seine Anwesenheit im Dorf und die Effekte, die diese zeitigen. Seinen eigenen Zustand beschreibt er dabei erst einmal als Schock, der zu einer emotionalen Erstarrung führte: »It must be admitted that in the beginning I was far too shocked to have any real reaction.«²¹² Die Konfrontation mit den spezifischen Formen des *Othering*, die er in der Schweiz erfährt und die sich von dem ihm bekannten Rassismus in den USA unterscheiden, macht ihn handlungsunfähig. Baldwin schreibt: »If I sat in the sun for more than five minutes some daring creature was certain to come along and gingerly put his fingers on my hair, as though he was afraid of an electric shock, or put his hand on my hand, astonished that the color did not rub off.«²¹³ Diese Passage dokumentiert eine Grunderfahrung des Alltagsrassismus. Drei Aspekte

208 | Baldwin 1963, 160.

209 | Siehe dazu Purtschert und Fischer-Tiné 2015b, 3ff.

210 | Baldwin 1963, 160.

211 | Baldwin 1963, 161.

212 | Baldwin 1963, 161.

213 | Baldwin 1963, 162.

sollen an dieser Stelle hervorgehoben werden: der Zugriff auf Schwarze Körper, die Macht der weißen Norm und die Inszenierung kolonialer Differenz als Spektakel. Alle drei Aspekte finden sich in der kleinen Szene wieder, die Baldwin beschreibt, und alle drei erfassen fundamentale Erfahrungen des Fremd-gemacht-Werdens, denen Schwarze Menschen in der Schweiz bis heute ausgesetzt sind.²¹⁴ So beschreibt Baldwin, dass er sich nicht im öffentlichen Raum bewegen kann, ohne angefasst zu werden. Es scheint ein allgemeines Recht darauf zu geben, seinen Körper zu berühren, seine Haut zu betasten und zu reiben, das Haar zwischen die Finger zu nehmen. Dabei wird eine Grenze überschritten, die gegenüber weißen Menschen in der Regel respektiert wird – wenn auch an dieser Stelle zu fragen wäre, wie sich die rassistische Grenzüberschreitung, die Baldwin beschreibt, zu Übergriffen auf die Körper von Frauen oder Kindern verhält und wie die doppelt betroffenen Körper von Schwarzen Frauen und Kindern in diesem intersektionalen Machtfeld positioniert werden müssten. ›Rasse‹, so schreibt Saidiya Hartman, erstellt ein hierarchisches System menschlichen Lebens, mithilfe dessen entschieden wird, welche Körper in Waren transformiert werden können und welche nicht.²¹⁵ Diese Kommodifizierung Schwarzer Körper, die dem transatlantischen Sklavenhandel zugrunde lag, schlägt sich im Vorrecht von weißen Menschen nieder, Schwarze Menschen wie Objekte behandeln zu können – ein rassistisches Vorrecht, das auch die Interaktionen in einem Schweizer Bergdorf bestimmt.

Baldwin wird durch die Art und Weise, in der er berührt und sein Aussehen kommentiert wird, am Rand des Menschlichen situiert. Die Fremdheit des Schwarzen Besuchers wird ständig neu hergestellt, indem er betrachtet, angesprochen und betastet wird. Körperliche Merkmale, die different erscheinen, werden mit Attributen in Verbindung gebracht, die an Nichtmenschliches oder an eine ›falsche Menschlichkeit‹ erinnern: Man befürchtet, von seinem Haar könnten elektrische Schläge ausgehen, als wäre er ein Cyborg an der Schnittstelle von Mensch und Maschine. Und man versucht, seine dunkle Hautfarbe abzuwischen, als ob sich darunter eine andere, hellere, ›echtere‹ Haut befinden würde, als ob Schwarzsein eine trügerische Version des Menschlichen ist, unter der die ›richtige‹ zum Vorschein kommen muss. Der Versuch, den Schwar-

214 | Vgl. Pinto 2013, 181.

215 | Hartman 2007, 6.

zen Besucher an der Grenze des Menschlichen anzusiedeln, richtet sich nicht nur auf sein Äußereres: »[T]here was certainly no element of intentional unkindness, there was yet no suggestion that I was human: I was simply a living wonder.«²¹⁶ Der Schwarze Protagonist wird als lebendiges Kuriosum behandelt, das an unterschiedlichsten Grenzen des Menschlichen angesiedelt ist: an der Grenze zum Übermenschlichen, Teuflischen, Tierischen und Kriminellen – denn Baldwin wird auch bezichtigt, Holz gestohlen zu haben.²¹⁷

Auffallend ist, wie Weißsein als Norm in diesem Schweizer Dorf in den 1950er Jahren reproduziert wird: Jede dieser Gesten und Äußerungen bestätigt, dass das Menschliche an Attribute gebunden ist, die der Protagonist nicht aufweist: an anderes Haar, an eine andere Haut, an einen anderen Körper. »Rassendifferenz« wird derart nicht nur hergestellt, sondern auch als Spektakel inszeniert. Der Aufenthalt des Schwarzen Schriftstellers wird von den Bewohner*innen des Dorfes zu einer öffentlichen Vorführung erklärt, in der Differenzen ständig neu aufgerufen und in Szene gesetzt werden. Dieses ritualisierte Spektakel hat zur Folge, dass sich der Fremde immer als Fremder fühlt – »I remain as much a stranger today as I was the first day I arrived.«²¹⁸ Seine Fremdheit macht sich an einer Differenz fest, die er zu verkörpern gezwungen ist, indem er »schwarz gemacht«²¹⁹ wird. Wann auch immer er sich im Freien aufhält, wird er zum Mittelpunkt eines unfreiwilligen Schauspiels: »[A] wind passed with me – of astonishment, curiosity, amusement, and outrage.«²²⁰ Was die Dorfbewohner*innen – die »natives«²²¹, wie Baldwin sie in seiner Umkehroptik bezeichnet – als Spektakel der Differenz erleben, fühlt sich aufseiten des Schwarzen Besuchers gänzlich anders an. Er erfährt seine Fremdheit als unüberwindlich, die Dorfkultur als kontrollierend und seine eigene Situation als zutiefst einsam.²²²

Zur Macht der Dorfbewohner gehört, dass sie sich als Zugehörige des Westens verstehen, während der Schwarze Protagonist als Repräsentant

216 | Baldwin 1963, 162.

217 | Baldwin 1963, 168.

218 | Baldwin 1963, 161.

219 | Vgl. Pinto 2013, 145.

220 | Baldwin 1963, 161.

221 | Baldwin 1963, 161.

222 | Vgl. Baldwin 1963, 164.

eines vormodernen Afrikas betrachtet wird: »For this village, even were it incomparably more remote and incredibly more primitive, is the West [...]. These people cannot be, from the point of view of power, strangers anywhere in the world; they have made the modern world, in effect, even if they do not know it. The most illiterate among them is related, in a way that I am not, to Dante, Shakespeare, Michelangelo, Aeschylus, Da Vinci, Rembrandt, and Racine; the cathedral at Chartres says something to them which it cannot say to me, as indeed would New York's Empire State Building, should anyone here ever see it.«²²³ Obwohl James Baldwin aus New York, einer der wichtigsten westlichen Metropolen, stammt und zurzeit in Paris lebt, obwohl er gerade seinen ersten Roman fertigstellt, der ihn zu einem der bedeutendsten Autoren seiner Generation machen wird, bleibt ihm die Identifikation mit einer weißen westlichen Kultur versagt, welche die Bewohner*innen Leukerbads selbstverständlich für sich reklamieren können.²²⁴

Weisse Superiorität als grundlegende Norm hat der nordamerikanische mit dem europäischen Rassismus gemeinsam. Anders ist aber, so Baldwin, dass diese Norm in Europa mit einer Kultur der ›Unschuld‹ verbunden wird. Diese geht von der Annahme aus, dass die Existenz Schwarzer Menschen für Europa nicht von Bedeutung sei: »in effect, the black man, *as a man*, did not exist for Europe«.²²⁵ In den USA hingegen, so Baldwin, sind weiße Menschen gezwungen, sich mit der Tatsache auszuseinanderzusetzen, dass sie mit Schwarzen Menschen zusammenleben. Diesen relevanten Unterschied macht Baldwin an den historischen Gegebenheiten fest: Weil in der US-amerikanischen Post-Sklavenhaltergesellschaft weiße und Schwarze Menschen eine (wenn auch enorm gewaltvolle) gemeinsame Geschichte in einem (wenn auch immens segregierten)

223 | Baldwin 1963, 165.

224 | Inwiefern das auch für die Dorfbewohner*innen der Fall ist, müsste aus einer feministischen Perspektive ergründet werden. So weist Simone de Beauvoir darauf hin, dass ein bekannter zeitgenössischer Autor seine abwertenden Bemerkungen gegenüber Frauen dadurch autorisierte, dass er sich in eine Reihe mit den großen Denkern der abendländischen Geschichte stellte: »Bemerkenswert ist, dass er sich durch das zweideutige Wir mit Paulus, Hegel, Lenin und Nietzsche identifiziert und, von deren Größe erhöht, verächtlich auf die Herde Frauen herabblickt, die es wagen, von gleich zu gleich mit ihm zu sprechen.« (Beauvoir 1994, 21)

225 | Baldwin 1963, 170 [Hervorhebung im Original].

gemeinsamen Raum teilen, kann die Präsenz Schwarzer Menschen nicht verleugnet werden. Baldwin verurteilt den Rassismus in Nordamerika aufs Schärfste, er betont aber auch, dass Schwarze Menschen in den USA von weißen Menschen in irgendeiner Form als Gegenüber anerkannt werden müssen.

In Europa hingegen, dessen Kolonialgeschichte in erheblichem Maße außerhalb des eigenen Territoriums stattfand, konnte man das Schwarze Gegenüber vergessen und jede erneute Begegnung mit ihm unter dem Signum von Unschuld und Naivität inszenieren. Im Unterschied zu den weißen Menschen in den USA, so schreibt Baldwin, besäßen die Bewohner*innen von Leukerbad »still [...] the luxury of looking on me as a stranger«²²⁶. Eine Schwarze Person, so Baldwin, ringt hingegen in jeder Begegnung mit weißen Europäer*innen darum, nicht als exotische Rarität betrachtet, sondern als Mensch anerkannt zu werden. Dieser Moment sei schwierig und belastend, »for there is a great deal of will power involved in the white man's naïveté«²²⁷. Das widersprüchliche Konzept einer Naivität, die im Gewand der Unschuld daherkommt und gleichzeitig Ausdruck von enormer Macht ist, verweist auf die privilegierte Position von weißen Europäer*innen: Sie können ihren rassistischen Umgang mit den Schwarzen Anderen in eine Terminologie des Staunens fassen und als vorurteilslose Faszination für das Fremde beschreiben. Der Schwarze Protagonist erkennt darin die Re-Inszenierung einer kolonialen Praxis, die den objektivierenden weißen Zugriff auf Schwarze Menschen perpetuiert.

Wie ein Echo auf Baldwins »European innocence«²²⁸ klingt die »White Innocence«²²⁹, die Gloria Wekker in Auseinandersetzung mit dem postkolonialen Selbstverständnis der Niederlande vor Kurzem in die Diskussion eingebracht hat. Sie bezeichnet damit die widersprüchliche Verfasstheit der postkolonialen holländischen Gesellschaft, die von rassistischen Diskursen und Praktiken durchsetzt ist, deren konstitutive Bedeutung aber negiert wird. »I am intrigued by the ways in which race pops up in unexpected places and moments [...] while the dominant discourse stubbornly maintains that the Netherlands is and always has been colour-blind and

226 | Baldwin 1963, 175.

227 | Baldwin 1963, 166.

228 | Baldwin 1963, 174.

229 | Wekker 2016.

anti-racist.«²³⁰ In einem solchen Zustand ‚grenzenloser Unschuld‘ könne sich die Gesellschaft wähnen, weil sie die eigene Kolonialgeschichte ausgebendet, das Selbstbild einer toleranten multikulturellen Gesellschaft in Szene gesetzt und die Schwarze Diaspora und ihre kritischen Wissensbestände marginalisiert habe. Wie Baldwin macht auch Wekker deutlich, dass die koloniale Unschuld auf der Verweigerung der Einsicht beruht, in globale Unrechtsverhältnisse verstrickt zu sein. Über ein halbes Jahrhundert nach Erscheinen von Baldwins Analyse zeigt sie damit, wie aktuell der Topos der Unschuld für eine Auseinandersetzung mit der postkolonialen Gegenwart in Europa noch immer ist.

Dass Baldwin die Wirkmacht des Alltagsrassismus am Beispiel seines Aufenthalts in einem Schweizer Bergdorf herausarbeitete, führt uns zurück zum Beginn dieser Einleitung. Wie Abdourahman Waberi eine helvetische Figur ins Zentrum seiner Kritik an der postkolonialen Weltordnung stellt, so macht auch Baldwin die Schweiz zum Ausgangspunkt für seine Reflexionen über koloniale Unschuld und die ungebrochene Macht der weißen Superiorität in Europa. Beide Analysen verorten die Schweiz in einem kolonialen Raum und bestätigen damit die Annahme, dass sich postkoloniale Forschung mit gutem Grund mit einem Land beschäftigt, das sich selbst als kolonialen Außenseiter versteht. Aus einer queer-feministischen Perspektive lässt sich an beide Texte die Frage richten, wie Geschlecht und Sexualität an der Herstellung einer solchen postkolonialen Kultur beteiligt sind. Und aus einer historischen Warte lässt sich fragen, welche Transformationen eine solche koloniale Matrix insbesondere während der Phase der Dekolonisation Mitte des 20. Jahrhunderts erfahren hat.

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zu der Debatte darüber, wie die Kolonialität moderner Macht mit kulturellen Repräsentationen in der Schweiz und von der Schweiz verwoben ist und wie die Schweiz dabei, in Anne Lavanchys Worten, als »a white homogeneous nation«²³¹ hervorgebracht wird.²³² Im Zentrum stehen zwei für das Schweizer Selbstverständnis des 20. Jahrhunderts zentrale Figuren: die Hausfrau und der

230 | Wekker 2014, 159f.

231 | Lavanchy 2015, 289. Vgl. dazu auch Cretton 2018.

232 | Meine Ausführungen in den nachfolgenden beiden Teilen stützen sich auf Forschungsergebnisse in Purtschert 2018; Lüthi, Falk und Purtschert 2016; Purtschert 2016; Purtschert, Falk und Lüthi 2015; Purtschert und Fischer-Tiné 2015b;

Bergsteiger. Beide repräsentieren idealisierte Geschlechtertypen und beide sind unauflöslich verflochten mit der Imagination des Nationalstaates im 20. Jahrhundert. Das Verhältnis dieser stilisierten Figuren zur Nation ist allerdings grundlegend asymmetrisch: Während der Bergführer seit 1900 den idealen Schweizer Staatsbürger symbolisiert, steht die Hausfrau in einem indirekten Verhältnis zum Staat. Sie sorgt für die körperlichen und emotionalen Existenzbedingungen des männlichen Schweizers und gewährleistet als Hausfrau und Mutter die Reproduktion der weißen Nation.

Die Funktion der beiden Figuren ist entsprechend unterschiedlich: Der Alpinist verkörpert die intrinsische Verbindung von Nation und Territorium und stellt ein Identifikationsangebot dar, das sich an männliche Bürger unterschiedlicher Klassen, Konfessionen und Regionen richtet. Insbesondere während der *>Geistigen Landesverteidigung<* kommt dieser Figur eine integrative und vereinheitlichende Rolle zu. Die Hausfrau hingegen wirkt als normatives Modell für diejenigen Frauen, die seit den 1930er Jahren zunehmend aus der Erwerbsarbeit und der Öffentlichkeit ausgeschlossen und in die häusliche Sphäre zurückgedrängt wurden. Repressive Geschlechtervorstellungen verzahnten sich in dieser Figur mit der Begehrungslogik des Massenkonsums, der den Frauen neue, kapitalistisch kodierte Räume und Sinnhorizonte eröffnen soll.

Meine Arbeit untersucht die koloniale Matrix, die bei der Herstellung dieser beiden für die Schweizer Geschichte zentralen Figuren am Werk ist. Die Studie stellt dabei zwei unterschiedliche Zeitschnitte in den Fokus: zum einen die 1930er Jahre, als die koloniale Weltsicht in den gängigen Darstellungen noch weitgehend verteidigt wurde, und zum anderen die 1950er Jahre, als im Zuge der weltweiten Dekolonisation und im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg neue Standards des globalen Zusammenlebens entwickelt werden mussten.

Die Schweizer Hausfrau, so lässt sich zeigen, gewann in den 1930er Jahren ihre Konturen als zivilisierte, moderne und fortschrittliche Figur, indem sie gegen verschiedene Bilder rassifizierter Anderer abgesetzt wurde. Zentral für diese Darstellungen war die Entwicklung eines Warenrassismus im späten 19. Jahrhundert, der die Verbreitung kolonialer Bilder mit der Werbung von Konsumartikeln verschaltete. Mit der zunehmen-

Purtschert 2015a und 2015b; Purtschert 2014; Purtschert 2013; Purtschert und Krüger 2012; Purtschert 2012 sowie Purtschert, Lüthi und Falk 2012b.

den Etablierung des Massenkonsums im frühen 20. Jahrhundert waren breitere soziale Schichten aufgefordert, sich vermehrt über eine zivilisierende bürgerliche Lebensweise zu definieren und Zugang zu ihr zu suchen. Das damit verbundene Versprechen, an einer begehrenswerten weißen Zivilisation teilnehmen zu können, richtete sich in besonderer Weise an Frauen: Denn mit der Reduktion weiblicher Tätigkeiten auf das Private, die in dieser Zeit eingefordert und in vielen Bereichen auch durchgesetzt wurde, ging nicht nur eine faktische Einschränkung des Handlungsspielraumes von Frauen einher, sondern auch das Angebot der affektiven Teilhabe an einer weißen Kultur, die sich gerade im Häuslichen manifestierte. Die weibliche Partizipation an einem imaginären Kolonialismus war deshalb unlösbar mit der Entwicklung und Durchsetzung eines Ideals der weißen Hausfrau verknüpft.

Die Identifikation mit Schweizer Bergsteigern, die in den 1950er Jahren im Himalaya unterwegs waren, ermöglichte es hingegen, althergebrachte koloniale Bilder weißer Männlichkeit zu bedienen, die mit Eroberung, Abenteuer, Mut, Führungs- und Besitzanspruch verbunden waren. Dabei wurden Vorstellungen eines kolonial kodierten ›Berg-Othering‹ aufgegriffen, die Mitte des 19. Jahrhunderts aufkamen. Sie dienten der Herstellung einer gemeinsamen nationalen Identität, die die Binnendifferenzen zwischen der städtischen Elite und der ländlichen Bevölkerung überbrücken sollte. Die postulierte Ähnlichkeit zwischen Sherpas und Schweizern, welche die populäre Berichterstattung über das Himalaya-Bergsteigen Mitte des 20. Jahrhunderts kennzeichnete, griff auf solche Differenzmomente zurück. Das koloniale Imaginäre wurde dabei an globale Transformationen angepasst, ohne dass die weiße Vormacht der Schweizer preisgegeben wurde. Die Beziehungen zwischen europäischen und nicht-europäischen Männern, wie sie in der Berichterstattung über die Bergsteiger am Himalaya gezeigt werden, bedienen ein neues Register von Partnerschaft und Freundschaft, während sie gleichzeitig die koloniale Asymmetrie aufrechterhalten und in ein neues, neokoloniales Register überführen. Sie erweisen sich als wegbereitend für die Stellung, die Schweizer Akteure in der dekolonialen Epoche bis in die Gegenwart einzunehmen suchten: die Rolle der neutralen Vermittler, die behaupten, sich frei von jeglichen kolonialen Verstrickungen in eine globalisierende Welt einzubringen, während sie dabei auf selbstverständliche Weise ihre weißen Vorrechte reklamieren.