

RE-ENACTING OFFENCES

Eine 3-Kanal-Videoinstallation präsentiert zahlreiche Videofragmente. Zu hören sind in den Videofragmenten Erzählungen über Erfahrungen mit Diskriminierung. Nacheinander erzählen Darsteller*innen Anekdoten und Erfahrungen, in denen sie entweder jemanden diskriminiert haben oder von jemandem diskriminiert wurden. Aber vor allem erzählen sie auch von den Gefühlen, die sie bei diesen Erfahrungen spürten. Einige berichten von einer Liebe, die im Gegensatz zur romantischen Liebe doch Hautfarbe und soziale Schichten kennt. Andere schildern Beleidigungen und Diskriminierungsfälle innerhalb der Familie, in denen beispielsweise die eigene Schwarze Mutter vom *weißen* Kind als hässlich angesehen wird. Wieder andere berichten von Fällen im öffentlichen Raum, in denen sie aufgrund ihrer Hautfarbe oder ihrer sexuellen Orientierung beleidigt wurden. Aber auch die eigenen Vorurteile und Diskriminierungen, die von ihnen selbst ausgehen, spielen eine Rolle. Einige Darsteller*innen schämen sich im Nachhinein, jemanden aufgrund des Aussehens diskriminiert zu haben. Weitere berichten über Beleidigungen von Menschen, die es gewöhnt sind, Privilegien zu genießen, weil sie *weiß* sind bzw. in einem bürgerlichen Milieu aufgewachsen konnten.

Die Erzählungen transportieren die Betrachter*innen in einen anderen Raum, in den Raum der Erzählungen oder noch besser, in einen in diesem Raum sich befindenden, überlagerten anderen Raum, der zugleich fort und dort ist. Die durch die Videoinstallation erzeugte Translokation in einen anderen Raum bzw. in andere Räume funktioniert sowohl für Betrachter*innen als auch für Darsteller*innen. Letztere befinden sich in unterschiedlichen, meist öffentlichen Räumen einer oft – wie die Landschaft es vermuten lässt – tropischen Stadt. Die Aufnahmen fanden zum großen Teil in Recife statt, der Hauptstadt des Bundeslandes Pernambuco im Nordosten Brasiliens. Nicht zufällig gerade im Nordosten Brasiliens, dem Ort, an dem im 16. Jahrhundert erstmals versklavte Menschen aus Afrika auf den Zuckerrohrplantagen eingesetzt wurden (Spliesgart 2006, 335). Und nicht zufällig gerade in Brasilien, dem Land, in das die Portugiesen mit Abstand die meisten versklavten Menschen aus Afrika transportierten. Nach der Studie des multidisziplinären und internationalen Teams von ‚Voyages. The Trans-Atlantic Slave Trade Database‘, das minutiös alle Daten zu rekonstruieren versucht, wurden von den Portugiesen mehr als 5,8 Millionen Afrikaner*innen nach Brasilien transportiert. Mit deutlichem Ab-

stand folgte der transatlantische Handel versklavter Menschen durch Franzosen und Spanier, die jeweils 1,3 Millionen bzw. eine Million Menschen versklavten (SlaveVoyages.org). Die Relevanz des Ortes, an dem die meisten Aufnahmen erfolgten, steht in direkter Verbindung zu dem Thema, mit dem die Videoinstallation sich beschäftigt. Betrachter*innen werden über den genauen Ort der Aufnahmen nicht informiert. Allein Sprache und Hintergrund ermöglichen eine Vermutung. Durch die Erzählungen und Bilder der Videofragmente werden sie in entfernte und evtl. auch in eigene imaginäre Räume transportiert.

Es handelt sich um die Videoarbeit RE-ENACTING OFENCES, die sich mit dem Thema Diskriminierung auseinandersetzt. Die Arbeit basiert auf einer thematischen Übung der Methodenbox *Demokratie-Lernen und Anti-Bias-Arbeit* von der Anti-Bias-Werkstatt, die sich als Arbeitsgemeinschaft im Jahr 2002 bildete, um eine Auseinandersetzung mit dem Anti-Bias-Ansatz als einem offenen Konzept sowohl in der Theorie als auch in der Praxis zu führen¹ (Anti-Bias-Werkstatt.de und Schmidt 2009, 51).

1. Der Anti-Bias-Ansatz

Der Anti-Bias-Ansatz strebt keine *vorurteilsfreie* Gesellschaft an. Er geht davon aus, dass die Vorstellung einer vorurteilsfreien Gesellschaft eine Utopie darstellt. Vielmehr zielt er darauf ab, eine *vorurteilsbewusste* Gesellschaft zu fördern, in der Gesellschaftsmitglieder für ihre eigenen Vorurteile und für das Thema Diskriminierung sensibilisiert sind (Schmidt 2009, 69). Das Bewusstsein berücksichtigt die Tatsache, dass Vorurteile eine bestimmte Funktion als Mechanismen erfüllen, die Menschen bei Wissenslücken im alltäglichen Handeln als Hilfe oder sogar Schutz dienen. Das englische Wort ‚bias‘ bedeutet Voreingenommenheit, Neigung, Parteilichkeit. In der Anti-Bias-Arbeit werden nicht nur individuelle Vorurteile und Haltungen einzelner Menschen thematisiert, sondern sie werden auch in ihrem Zusammenhang mit gesellschaftlichen ‚Neigungen‘ oder ‚Schieflagen‘ von Über- und Unterlegenheit, Macht- und Herrschaftsverhältnisse betrachtet (Schmidt 2009, 64–65, 102–103).

Der Anti-Bias-Approach lässt sich übersetzen als ‚Ansatz vorurteilsbewusster Erziehung‘² und soll dabei helfen, genau hinzuschauen, wo ‚Bias‘, d.h. Voreingenommenheit oder Vorurteile im alltäglichen Handeln, beteiligt ist. Das Bewusstsein dafür soll geschärft werden, damit auf Verletzungen und Diskrimi-

¹ Vgl. Fußnote 8, 1. Kapitel., S. 40.

² Anfangs wurde in Deutschland Anti-Bias-Approach als „Ansatz vorurteilsfreier Arbeit“ übersetzt, doch bald erkannte man, dass Vorurteilsfreiheit eine Illusion [eine Utopie!] ist (Schmidt 2009, 24).

nierungen, die daraus folgen können, geachtet wird, insbesondere dort, wo Macht und Machtausübung im Spiel sind. Dieses Bewusstsein ist dem Anti-Bias-Ansatz nach nicht nur bei den Verletzten oder Ausgegrenzten wichtig, sondern ebenso bei denjenigen, die Macht ausüben und gleichermaßen Schaden daran nehmen (Schmidt 2009, 65).

In der Anti-Bias-Arbeit ist dieses Thema ein umfassender Untersuchungsgegenstand in allen Lebensbereichen – in der Familie, im Beruf, in der Politik sowie in der Wissenschaft, und sollte als lebenslanger Prozess verstanden werden. Die Arbeit konzentriert sich auf das Sensibilisieren in Bezug auf Vorurteile und Voreingenommenheit, die zu Diskriminierung führen, sei es auf einer individuellen Ebene oder in der Struktur von Einrichtungen und gesellschaftlichen Gruppierungen (Schmidt 2009, 67). In der Anleitung der thematischen Übung der Methodenbox der Anti-Bias-Werkstatt, die als Ausgangspunkt für das Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES diente, wird explizit empfohlen, auf eine Definition von Diskriminierung im Vorfeld der Übung zu verzichten. Begründet wird die Empfehlung dadurch, dass ein kognitiv-rationaler Einordnungsversuch die eher emotionale Selbstreflexion stören könne (Anti-Bias-Werkstatt 2007, Diskriminierungserfahrungen, 4). Allerdings ist nicht alles Diskriminierung, was für Diskriminierung gehalten wird, denn – wie wir in einigen Szenen der Videoarbeit sehen – auch alltägliche Beleidigungen und Ausgrenzungen werden in der Wahrnehmung häufig als Diskriminierung eingestuft. Diskriminierung erfolgt überwiegend in Machtspielen, in denen z.B. eine Mehrheit einer Minderheit gegenübersteht. Sie wird von denjenigen, die diskriminieren, oft als harmlos angesehen oder sogar als etwas eingeschätzt, was fortgesetzt werden kann. Es ist notwendig, so der Ansatz, einerseits Diskriminierungen als solche zu erkennen und dafür zu sensibilisieren, andererseits Diskriminierte zu unterstützen, denn Diskriminierungen bilden ein System, das schwer zu durchbrechen ist, weil es sowohl von Diskriminierenden als auch von Diskriminierten verinnerlicht und in einem Zusammenspiel von beiden Seiten fortgesetzt werden kann (Ansari 2003, 10).

Ziel der Anti-Bias-Arbeit ist es deswegen, für Diskriminierung zu sensibilisieren, sie mit ihren Mechanismen auf individueller und gesellschaftlicher Ebene zu verstehen und die eigenen Meinungen, Haltungen und Handlungen in ihrem Zusammenspiel mit den Meinungen, Haltungen und Handlungen, die gegenwärtig in der Gesellschaft für selbstverständlich gehalten werden, kritisch zu reflektieren (Schmidt 2009, 77–80).

2. Thematische Übung

Als eine Methode für Sensibilisierungsarbeit hat die Anti-Bias-Werkstatt u.a. die folgende Übung entwickelt:

In einer ersten Phase werden die Teilnehmer*innen in kleine Gruppen zusammengesetzt und darum gebeten, über eigene Erfahrungen mit Diskriminierung zu reflektieren. Ein Arbeitsblatt zur Auseinandersetzung mit den eigenen Diskriminierungserfahrungen „Ich wurde diskriminiert“ wird verteilt. Jede Person soll sich zunächst an eine Situation erinnern, in der sie diskriminiert wurde und für sich allein Notizen oder Zeichnungen machen. Das Arbeitsblatt dient als Erinnerungs- und Formulierungshilfe. Wenn alle Teilnehmer*innen fertig sind, wird ein zweites Arbeitsblatt „Ich habe diskriminiert“ verteilt. Dort werden sie aufgefordert, Notizen zu der Erinnerung an eine Situation aufzuschreiben, in der sie diskriminiert haben. Wenn alle Teilnehmenden fertig sind, kommen sie zusammen und erzählen sich gegenseitig ihre Situationen.

Anschließend findet ein Plenum statt, in dem sie darüber berichten, wie sie die Auseinandersetzung erlebt haben, wie es war, sich zu erinnern und ob sie Situationen gefunden haben, in denen sie diskriminiert wurden oder diskriminiert haben. Auch können sie sich darüber austauschen, an welche Situationen sie sich leichter erinnern konnten, solche, in denen sie diskriminiert wurden oder solche, in denen sie diskriminiert haben. Außerdem kann es darum gehen, wie der Verlauf des Austauschs in der Kleingruppe erlebt wurde, wie es sich angefühlt hat, den anderen zuzuhören bzw. wie es war, die eigenen Situationen zu erzählen.

In einer zweiten Phase werden die Teilnehmenden darum gebeten, sich an die Gefühle zu erinnern, die sie in den Situationen hatten, als sie diskriminiert haben bzw. als sie diskriminiert wurden und sich darüber in den kleinen Gruppen auszutauschen. Die Gefühle werden auf zwei unterschiedliche Plakate notiert: auf dem einen Plakat stehen die Gefühle, die sie als Diskriminierte und auf dem anderen Plakat die Gefühle, die sie als Diskriminierende empfunden haben.

Ziele dieser Übung zur Sensibilisierung sind einerseits, die eigenen Diskriminierungserfahrungen und die damit verbundenen Gefühle zu reflektieren, andererseits Bewusstsein dafür zu schaffen, dass wir alle diskriminiert haben oder diskriminieren und auch diskriminiert wurden oder diskriminiert werden, was keine Anschuldigung im Sinne eines stigmatisierenden Fingerzeigs bezweckt, sondern das Verständnis von Über- und Unterlegensmechanismen anstrebt. Zugleich trägt das Hören von Diskriminierungserfahrungen von Anderen dazu bei, deren Intensität, Wirkungsweise und Tragweite sowohl emotional als auch rational zu begreifen. Außerdem werden Umgangsweisen mit Diskriminierungserfahrungen wie Verschiebungs- und Verdrängungsmechanismen oder Bewältigungs- und Rechtfertigungsversuche thematisiert (Anti-Bias-Werkstatt 2007, Diskriminierungserfahrungen, 4).

3. Eine heterotopische Untersuchung

3.1 Der heterotopische Raum

Durch den Anblick und die Versenkung in die Erzählungen der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES werden Betrachter*innen zu anderen vielfältigen Räumen transportiert. Michel Foucault spricht von Heterotopen, die im Gegensatz zu Utopien tatsächlich existierende Orte bezeichnen.

Die Bezeichnung *Utopie* soll Räumen vorbehalten werden, so Foucault, die keinen tatsächlichen Ort haben, sogenannten irrealen Orten wie Städten, Kontinenten, Planeten und Universen, die im Kopf der Menschen entstanden sind und zwischen ihren Worten, Erzählungen, Träumen oder Herzen ihren Platz finden. Es gibt jedoch existierende Räume, die vollkommen anders als die Übrigen sind und einen ideellen Zustand in sich bergen. Foucault widerspricht der Vorstellung, Räume seien neutrale Behälter wie ein weißes Blatt Papier (Foucault 2013, 11). Wir leben, lieben und sterben nicht in neutralen Räumen, wie auf einem rechteckigen Blatt Papier, sondern in einer Vermischung von Relationen, die heterogene Orte definieren. Für ihn – sowie für Michel de Certeau (de Certeau 2006, 345) – entstehen Räume durch das Handeln der Menschen. Objekte haben keinen natürlichen, vorgegebenen, sondern einen strikt relationalen und durch die Relationen definierten Ort. In diesem Handeln bzw. in dieser Relationsvermengung entstehen auch reale Räume, die verwirklichte Utopien insofern darstellen, dass sie über die eigene Realität hinausgehen und zeitgleich alle anderen realen Orte einer Kultur repräsentieren, in Frage stellen und ins Gegenteil umwandeln. Diese Orte nennt Foucault Heterotopen. Sie beziehen sich – wie Utopien – auf ein besseres Anderes und stellen diesen ideellen Zustand dar, haben jedoch eine reale Existenz (Foucault 2006, 320–322).

3.2 Die Räume der Aufnahmen

Die thematische Übung der Anti-Bias-Werkstatt diente als Ausgangspunkt und Methode für die Entwicklung der Videoinstallation. In einer Vorbereitungsphase wurden freiwillige Teilnehmer*innen eingeladen, die Übung gemeinsam durchzuführen. Die Durchführung erfolgte als eine Variante des von der Anti-Bias-Werkstatt vorgegebenen Ablaufs insofern, dass sie in vier unterschiedliche Schritte aufgeteilt wurde: „So wird der Raum eröffnet, sich direkt über aufgekommene Gefühle und Situationen auszutauschen und diese nicht zu verdrängen bzw. zu vergessen.“ (Anti-Bias-Werkstatt 2007, 5) Zuerst wurden die Teilnehmenden darum gebeten, sich gegenseitig über ihre Erfahrungen als Diskriminierte zu erzählen. Dann schrieben sie auf einem Plakat die Gefühle auf, die sie dabei empfunden hatten. In einem dritten Moment erzählten sie sich gegenseitig Er-

fahrungen als Diskriminierende, um anschließend wieder auf ein Plakat die damit verbundenen Gefühle zu notieren, um später im Plenum die auf verschiedenen Plakaten festgehaltenen Gefühle aus den Erfahrungen als Diskriminierte und Diskriminierende zu besprechen. Als Vorbereitung für die Videoaufnahmen haben wir gemeinsam alle Erzählungen aufgelistet und Orte in der Stadt gesucht, in denen sie für die Kamera wiedergegeben werden könnten/sollten.

Die Kriterien für die Suche waren vielfältig. Einige Teilnehmende suchten Orte, die repräsentativ und exemplarisch für die Orte standen, in denen die erzählten Erfahrungen ursprünglich stattfanden. Andere dagegen suchten gezielt nach Orten, die einen Widerspruch zu der Erzählung oder Spannung in den Videodiskurs einbrachten.

Bevor ich einzelne Räume beschreibe, möchte ich eine Frage in den Raum stellen: Wenn wir davon ausgehen, dass jede Utopie, jede utopische Vorstellung einen gesellschaftskritischen Charakter aufweist, weil entweder die Möglichkeit einer besseren Gesellschaft erfasst wird oder bestehende Ansätze ‚zum Besseren‘ gedanklich weitergeführt werden, ist dann auch ein Umkehrschluss möglich? Das heißt, kann ein gesellschaftskritisches Statement gleichzeitig der Ausdruck einer utopischen Vorstellung sein, in der die denunzierten Umstände nicht (oder nicht mehr) vorhanden sind?

In einem Radiovortrag von 1966, der zuerst als Audio-CD veröffentlicht wurde, um anschließend auch als Teil eines Buches zu erscheinen, berichtet Michel Foucault davon, wie er von der Wissenschaft „Heterotopologie“ träumte, die sich der Studie der Heterotopien widmen sollte. 1967, ein Jahr später, korrigierte sich der Autor im Text *Von anderen Räumen* und wollte nicht mehr von einer Wissenschaft sprechen, denn der Begriff sei allzu abgenutzt, sondern von einer „systematischen Beschreibung“ der Heterotopien (Foucault 2013, 11).

Seine systematische Beschreibung besteht aus sechs Grundsätzen, wovon der erste lautet: Jede Gesellschaft, jede Kultur erzeugt Heterotopien.

Metrostationen, Haltestellen, öffentliche Verkehrsmittel

BRT Via Livre Station an der Av. Cruz Cabugá und Estação Central des Metrô [U-Bahn] in Recife

Wir stehen in der Videoinstallation vor der Erzählung einer Frau. Im Hintergrund eine Station öffentlicher Verkehrsmittel. Nicht unterirdisch. Aufgenommen wurde dieser Videoclip in der Avenida Cruz Cabugá [Cabugá Kreuz Allee] vor der Station des Bus Rapid Transit (BRT) Via Livre in Recife, Brasilien.

Eine Frau erzählt von einem Tag, an dem sie, um in die Universität zu fahren, einen Omnibus nahm. Nach dem Einstieg wollte die Frau den letzten freien Sitzplatz nehmen, doch darauf lag die Plastiktüte eines Mannes, der direkt daneben saß. Anstatt den Sitzplatz für sie freizumachen, fing der Mann an, sie mit Schimpfwörtern zu beleidigen. Sie wollte nur den Platz neben ihm nehmen,

doch er wollte es nicht zulassen, dass eine Schwarze Frau neben ihm sitzt, und hörte nicht auf, sie verbal anzugreifen. Die Dame erzählt, wie sie sich erniedrigt, empört und betrübt fühlte, insbesondere nachdem sie feststellen musste, dass niemand im Bus zu Hilfe kam oder irgendetwas sagte, um sie zu unterstützen, obwohl dieser voller Menschen war. Die Erfahrung hinterließ, der Erzählung der



*RE-ENACTING OFFENCES, Videostill
Aufnahme an der Avenida Cruz Cabugá in Recife, Brasilien*

jungen Frau nach zu urteilen, unauslöschliche Spuren in ihrem persönlichen Leben, sowohl auf psychischer als auch auf emotionaler Ebene. Sie fühlt sich nicht mehr sicher, denn sie fürchtet, als Schwarze Frau jederzeit solche Situationen von Rassismus in öffentlichen Verkehrsmitteln wieder zu erleben.

Sie hatte damals Gefühle von Hass, Rache und Empörung nicht nur gegenüber dem Mann, der sie beschimpfte, sondern auch gegenüber einem anonymen Menschenkollektiv, das ihr nicht zur Seite stehen konnte oder wollte, um die Situation als Rassismus direkt anzusprechen und sie zu unterstützen. Hass, Wut und Bosheit, aber auch ein großer Wunsch nach Gerechtigkeit quälen sie immer noch. Sie träumt von einer Bestrafung für denjenigen, der sie nur aufgrund ihres Aussehens, ihrer Hautfarbe, schlecht behandelte und sie durch seine Beschimpfungen beleidigte.

Was für eine Rolle spielt die Tatsache, dass dies in einem Bus geschah? Verkehrsmittel sind seit dem 19. Jahrhundert ein markantes Merkmal unserer Gesellschaft, da sie z.B. durch die Erfindung der Eisenbahn die Möglichkeit eröffnet haben, eine bestimmte Strecke in einer viel kürzeren Zeit zu bewältigen als zuvor. Dieser Veränderung der Geschwindigkeit folgte eine Veränderung unserer Wahrnehmung von Zeit und Raum. Raum ist keine objektive Angabe mehr, sondern eine dem Verkehrsmittel entsprechend untergeordnete, variable *Dauer* (Schivel-

busch 2007, 35–37). Mit einem Wort Ruskins³ spricht Wolfgang Schivelbusch von Menschen, die sich selbst als Pakete an einen Zielort schicken und so ankommen, wie sie ihren Abfahrtsort verlassen haben, nämlich ohne jegliche Berührung mit dem Raum zwischen Abfahrt und Ziel, den sie in einer neuen Geschwindigkeit überquert haben. Als Konsequenz lasse sich eine Heimatlosigkeit feststellen, die Walter Benjamins Verlust der Aura entspreche. Waren werden, beispielsweise, durch das Auseinanderdriften von Abfahrtsort und Ziel, d.h. von Produktionsort und Konsumptionsort, heimatlos (Schivelbusch 2007, 40–42). Landschaften und Räume zwischen A und B, zwischen Abfahrt und Ziel, werden ausgeschaltet und in diesem Ausschalten verliert das Paket selbst, der*die Reisende, seine lokale Identität. Doch diese Identität gewinnt wieder und umso mehr an Relevanz im inneren Raum des Verkehrsmittels, wie unsere Erzählerin berichtet.

Sind Reisende anonym?

Es ist zu vermuten, dass eine *weiße*, männliche Person schon immer anonym reisen konnte. Doch fällt man aus dem Bereich des ‚Erwarteten‘ heraus, wird man in dem nun intimen Innenraum des Verkehrsmittels zu einer auffälligen Person und ist im Rahmen dieser Intimität, dieser körperlichen Nähe, den (Vor-)Urteilen der anderen Mitreisenden ausgeliefert.

Verkehrsmittel sind ein gutes Beispiel dafür, dass jede Gesellschaft, jede Kultur Heterotopien erzeugt. Foucault nennt zwei Hauptgruppen von Heterotopien, die Schaffung und Verschwinden exemplarisch darstellen: die früheren Krisenheterotopien und die Abweichungsheterotopien, durch welche die ersten heutzutage ersetzt werden. Krisenheterotopien werden für Krisenzustände geschaffen. Ein Beispiel dafür wäre die Hochzeitsreise, denn es war nach Foucault bis Mitte des 20. Jahrhunderts Tradition, dass die Defloration der Frauen in einem, wie Foucault es nennt, „Nirgendwo“ (wie einem Hotel oder einem Zug) geschah. Der Zuordnung nach wird hier der Verlust der Jungfräulichkeit dem Charakter eines Krisenzustandes beigemessen. Foucault erwähnt nicht, dass diese Tradition in Europa verschwunden ist, in vielen Ländern der Welt jedoch noch Aktualität besitzt. Ihr Verschwinden hängt mit der sexuellen Revolution und der Laizisierung der Gesellschaft zusammen, mit denen die Gleichsetzung von Hochzeitsnacht und Verlust der Jungfräulichkeit zwar sukzessive zurückgeht, jedoch noch nicht überall auf der Welt bereits erfolgt ist.

Krisenheterotopien werden heute durch Abweichungsheterotopien ersetzt, d.h. durch Orte wie Sanatorien, psychiatrische Anstalten oder Gefängnisse, in die Menschen gebracht werden, die von der Norm abweichen. Altersheime ver-

³ Gemeint ist der britische Schriftsteller, Maler, Kunsthistoriker und Sozialphilosoph John Ruskin (1819–1900). Von ihm stammt die Aussage: „Eine Fahrt mit der Eisenbahn kann ich beim besten Willen nicht als Reise bezeichnen. Man wird ja lediglich von einem Ort zum anderen befördert und unterscheidet sich damit nur sehr wenig von einem Paket.“

steht Foucault sowohl als Krisenheterotopien als auch als Abweichungsheteroropien, denn das Alter stellt in unserer heutigen Gesellschaft gewiss eine Krise dar, die mit dem Alter häufig verbundene Untätigkeit aber auch eine Abweichung von der Norm (Foucault 2006, 321–322). Verkehrsmittel stehen weder für Krisen- noch für Abweichungsheterotopien. Doch sie haben insbesondere nach Erfindung der



*RE-ENACTING OFFENCES, Videostill
Aufnahme vor der U-Bahn-Station „Estação Central“ in Recife, Brasilien*

Eisenbahn im 19. Jahrhundert eine neue Bedeutung und Reichweite bekommen und sind gerade seit ihrer Nutzung als öffentliche Dienstleistungsgüter eine neue Heterotopie unserer Gesellschaft. Die Darstellerin, die von ihrer Diskriminierungserfahrung im Omnibus erzählen wollte, wählte interesseranterweise nicht den Innenraum eines Omnibusses, um diese wiederzugeben. Die Station steht im Hintergrund und dient als Referenz. Sie erzählt die Geschichte jedoch im freien Raum, auf der Straße und mit einem sichtbaren (sicherer?) Abstand.

Diskriminierungserfahrungen in Verbindung mit öffentlichen Verkehrsmitteln kommen in der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES wiederholt und aus unterschiedlichen Perspektiven vor. In einer weiteren Erzählung wird man wieder zu einer Station öffentlicher Verkehrsmittel transportiert.

Eine weitere Frau spricht vor der Kamera. Ebenfalls im Freien, aber auch mit einer Station im Hintergrund. In diesem Fall die U-Bahn-Station „Estação Central“ [Zentralhaltestelle]. Sie erzählt, dass sie aus Brasilien kommt, Künstlerin ist und letztes Jahr ein Reisestipendium nach Deutschland hatte. Es war ihre erste Reise nach Europa und sie war bereits vor der Abreise nervös. Sie fürchtete, aufgrund ihrer Hautfarbe Vorurteilen ausgeliefert zu sein und pflegte ihre eigenen Vorurteile gegenüber einer unbekannten europäischen Gesellschaft, insbesondere gegenüber einem vermeintlich nationalsozialistischen Deutschland. Sie reiste zusammen mit sieben weiteren Künstler*innen, die anders als sie alle weiß

waren, und erfuhr beispielsweise, wie nach der Ankunft in Frankfurt alle ihre Mitreisenden problemlos durch die Kontrollstellen am Flughafen gehen konnten, während sie jedoch angehalten wurde. Sie musste nicht nur ihre Personalpapiere vorweisen, sondern auch über die Hintergründe ihrer Reise berichten – Ziel, Grund, Finanzierung –, so dass sie persönlich schon die Ankunft in Deutschland als beleidigend wahrnahm. In Berlin angekommen und nach einiger Eingewöhnungszeit ging sie eines Tages mit den Kolleg*innen abends aus. Am Ende dachte sie den Weg zu kennen und allein nach Hause fahren zu können. Es war zwei oder drei Uhr morgens und sie hatte sich verlaufen. Die Straßen waren leer und dunkel. Plötzlich sah sie drei Männer, die sich ihr näherten. Es handelte sich – ihrer Wahrnehmung nach – um deutsche Männer, so dass ihre Angst immer stärker wurde. Sie hatte Angst, vor drei Nazis zu stehen und allein in der Nacht attackiert zu werden. Sie muss bei der Erzählung lachen. Die Männer bemerkten, dass sie in Panik geriet und fragten, ob sie Hilfe brauche. Sie war sehr überrascht, denn letztendlich haben ihr die drei Männer geholfen, den Weg zu ihrer Unterkunft zu finden und sie begleiteten sie sogar bis zur U-Bahn-Station. Ihr war im Nachhinein die eigene Haltung, diese unbegründete und vorurteilsbedingte Angst, sehr peinlich.

In den beiden Erzählungen der Frauen ist ein kleiner visueller Unterschied auffällig. Eine Schwarze Frau berichtet darüber, wie sie im Omnibus diskriminiert wurde, während sie auf eine Kamera schaut, die sich leicht höher als ihre Augen befindet, so dass sie für Betrachter*innen des Videos in einer niedrigen Position erscheint und von oben nach unten gesehen wird. Die andere Frau, die von ihren eigenen Vorurteilen anderen Menschen (Deutschen) gegenüber berichtet, spricht zu einer tiefer als ihre Augen stehenden Kamera, so dass die Betrachtende erhöht erscheint und von unten nach oben gesehen wird. Die Kamerastellung betont die Haltung einer diskriminierten bzw. diskriminierenden Person. Diese leichte Veränderung der Kameraeinstellung setzt sich in den unterschiedlichen Erzählungen durch, so dass Diskriminierte immer von oben nach unten und Diskriminierende immer von unten nach oben in der Videoinstallation gesehen werden.

Häfen, verlassene Bundesseisenbahnareale und luxuriöse Bauprojekte

Cais José Estelita. Cais da Alfândega

Der zweite Grundsatz in Foucaults systematischer Beschreibung von Heterotopien besagt, dass eine Gesellschaft ihre Heterotopien jederzeit wieder auflösen oder verändern kann. Sein Beispiel dafür sind Friedhöfe, die bis Ende des 18. Jahrhunderts mitten in der Stadt neben der Kirche lagen und dabei in Gemeinschaftsgräber, wenige Einzelgräber und in der Kirche befindliche Grabstätten unterteilt waren. Im 19. Jahrhundert wurden Friedhöfe an den Stadtrand verlegt. Diese Deplatzierung aus dem zentralen Ort neben der Kirche lief zusam-

men mit dem Anrecht eines*r jeden Bürger*in auf einen eigenen, individuellen Sarg (Foucault 2006, 323).

In der Videoinstallation wird die Veränderung einer Heterotopie subtil und evtl. nur für eingeweihte Betrachter*innen wahrnehmbar dargestellt. Es handelt sich um das Areal des alten Kais José Estelita auf der Insel Antônio Vaz in Recife,



RE-ENACTING OFFENCES, Videostill

Aufnahme vor einer besprühten Wand des ehemaligen Kais José Estelita in Recife, Brasilien

das dem Bundeseisenbahnnetz gehörte und dessen Privatisierung sehr umstritten ist. Das von der Eisenbahn nicht mehr genutzte und verlassene Areal wurde 2012 im Rahmen einer Versteigerung für einen niedrigen Preis an private Investor*innen verkauft. Die Kapitalanleger*innen beabsichtigen dort mit ihrem Projekt „Novo Recife“ den Bau von zwölf Türmen mit Luxuswohnungen, von denen bereits zwei gebaut wurden und die heutzutage in Recife den teuersten Quadratmeterpreis für Immobilien erzielen. Zahlreiche Proteste, Aktionen und kulturelle Aktivitäten, bekannt geworden unter dem Hashtag #OcupeEstelita [Besetzen Sie Estelita], fanden im Vorfeld der Versteigerung statt, wurden jedoch von Politiker*innen ignoriert, die offensichtlich in Verbindung mit den Investierenden stehen, und von einer manipulierten Medienberichterstattung kleingeredet. Die Proteste von #OcupeEstelita richteten sich jedoch nicht nur gegen die Korruption, die hinter dem Verkauf des Areals steht, die Privatisierung öffentlicher Grundstücke und die damit verbundene Gentrifizierung, sondern auch gegen eine stetig wachsende Umdeutung des öffentlichen Raums, die mit dem Projekt „Novo Recife“ und vielen anderen Bauprojekten in der Stadt einhergeht. Denn eine wichtige Eigenschaft solcher Bauvorhaben besteht darin, den Zugang zum öffentlichen Raum nur den Eliten vorzubehalten, sei es mit Gated Communities oder mit privaten Shopping Center, die als Ersatz für Straßen und Parkanlagen gelten sollen (desInformémonos 2015, o. S.).

Betrachter*innen sehen im Video eine junge Frau, die erzählt, dass sie häufig Menschen diskriminiert, die sie für faul hält, weil sie herumhängen, homosexuell sind, kiffen oder andere Drogen konsumieren und im öffentlichen Raum so wirken, als hätten sie nichts zu tun. Sie haben so viel Zeit, dass sie sich an Demonstrationen gegen sinnvolle und arbeitsgebende Veränderungen in der Stadt beteiligen. Sie bemerkt, dass sie mit ihrer Haltung diese Menschen diskriminiert und aus ihrem Leben ausschließt, denn sie fühlt sich besser als diese. Studium und Arbeit sind für sie wichtige Werte und sie unterstellt Marihuana-Konsumierenden oder Homosexuellen eine sinnlose Lebensführung. Im Hintergrund sieht man eine alte und mit vielen Graffiti-Schichten besprühte Wand des ehemaligen Kais José Estelita. Die junge Frau trägt ein T-Shirt mit dem Hashtag #OcupeEstelita. Um die widersprüchliche Verbindung zwischen ihren Aussagen, dem T-Shirt und dem Raum, in dem sie sich befindet, zu entziffern, benötigen Videobetrachter*innen Hintergrundwissen. Denn von Anfang an wurden die Proteste gegen „Novo Recife“ in den Medien als eine kleine, belanglose Revolte von Marihuana-Konsumierenden, ‚Nichtsnutzen‘, Menschen der Lesbian-Gay-Bisexual-Transgender-Intersexuell-und-Queer-Community (LGBT*IQ+) und Menschen am Rande der Gesellschaft dargestellt, die keine Beachtung verdienten. Die Darstellerin im Video erzählt, wie Freunde sie dazu brachten, ihre Vorurteile zu überdenken und sich durch den Austausch mit anderen Menschen für einen fremden Lebensstil zu öffnen. Heute sieht sie die Vereinigung von Menschen, unabhängig von ihrer Beschäftigung oder sexuellen Orientierung, ebenfalls als einen Wert, der es ermöglicht, gemeinsam als Bürger*innen Veränderungen in der Stadt hervorzurufen.

Das Areal des alten Kais José Estelita auf der Insel Antônio Vaz verdeutlicht Foucaults zweiten Grundsatz seiner systematischen Beschreibung von Heterotopien: eine Gesellschaft kann ihre Heterotopien nicht nur schaffen (erster Grundsatz), sondern auch jederzeit verändern oder auflösen. Bis Anfang des 20. Jahrhunderts war ein Großteil der Fläche des Kais José Estelita von Bahnhlinien und Lagerhallen besetzt, die als Deponie für die Festungen Cinco Pontas und Príncipe Guilherme dienten und eine wichtige Rolle beim Zuckerexport spielten (LeiaJá 2019, o. S.). Dies stellte exemplarisch eine moderne Heterotopie dar, die zu ihrer Zeit von einer besseren Zukunft träumen ließ. Das verlassene Areal blieb bis 2008 Eigentum der Bundesseisenbahn und war als Brache und Trümmerhaufen im Stadtzentrum eine ganz andere Heterotopie. Nach dem umstrittenen und offensichtlich illegalen Verkauf an private Immobiliengesellschaften im Jahr 2008 verkörpert das Areal José Estelita eine neue Heterotopie. Die zwei bereits gebauten Türme, von den Bürger*innen „Zwillingstürme“ oder „Stadtwarzen“ genannt, verhinderten zum Beispiel, dass Recifes Altstadt von der UNESCO zum Weltkulturerbe erklärt wurde (desInformémonos 2015, o. S.).

In der Videoinstallation wird eine weitere Erzählung eingeblendet. Vor demselben Hintergrund, vor derselben Graffitiwand, steht Tiago, ein junger Mann mit Rastafrisur. Tiago ist Mitte zwanzig und erzählt, wie er an einem Sonntag, als er mit seinem Auto an der José Estelita Straße vorbeifuhr, eine Menschenmenge von drei- oder viertausend ‚Nichtsnutzen‘ sah. Lächerlich, betont er wiederholt. Sie hätten nichts zu tun und verlangten, dass der Staat ihnen das Areal überlässt. Lächerlich, wahrscheinlich, um Drogen zu verkaufen. Eigentlich hatte er in dem Moment Lust, sagt Tiago, das Autofenster zu öffnen und ihnen einige Wahrheiten ins Gesicht zu schreien: Marihuana-Konsumierende, Beschäftigungslose! Er sah dort nichts anderes als Hippies und Rastalocken-Träger*innen, die Fotos machten. Außer Verachtung hat er keine weiteren Gefühle für diese Menschen empfunden.

Der Videoclip mit Tiago kommt in der Videoinstallation nicht direkt nach dem Videoclip der jungen Frau, die vor derselben Graffitiwand in Estelita mit einem #OcupeEstelita-T-Shirt stand. Doch aufmerksame Betrachter*innen werden mit der Zeit feststellen, dass einige Erzählungen in der Darstellung von unterschiedlichen Menschen wiederholt werden. Eigentlich wurde die Geschichte ursprünglich weder von der jungen Frau mit dem #OcupeEstelita-T-Shirt noch von Tiago erzählt. Sie stammte von einer weiteren Teilnehmerin, die Anthropologie studierte und eigene Studienkolleg*innen missachtete und diskriminierte, die Marihuana konsumierten. Aber nachdem sie ihren Wunsch äußerte, die Erzählung im Areal José Estelita aufnehmen zu wollen, erklärten sich mehrere Personen bereit, sie auch vor der Kamera personifizieren zu wollen. Diskriminierung von Marihuana-Konsumierenden oder so genannten ‚Nutzlosen‘ kommt also in mehreren Clips, von unterschiedlichen Darsteller*innen ausgeführt und in verschiedenen Auslegungen vor. Sie stellt meistens einen Widerspruch zwischen Erzähler*in, Umgebung und Inhalt bzw. Beweggrund für die Diskriminierung dar.

Festzustellen ist, dass solche Wiederholungen nicht nur in dem vorliegenden Fall von Tiago und der jungen Frau entstanden. Mehrere Darsteller*innen hatten eine Schwarze Mutter, die sie in ihrer Kindheit diskriminierten, mehrere wurden mit Wein in öffentlichen Parks beschmutzt... Zahlreiche Erzählungen werden auf Wunsch der Projektteilnehmenden durch das immer wiederkehrende Auftauchen in unterschiedlichen Variationen und von verschiedenen Akteur*innen zugespielt.

Einen Bezug zum Fall #OcupeEstelita wünschten sich ebenfalls zwei junge Darsteller, die gemeinsam einen Videoclip konzipierten. Auch zu den Unterstellungen der Medien über die Demonstrierenden von #OcupeEstelita fanden sie eine Verknüpfung. Vor der Kamera ist beispielweise ein junger Mann mit Rastafrisur in der Cais da Alfândega zu sehen, im Hintergrund der ins Meer fließende Fluss Capibaribe und die Ponte Giratória. Den jungen Mann kennen wir, Tiago,

diesmal erwähnt er seinen Namen nicht. Etwas entfernt, aber sehr präsent im Bild, erheben sich die „Zwillingstürme“ vom Areal José Estelita. Der junge Mann spricht nicht. Eine Off-Stimme übernimmt die Erzählung.

Als er 18 oder 19 Jahre alt war, entschied sich ein Freund (der Off-Stimme-Sprecher korrigiert sich), eine Freundin, für das Leben als Transsexuelle. Als homosexueller Mann wollte er nicht mehr mit ihr gesehen werden. Er fürchtete, dass die Menschen denken würden, er hätte mit ihr eine Beziehung. Und so hörte er auf, mit ihr zu sprechen, was bis heute anhält. Er verachtete sie als Transvestiten und diskriminierte sie mit seiner Haltung. Während er die Geschichte erzählt, schämt er sich und will nicht vor der Kamera stehen, sondern als Off-Stimme-Sprecher unerkannt bleiben. Die zwei jungen Darsteller haben sich abgesprochen. Während Tiago vor der Kamera mit seinen Rastalocken steht, erzählt der Andere als Off-Stimme von seiner Erfahrung als Diskriminierender. Dann tauschen sie die Rollen. Der andere Darsteller steht nun mit dem Rücken zur Kamera und dem Blick in die Richtung der Luxustürme vom Bauprojekt „Novo Recife“. Er schweigt. Eine Off-Stimme übernimmt die Erzählung: Mit 18 ist er mit einem Freund in eine Wohngemeinschaft gezogen. Sowohl er als auch sein Freund sind homosexuell, sie hatten jedoch keine Beziehung zueinander und haben nur gemeinsam in der Wohngemeinschaft gewohnt. Nach zwei Jahren zusammen in der Wohngemeinschaft fing er eine Beziehung mit dem Pförtner des Hauses an, die heimlich gehalten wurde, um den Pförtner und seinen Job zu schützen. Der Pförtner gab sich als heterosexuell aus. Eines Tages kam der Pförtner zu ihm in die Wohnung, um sich etwas auszuleihen, und der Mitbewohner bemerkte, dass sie eine Beziehung hatten. Ein Streit, in den alle drei verwickelt waren, entbrannte. Für den Mitbewohner war die Beziehung zum Pförtner inakzeptabel. Der Beruf und die damit einhergehende gesellschaftliche Positionierung wurden als Begründung der Ablehnung – dem Erzähler nach – vorgeschenkt. Der Pförtner war zudem Schwarz. Dem Erzähler nach ging es seinem Mitbewohner in der Ablehnung der Beziehung nicht primär um soziale Herkunft, sondern um Rassismus. Nach dem Streit lösten sie die Wohngemeinschaft auf.

Und aus der Ferne, aus diesem neuen Winkel, aus dem beide Diskriminierungserfahrungen durch Off-Stimmen erzählt werden, erscheint das Areal José Estelita im Hintergrund – diesmal repräsentiert durch die zwei bereits gebauten Türme des Bauvorhabens „Novo Recife“ – und macht die neuen Heterotopien sichtbar, die dort entstehen. Einerseits eine Heterotopie für wenige in der Gesellschaft, die zur kleinen Elite gehören und in Baumaßnahmen Gefallen finden, die unter dem Vorwand des Schutzes die Kluft zwischen reichen und armen Menschen vergrößern und eine Stadt für luxuriöse Wohngebäude, prunkvolle Einkaufszentren und breite Autobahnen vorsehen. Zugleich stellen die „Zwillingstürme“ die Heterotopie eines Kulturparks für alle Stadtbewohner*innen dar, von dem Tausende von Bürger*innen, die gegen das „Novo Recife“-Projekt und

seine Unregelmäßigkeiten protestierten, an dieser Stelle träumten. Sie haben es geschafft, dass bisher nur zwei der zwölf geplanten Türme entstehen konnten und verlangen weiterhin eine Studie über die Auswirkung der Baumaßnahmen auf die Umwelt und auf die Nachbarschaft (des Informémonos 2015, o. S.).



RE-ENACTING OFFENCES, Videostill
Aufnahme an der Cais da Alfândega in Recife, Brasilien

Parkanlagen als öffentliche Gärten

Parque Treze de Maio

Dass an ein und demselben Ort ganz unterschiedliche und sogar gegensätzliche Heterotopien ihren Platz finden, zeigt ohnehin und unübertrefflich das Areal José Estelita. Doch wir schauen uns ein weiteres Beispiel an, das exemplarisch für Foucaults dritten Grundsatz steht: Heterotopien können mehrere reale Orte, die nicht miteinander verträglich sind, an ein und demselben Ort zusammenbringen (Foucault 2006, 324). Foucault nennt hier das älteste Beispiel einer Heterotopie aus widersprüchlichen Orten und seiner Nachbildung: Garten und Teppich. Der Garten als Abbildung des Kosmos' war bereits für das persische Volk ein heiliger Raum, der alle Teile der Welt wiedergab. „Der Garten ist ein Teppich, auf dem die ganze Welt in symbolischer Vollkommenheit erscheint, und der Teppich ist gewissermaßen der im Raum bewegliche Garten.“ (Foucault 2006, 324).

Zurück zu der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES. Die Videoprojektion transportiert Betrachter*innen zu einer Parkbank. Auf der Bank sitzt ein junger Mann, dessen Gesicht sich außerhalb des Aufnahmeausschnitts befindet, um anonym zu bleiben. Er erzählt, wie er als Homosexueller im öffentlichen Raum diskriminiert wurde, als er 14 Jahre alt war und an einem Sonntag mit seinem Liebsten auf einen Platz ging. Es handelte sich um einen Platz, an dem sich sonntags regelmäßig viele Menschen trafen, insbesondere Menschen der LGBT*IQ+-Community.

Der Name des Platzes wird nicht genannt. Der Erzähler und sein Partner gingen umarmt spazieren. Zwei Männer, die an ihnen vorbeiliefen, hielten Weingläser in der Hand. Einer von ihnen kam zurück und schüttete ihnen den Wein ins Gesicht. Der Erzähler erinnert sich daran, sich sehr schlecht gefühlt zu haben und fügt hinzu, er könne heutzutage nicht mehr als Homosexueller frei in der Stadt herumlaufen, denn es sei gefährlich für Mitglieder der LGBT*IQ+-Community, sich im öffentlichen Raum zu zeigen. Das, was ihm passiert ist, könne jederzeit wieder vorkommen.

Als Symbol für diesen öffentlichen Platz hat er sich die Bank auf dem Park Treze de Maio gewünscht. Die Aufnahme hätte auf dem Platz Praça do Arsenal da Marinha in der Altstadt Recifes gedreht werden können, an dem die Geschichte tatsächlich stattfand – doch dem Erzähler war die Bank dieses Parks als symbolischer Ort lieber. Am 13. Mai 1888 wurde das Gesetz *Lei Áurea* zur Abschaffung der Versklavung in Brasilien erlassen. Der Park Treze de Maio sollte diesem wichtigen Ereignis Rechnung tragen und wurde als ein dermaßen ambitioniertes Projekt konzipiert, dass fast sieben Hektar mitten in der Stadt dafür vorgesehen wurden und bis zur Fertigstellung mehrere Jahrzehnte vergehen sollten. Die Planung begann bereits in den 1860er Jahren und die Baumaßnahmen um 1890. Die Fertigstellung und feierliche Eröffnung erfolgte jedoch erst 1939 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o. S.). Die Verbindung zwischen der Versklavung und der immer noch latenten Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung im öffentlichen Raum in Recife war dem Darsteller bewusst. Dieser ‚öffentliche Garten‘, der zum Erinnern an die Abschaffung der Versklavung gebaut wurde und damit ein Ende der Abwertung von Menschen afrikanischer Herkunft repräsentiert, sollte in der Videoinstallation auch für den Widerspruch stehen, den der öffentliche Raum in sich birgt: als Heterotopie derjenigen, die von ihrer Anerkennung als gleichberechtigte Gesellschaftsmitglieder träumen, und zugleich als Ort, in dem Diskriminierung und Ausgrenzung zum Ausdruck kommen.

Straßen mit unterschiedlichen Nutzungen:

Autoverkehr und Cafés im Freien an der Rua Mamede Simões

Im Videoclip ist eine junge Frau zu sehen, die an einem Café-Tisch auf der Straße sitzt. Sie erinnert sich an Aussagen, nach denen romantische und dauerhafte Liebesbeziehungen keine Farbe oder Gesellschaftsschicht kennen. Ihre Erfahrungen verdeutlichen jedoch das Gegenteil. Ein Freund von ihr behauptete zum Beispiel, sie zu bewundern und leidenschaftlich zu lieben, weiße Frauen jedoch lieber zu mögen. Und sie ist in der Tat häufig gegen weiße Frauen ausgetauscht worden, die über das Weißsein hinaus auch weitere gesellschaftliche Privilegien wie eine akademische Ausbildung und eine bürgerliche Position genossen. Jedes Mal fühlte sie sich erniedrigt, ohne genau zu verstehen warum. Schwarze Frauen werden in der Gesellschaft als minderwertig angesehen, sie werden diskriminiert. Sie ist sich

dessen bewusst, dass sie nicht unterlegen ist. Als ihr jedoch klar wurde, warum sie immer wieder gegen weiße Frauen ausgetauscht worden war, fühlte sie sich völlig am Boden zerstört. Sie fühlte sich in ihrem Frausein hinterfragt.

Warum wählte die Darstellerin diesen Ort für ihre Erzählung?



*RE-ENACTING OFFENCES, Videostill
Aufnahme an der Rua Mamede Simões in Recife, Brasilien*

Die Bar Central an der Mamede Simões Straße in Recife ist eine beliebte Anlaufstelle für die abendliche Freizeitgestaltung. Bis 18 Uhr ist die Straße für den Autoverkehr frei. Danach wird sie von den umliegenden Bars und Cafés allmählich mit Tischen und Stühlen besetzt. In der frühen Abendstunde der Videoaufnahme sind viele Tische noch frei und nur wenige Menschen im Hintergrund beleben das Bild. Es fahren sogar noch wenige Autos vorbei. Doch die Straße füllt sich nach und nach, bis es um ca. 21 Uhr kaum noch freie Plätze gibt. Und sie füllt sich mit einer mehrheitlich bürgerlichen Menschenmasse, die sich am Abend in Bars wie der Bar Central vergnügt. Dort, wo wahrscheinlich viele Männer zu treffen sind, die sie gegen weiße Frauen austauschten oder austauschen würden, dort wollte sie uns ihre Erfahrungen mitteilen.

Foucault spricht von zwei Formen von Heterotopien in Bezug auf ihre Verbindung mit zeitlichen Brüchen nach Akkumulation oder Vergänglichkeit. Als Beispiel für die auf die Akkumulation der Zeit ausgerichteten Heterotopien nennt er Museen und Bibliotheken, die sich selbst als ein Ort außerhalb der Zeit definieren, in dem jede Zeit angesammelt und archiviert ist. Jahrmarkte oder Feste verbildlichen nicht auf Ewigkeit, sondern aufs Zeitliche angelegte Heterotopien. Und Feriendorfer wie die auf der tunesischen Insel Djerba stellen eine Vereinigung der zwei Formen dar, indem sie in ihrer Vergänglichkeit die Zeit durch eine

historische Rückkehr aufheben und auf diese Art und Weise mit Museen und Bibliotheken verwandt sind (Foucault 2006, 325).

Die Videoerzählung in der Bar Central stellt diesen vierten Grundsatz Foucaults exemplarisch dar, der besagt, dass Heterotopien in Verbindung mit zeitlichen Brüchen stehen. Die Bar Central und generell alle Bars an der Mamede Simões Straße versinnbildlichen dies in ihrer vergänglichen Form. Wie ein Jahrmarkt warten Menschen, Tische und Stühle auf die ausgemachte Zeit, um die Autos zu verdrängen und die Straße für sich und ihre Heiterkeit zu besetzen. Ein tägliches Fest, das genauso einschließt wie ausschließt, wie unsere Erzählerin deutlich macht.

Elitäre Orte und offene Straßen

Cais do Porto, Recife Antigo. Rua do Hospício

Ebenfalls von Öffnung und Schließung spricht ein weiteres Beispiel aus der Videoinstallation. Eine Frau steht vor einer Hafenlandschaft und erzählt von einem Freund, der eine Beziehung mit einer anderen Frau einging. Die andere Frau war – anders als sie – weiß, der oberen Mittelklasse zugehörig, in einer privilegierten Nachbarschaft wohnend. Sie genoss zahlreiche soziale Privilegien. Automatisch begann unsere Erzählerin, sie schlecht zu behandeln und zu beleidigen. Ihr war klar, dass sie nach Vorurteilen handelte und gestand mit einem schüchternen Lächeln vor der Kamera, dies zu genießen. Denn die Sache sei nicht so einfach. Vorurteile und Diskriminierungen seien etwas, womit sie sich als Schwarze täglich konfrontiert sieht, während die andere, privilegierte weiße Frau dies nicht kenne. Sie fühlte sich einerseits schlecht, weil sie merkte, dass sie jemandem verletzte, andererseits aber auch ein bisschen glücklich, einmal die andere Seite einer Beleidigung ausleben zu können.

Der fünfte Grundsatz von Foucaults systematischer Beschreibung besagt, dass Heterotopien ein System der Öffnung und Abschließung voraussetzen, das uns immer draußen lässt, die Heterotopien selbst isoliert und zugleich den Zugang zu ihnen ermöglicht. Seine Beispiele sind Gefängnisse als Heterotopien, zu denen man gezwungen wird, oder muslimische Hammam-Bäder, die ein Ritual für den Eintritt erfordern und sich nach dem Eintritt so anfühlen, als wäre man nirgendwo eingetreten. Auch spricht Foucault von Häusern, die es im 18. Jahrhundert in Südamerika gab und die vor der Eingangstür über eine Kammer für durchreisende Besucher*innen verfügten. Wer sich dort aufhielt, konnte nicht in das Innere des Hauses gelangen und war in gleicher Weise drinnen wie draußen. Vergleichbar mit diesen inzwischen verschwundenen südamerikanischen Heterotopien wären vielleicht nur die heutigen Motels in Amerika, die gerne von Menschen besucht werden, deren Sexualität nicht durch eine Eheschließung legitimiert ist und die im Motel ein Refugium für ihre heimliche Intimität finden, so Foucault (Foucault 2006, 326).

Als Ort für die Aufnahme wählte unsere Erzählerin den Hafen in der Altstadt Recifes, der in den letzten Jahren einem urbanen Sanierungs- und Modernisierungsprozess unterworfen wurde. Im Hintergrund sieht man moderne Cafés und gehobene Lokale. Man kann sich die Frage stellen, ob die Schwarze Darstellerin diese Lokale besuchen darf oder ob sie sich in einem Ort filmen lässt, zu dem sie



*RE-ENACTING OFFENCES, Videostill
Aufnahme am Hafen in der Altstadt Recifes, Brasilien*

gerne gehören möchte und von dem sie vermutlich im Gegensatz zu der *weißen* Frau, die sie beleidigt hat, ausgeschlossen bleibt. Sie erwähnt in ihrer Erzählung, die andere Frau würde in einem Café jobben. Wohl eines davon?

In einem anderen Moment der Videoinstallation treffen wir die gleiche Darstellerin wieder, dieses Mal auf der Straße, mit einer Kuhkopfmaske, einer kurzen, künstlichen Kuhfellhose und nacktem Oberkörper. Nun erzählt sie von einer Erfahrung, in der sie diskriminiert wurde. Als sie ein kleines Mädchen war, nahm eine (auch Schwarze) Schulkameradin ihren Arm und hielt ihn neben den Arm eines *weißen* Jungen aus ihrer Klasse, um ihr den Farbunterschied zu zeigen. Bis dahin hatte das kleine Mädchen nie daran gedacht, dass es einen Unterschied gab – es hatte sich noch nie ‚Schwarz‘ gefühlt. Der Moment dieser ‚Entdeckung‘ war schockierend. Es fing an, alles Mögliche zu unternehmen, um *weiß* zu werden. Während der Erzählung fängt die Darstellerin an, ihren nackten Oberkörper mit weißer Farbe zu bemalen. Sie will *weiß* werden, schafft es aber nicht. Das macht sie traurig. Sie fühlt sich erniedrigt. Für das kleine Mädchen war es schwierig zu verstehen, dass die Farbe seiner Haut eine Trennung von anderen Menschen bedeuten sollte. Die Darstellerin zieht die Maske aus. Fast in Tränen erzählt sie die Geschichte weiter. Im Hintergrund erkennt man eine Kreuzung an der Rua do

Hospício – kein besonderer, eher ein Nicht-Ort nach Marc Augé⁴. Eine anonyme Stadtstraße, die zugleich aus- und einschließt. Eine Kreuzung, in der sich die Straße aufteilt und neue Wege geht. Eine Heterotopie nach Foucault, die als offener Ort wirkt, unsere Erzählerin jedoch immer draußen lässt. Die Rua do Hospício läuft am Parque Treze de Maio entlang.



RE-ENACTING OFFENCES, Videostill

Aufnahme an der Rua do Hospício in Recife, Brasilien

Ich möchte hier einen kleinen Exkurs unternehmen. In *Der utopische Körper*, ein Radiovortrag, der zwei Wochen später als *Die Heterotopien* in France Culture am 21. Dezember 1966 übertragen und zusammen veröffentlicht wurde, durchquert Foucault einen dialektischen Prozess über die Utopie des menschlichen Körpers. Anfangs wird der Körper als eine gnadenlose Topie beschrieben, als der Gegensatz einer Utopie, als jenem Ort, der immer nur hier ist, von dem es kein Entrinnen gibt und gegen den alle Utopien geschaffen worden sind. Und mit Utopien sind dabei körperlose Orte jenseits aller Orte gemeint. Der Tod entspreche hier einer Utopie, die den Körper zum Verschwinden bringt, und gleicht so dem Mythos der Seele, der nach Foucault mächtigsten Utopie, um der Topologie des Körpers zu entkommen. In diesem ersten Moment ist dank der Utopien der unerträgliche und unausweichliche Körper doch verschwunden.

Foucaults dialektische Reise erinnert an die *Meditationen über die Erste Philosophie*, in welcher die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bewiesen wird von René Descartes. Nachdem der Körper verschwunden ist, fragt sich Foucault nach dem Ort, in dem sich die Dinge seines Kopfes befinden. Mit ihrer Präsenz deuten

⁴ Der französische Ethnologe Marc Augé (1935-2023) spricht von Nicht-Orten als anonymen Räumen, die weder eine Identität besitzen noch sich als ‚relational‘ oder historisch bezeichnen lassen (Augé 2011, 83).

die „Dinge im Kopf“ auf die vollkommene Sichtbarkeit des Körpers und zugleich auf die Unsichtbarkeit, in der er gefangen ist, um zu dem Schluss zu kommen, dass all diese Utopien, die den Körper zum Verschwinden brachten, sich an keinem anderen Ort als dem Körper selbst befinden, so dass die Utopien sich nicht wirklich gegen den Körper richten, wie anfangs geschrieben, sondern aus ihm hervorgegangen sind. Der menschliche Körper ist also der Hauptakteur aller Utopien. Laut Foucault können wir durch Masken, Tätowierungen oder Schminke – wie in vielen Ritualen und Traditionen unterschiedlicher Kulturen klar werde – den Körper in einen anderen Raum versetzen, in den Raum der Götter und Geister, in den Raum der Utopien, so dass der Körper in einen imaginären Raum verlegt werde und verlegt werden könne. Und wie Schminke oder Masken können auch Kleidung, Farbe, Schmuck und alles, was mit dem Körper in Verbindung komme, ihn in einen imaginären Raum versetzen. Die im Körper selbst eingeschlossenen Utopien seien in vielfältigen Formen wahrnehmbar. Der Körper sei also doch nicht der Gegensatz der Utopien, sondern ein „Nullpunkt der Welt“ als utopischer Kern im Mittelpunkt. „Er hat keinen Ort, aber von ihm gehen alle möglichen realen oder utopischen Orte wie Strahlen aus.“ (Foucault 2013, 34).

Ich frage mich an der Stelle, ob nicht nur die anonymen Stadtstraßen, d.h. der Ort der Aufnahme, sondern ob auch der Körper unserer Darstellerin selbst als Heterotopie anzusehen ist. Wie gefangen in einer Schwarzen Haut sieht sich die Darstellerin in ihrem Körper, nachdem sie das Schwarzsein entdeckte. Und sie versucht erfolglos, weiß zu werden, das Weiße in ihr zu entdecken. Gefangen in einem heterotopischen Ort, zu dem sie gezwungen wurde, durchquert sie Foucaults dialektischen Prozess durch den Körper als Gegensatz aller Utopien und als ihr Hauptakteur oder utopischer Mittelpunkt.

Realität und Illusion einer Parkanlage

Parque Treze de Maio

Der letzte Grundsatz der Heterotopien legt ihr eigentliches Wesen dar: Heterotopien stellen alle anderen Räume in Frage. Diese Eigenschaft bewegt sich zwischen zwei extremen Polen, „indem sie [die Heterotopien] eine Illusion schaffen, welche die gesamte übrige Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen realen Raum schaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes seine vollkommene Ordnung aufweist.“ (Foucault 2013, 19–20).

Exemplarisch dafür nennt Foucault die Kolonien, insbesondere jene, die eine menschliche Vollkommenheit anstrebten, wie die Jesuitenkolonien in Paraguay, die in ihrer geographischen Lage das Kreuz Christi bildeten und in denen nicht nur ein vollkommener Kommunismus herrschte, sondern auch das Leben bis auf das letzte Detail geregelt und von einer Glocke bestimmt war (Foucault 2013, 19–20).

In der Videoinstallation tritt eine – dem Aussehen nach – lateinamerikanische Frau auf, die auf portugiesisch in einer tropischen Landschaft von ihrer Erfahrung mit Diskriminierungen berichtet. Sie arbeitet in der Filmbranche als Art Director in der Produktion von Low-Budget-Filmen, für die häufig nur ein sehr kleines Team zur Verfügung steht. Ganz konkret erzählt sie von einer Produktion mit einem auf



RE-ENACTING OFFENCES, Videostill

Aufnahme im Parque Treze de Maio in Recife, Brasilien

zwei Personen begrenzten Team bestehend aus ihr selbst und einer weiteren Kollegin. Sie hatten für das Filmvorhaben immer eine umfangreiche Ausrüstung von einem Ort zum anderen zu tragen. Nach zwei oder drei Tagen fiel ihr auf, dass ihrer Kollegin immer geholfen wurde; ihr jedoch nicht. Sie begann, darüber nachzudenken, weil es sehr offensichtlich war, dass es ihrer weißen Kollegin niemals an Hilfe zum Tragen fehlte. Und sie empfand diese Tatsache, historisch gesehen, als Spiegel unserer Gesellschaft. Denn diese ist es gewöhnt, Mestizen und Schwarze Menschen zu sehen, die schwere Lasten zu tragen haben, während weiße Menschen dies in der Regel nicht müssen. Da sie in einem Kunstmilieu arbeitet, in einem Milieu, in dem ihrer Meinung nach die Menschen in der Regel sozial bewusst sind, dachte sie, dass dort keine Vorurteile vorkommen würden. Aber sie entdeckte immer wieder alltägliche, fast unsichtbare Kleinigkeiten, die durch Vorurteile entstehen. Damals sprach sie mit ihrer Kollegin darüber und beide teilten die Meinung, dass das Phänomen ein visuelles Erbe unserer Gesellschaft darstellt, wenn das Bild von Lasten tragenden Mestizen und Schwarzen Menschen als normal empfunden wird, während ein ähnlicher Vorgang mit weißen Menschen unnormal erscheint. Weißen wird geholfen, sie können nicht selbst Lasten tragen. Diese Geschichte hatte sie damals sehr verärgert und das tut sie immer noch.

Ihr ‚BIPoC-aussehendes Dasein‘ in der tropischen Landschaft bringt eine Heterotopie hervor, die sich in der Erzählung jedoch als Illusion offenbart: Die Heterotopie der Neuen Welt und die Illusion einer vollkommenen Gesellschaft.

3.3 Utopische Vorstellungen auf einem Schiff

Schiffe sind nach Foucault die Heterotopien *parexcellence*. Dieses Stück schwimmender Raum als Ort ohne Ort, das seit dem 16. Jahrhundert von Hafen zu Hafen fährt und zugleich das wichtigste Instrument zur wirtschaftlichen Entwicklung sowie den größten Fantasie-Fundus unserer Zivilisation verkörpert (Foucault 2006, 327). Ich stelle mir die Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES wie ein foucault-sches Schiff vor, in das ich einsteige, wenn ich die Videoinstallation betrachte, um viele Orte zu besuchen und durch die gesellschaftliche Klage, die sie zum Ausdruck bringt, viele heterotopische Visionen zu erahnen. Dieser Raum, die Videoinstallation, wandert, beispielsweise von einem Ausstellungsort zum anderen. Und ich stelle mir die Ausstellungsräume, die sich selbst in die Dunkelheit zurückziehen, um das Kunstwerk allein wirken zu lassen, als heterotopische Behälter vor.

Die Geschichten sind nicht unbedingt wahr bzw. wurden nicht immer von den *realen* Betroffenen erzählt. Aus einem Pool von Erfahrungen als Diskriminierte oder Diskriminierende bedienten sich alle Darsteller*innen, um eigene Heterotopien in der Stadt zu suchen und vor der Kamera in einer jedes Mal eigenen Auslegung zu präsentieren bzw. jedes Mal eine neue Reise auf dem Schiff anzuspornen.

Im Grunde genommen hat jeder Raum das Potenzial eines heterotopischen Raumes, denn parallel zu jeder realen Gegebenheit ergibt sich die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Verbesserung beziehungsweise eines utopischen Gegensatzes, der sich auch dort – wie überlagert – befindet. Und jedes gesellschaftskritische Statement stellt mit dieser Überlagerung zeitgleich den Ausdruck einer utopischen Vorstellung dar, in der die denunzierten Umstände nicht (oder nicht mehr) vorhanden sind.

4. Der niedrigschwellige, alltägliche Raum eines Einkaufszentrums

„Der öffentliche Außenraum verkümmert, sein Verschwinden ist verursacht durch den immensen Kfz-Verkehr und mit der Einrichtung von Fußgängerzonen (Fußgängerghettos) und Einkaufsgalerien. In den neuen Großbauten wird eine geschützte private Öffentlichkeit für eine Konsum- und Freizeitorientierte [sic!] Klientel gebaut, die sich der Außenwelt gegenüber abschottet.“ – Gerd Anders (Anders 1998, 48)

Das laufende Kunstprojekt realisierte ich zum ersten Mal 2016 in Recife, Brasilien. Die dort entstandenen Aufnahmen, auf die sich meine heterotopische Untersuchung bezieht, wurden im selben Jahr im Museum Casa das Onze Janelas in Belém in Brasiliens Bundesland Pará und im Museo de Arte Contemporáneo Do Ceará im Dragão do Mar – Zentrum für Kunst und Kultur in Fortaleza im Bundesland Ceará, auch im Nordosten Brasiliens, ausgestellt. 2018 führte ich das Projekt auch in Dresden, Berlin und Bogotá, Kolumbien, durch. In Dresden arbeitete ich in drei unterschiedlichen Stadtteilen: Prohlis, Löbtau und in der Altstadt. Die Erzählungen der Teilnehmer*innen zu ihren persönlichen Diskriminierungserfahrungen wurden an drei Orten im niedrigschwälligen, alltäglichen Stadtraum eines Einkaufszentrums in den jeweiligen Stadtteilen präsentiert.

Ich habe diese drei Orte in der Stadt als sehr unterschiedlich in ihrer Struktur wahrgenommen und sie für das Projekt gewählt, weil ich viele unterschiedliche Menschen erreichen wollte, sowohl für die Workshops mit der thematischen Übung der Anti-Bias-Werkstatt als auch für die Präsentation der in den Workshops entstandenen Videoclips.

Sind Einkaufszentren öffentliche, halböffentliche oder semiöffentliche Räume?

Der deutsche Architekt und Bildhauer Gerd Anders begründet in *Stadt der Öffentlichkeit: Zum Städtebau* die Entstehung von Einkaufszentren zum einen durch die Mobilität der Einwohner*innen, die nach den Entwicklungen im 20. Jahrhundert in ruhigen Vororten leben, aber in der Stadt arbeiten, vor allem aber durch „die zunehmende Übereignung des öffentlichen Raumes an den Transport von Menschen und Gütern mit all seinen Störungen und Einschränkungen.“ (Anders 1998, 38) Anfangs standen in den Vereinigten Staaten, so Anders, an Knotenpunkten von Autobahnen überdachte Einkaufsplazas [sog. Shoppingmalls] als vor Wittring geschützte Areale in Privatbesitz, auf denen eine Öffentlichkeit entstand, die vorrangig dem Verkauf von Produkten und Dienstleistungen galt. „Der städtische Markt unter freiem Himmel wurde vergrößert, überdacht und in die freie Landschaft gesetzt.“ (Ibid).

Anders schreibt, dass in diesen Räumen der Einkaufsplazas eine fremdartige Welt erlebt werden könne. Von Einkaufserlebnisgestaltern entsprechend den aktuellsten Ergebnissen der Markt- und Werbeforschung konstruiert, werde diese fremdartige Welt auf der Basis von bereits eruierten Wunschbildern einer Traumreise kontinuierlich neu formuliert. Eine Einkaufsplaza könne beispielsweise der Nachbau der ‚Rive Gauche‘ aus Paris, der Heidelberger Fußgängerzone oder der römischen ‚Via Veneto‘ sein und Einkaufsplazabesucher*innen im Sinne einer immer erfolgreicheren Verkaufsförderung in Bild, Geräusch und Geschmack dorthin versetzen mit dem Unterschied, dass in der Traumreise weder Bettler noch

Taschendiebe stören. Auf dieser Art und Weise werde der öffentliche Raum zu einem Wirtschaftsfaktor. Solche neugeschaffenen Wirtschaftsräume seien auswechselbare Räume, so Anders, die überall gleich aussehen und unabhängig vom tatsächlichen Ort, an dem sie sich befinden, die Fähigkeit besitzen, Besucher*innen durch die Innengestaltung zu einem anderen (Traum-)Ort zu transportieren und dadurch die Einkaufsförderung zu optimieren (Anders 1998, 38). Seine Gestaltung unterliege Werbewirkungsfunktionen, Werbeerfolgskontrollen und Werbeerfolgsprognosen.

Einkaufsplaza oder Einkaufszentren sind private Räume und in den aktuell geltenden ökonomischen Verhältnissen einer stetigen wirtschaftlichen Aufwertung verpflichtet. Centermanager verwalten ihre Objekte so, dass sie für Property- und Asset-Manager*innen⁵ immer mehr wert sind, damit Fonds- und Aktienbesitzer*innen sich auf wachsende Gewinne verlassen können. Aber als Orte für den Verkauf von Produkten und Dienstleistungen ist ihrem Wesen eine Öffentlichkeit verbunden – die Öffentlichkeit, die sich dem wirtschaftlichen Verhältnis widmet und Produkte und Dienstleistungen konsumiert.

Die drei Einkaufszentren in Dresden, die ich für die Durchführung und Präsentation des Projektes ausgewählt habe, sollten als Anker dienen, um Einwohner*innen der ausgewählten Gegend als Workshopteilnehmer*innen und Darsteller*innen zu erreichen. In Absprache mit den Centermanager*innen könnte der Workshop auch als Fortbildung für Mitarbeitende und Beschäftigte im örtlichen Handel angeboten werden und somit ihr Bewusstsein für ‚Bias‘ schärfen, um im Alltag des Einkaufsbetriebs für eine Verbesserung der Atmosphäre beizutragen. Es kam aber nie vor, dass sich Mitarbeitende der Einkaufszentren an dem Projekt beteiligten. Wie mir ein Centermanager mitteilte, hätten sie oft nicht einmal die Möglichkeit des zwischenzeitlichen Toilettenbesuchs, weil sie dann für diesen Zeitraum, so kurz er auch sein möge, den betreuten Läden schließen müssten.

Ursprünglich waren für das Projekt folgende Einkaufszentren vorgesehen: das Sachsen Forum in Gorbitz, die Altmarkt-Galerie in der Altstadt und das Prohlis-Zentrum im gleichnamigen Stadtteil. Gorbitz ist das größte Neubaugebiet Dresdens. Um einen Eindruck über die soziale Struktur zu bekommen, habe ich die von der kommunalen Statistikstelle des städtischen Bürgeramts veröffentlichten Zahlen berücksichtigt. In diesem Stadtteil lag das Haushaltsnettoeinkommen den Angaben zum Zeitpunkt meiner Recherche nach deutlich unter dem Durchschnitt der Landeshauptstadt. 49,5% der Einwohner*innen waren 2015 älter

⁵ Der Unterschied zwischen Property und Asset-Management besteht darin, dass im Property-Management der Betrieb eines Immobilienobjektes und die Organisation der dafür nötigen Aufgaben (wie Dienstleistungen und Mieterbetreuung) sichergestellt werden, während beim Asset-Management die strategische Weiterentwicklung der Immobilien im Vordergrund steht, um Geldfluss und Wert der Immobilie aktiv zu steigern.

als 45 Jahre. Die Arbeitslosigkeit lag hier bei 13%, wobei 22,4% der Arbeitslosen älter als 55 Jahre waren (Mogwitz, Kommunale Statistikstelle 2015, o. S.). Nach einer Anfrage mittels elektronischer Post und per Telefon bekam ich vom Centermanagement des Sachsen Forums bald eine Absage, mein Kunstprojekt dort zu realisieren.

Die Innere Altstadt Dresdens beinhaltet den historischen Stadtkern und liegt an der Elbe, wo sich die berühmte Postkarten-Skyline ergibt. Das Haushaltsnettoeinkommen in der Inneren Altstadt war 2015 das zweithöchste in Dresden, nach den Außenbezirken östlich und nördlich von der Elbe. 47,5% der Einwohner*innen waren zu diesem Zeitpunkt älter als 45 Jahre. Hier lag 2015 die Arbeitslosigkeit bei 3,6% und 22,5% der Arbeitslosen waren älter als 55 Jahre (Mogwitz, Kommunale Statistikstelle 2015, o. S.). Nach meiner ersten Anfrage, das Kunstprojekt in der Altmarkt-Galerie zu realisieren, ging es bis zur endgültigen Absage Ende Januar 2018 lange hin und her.

Das Prohlis-Zentrum liegt im Südosten der Stadt und wird zusammen mit Gorbitz mit dem Plattenbaugebiet (Neubaugebiet Dresden-Prohlis) gleichgesetzt. In Prohlis sind Ende der 1970er Jahre 10.000 neue Wohnungen entstanden. Nach der Wiedervereinigung wurden die Neubauten teils modernisiert, teils abgerissen. Seit 2000 existiert ein Quartiersmanagement im Rahmen des Bund-Länder-Programms Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – Soziale Stadt. Laut Angaben des Quartiersmanagements lag 2018 das durchschnittliche Haushalts-Netto-Einkommen in Prohlis für alle Haushaltsgrößen unter dem Stadt-durchschnitt, dieses hatte sich aber seit 2012 erhöht (Quartiersmanagement Prohlis 2018, o. S.). 56,3% der Einwohner*innen waren 2015 älter als 45 Jahre. Hier lag zu diesem Zeitpunkt die Arbeitslosigkeit bei 14,5%. 19,7 % der Arbeitslosen waren älter als 55 Jahre (Mogwitz, Kommunale Statistikstelle 2015, o. S.).

In Prohlis bekam ich die erste Zusage (nach einer ersten Mail-Absage und meiner perseveranten Nachfrage). Gleich das erste Lokal rechts im Einkaufszentrum ist einem Kulturprojekt gewidmet: KIEZ (Kultur im Einkaufszentrum) – ein Projekt des Societaetstheaters Dresden gemeinsam mit dem Quartiermanagement Prohlis. In dem Ladenlokal haben zwei Workshops stattgefunden (im Januar und April 2018) und dort zeigte ich die entstandenen Videos im Schaufenster, so dass sie vom Gang aus von Prohlis-Zentrum-Besucher*innen vom 18. Mai bis zum 25. Juni 2018 betrachtet werden konnten.

Damit komme ich zu den Einkaufszentren, in denen das Projekt tatsächlich realisiert wurde. Das waren außer Prohlis die Löbtau-Passage im gleichnamigen Stadtteil und die Centrum-Galerie in der Inneren Altstadt.

Der Stadtteil Löbtau grenzt an sieben Dresdner Stadtteile und ist ein wichtiger Verkehrsknotenpunkt in der Stadt. Durch die seit den 1990er Jahren stattfindenden Sanierungs- und städtebaulichen Erneuerungsmaßnahmen gewinnt Löbtau kontinuierlich an Beliebtheit, auch unter Studierenden, so dass die soziale

Zusammensetzung sich als besonders heterogen darstellt. 2015 waren 25,7% der Einwohner*innen älter als 45 Jahre. Hier lag zu diesem Zeitpunkt die Arbeitslosigkeit bei 5,1%. 16,3% der Arbeitslosen waren älter als 55 Jahre (Mogwitz, Kommunale Statistikstelle 2015, o. S.). Auch in der Löbtau-Passage wurden die Videos in einem Schaufenster präsentiert. Sie konnten ebenfalls vom 18. Mai bis zum 25. Juni 2018 vom Gang aus von allen Passagebesucher*innen betrachtet werden.

Nach den Zerstörungen von 1945, die insbesondere die Altstadt Dresdens trafen, entstand ein Neubaugebiet um die Prager Straße, das seit Ende der 1990er Jahre ähnliche Gentrifizierungsprozesse wie das Altbaugebiet erlebt. Nach der Absage der Altmarkt-Galerie fragte ich die Centrum-Galerie an. Dort wurden die Videos mit der freundlichen Unterstützung des Media Markts in der Centrum-Galerie in einer eigenständigen Videoinstallation im selben Zeitraum wie in den Einkaufszentren in Prohlis und Löbtau, das heißt vom 18. Mai bis zum 26. Juni 2018, gezeigt. In der Centrum-Galerie fand am 5. Juni 2018 ein Empfang statt, zu dem ich nicht nur Kunstmuseum, sondern insbesondere die Dresdner-Projekt-Teilnehmer*innen einlud.

Hier möchte ich zu der Frage nach dem öffentlichen Raum bzw. nach den Einkaufszentren als öffentliche, halböffentliche oder semiöffentliche Räume zurückkommen. In ihrer Rede während des Empfangs zum Projekt sprach die Leiterin des Kunsthause Dresden, Dr. Christiane Mennicke-Schwarz, von Einkaufszentren als privaten Räumen. Einkaufszentren sind private Räume, sie stehen im privaten Besitz und über ihre Funktion als überdachte Märkte hinaus dienen sie ihren Besitzer*innen der Wertvermehrung. Sie sollen deswegen für den Konsum attraktiv bleiben. Gerade deswegen ist es nicht unwichtig, was in einem Einkaufszentrum sozial- oder politisch passiert bzw. passieren kann – was evtl. Centermanager*innen der Altmarkt-Galerie und des Sachsen-Forums zu einer Absage motivierte. Während eines Telefonates sprach die Centermanagerin der Altmarkt-Galerie von Einkaufszentren als öffentlichen Räumen. Und das „selbstverständlich“!

Der Professor für Sozial- und Kulturwissenschaften an der Hochschule Düsseldorf, Dr. Ulrich Deinet, schreibt:

„Neben den privaten und öffentlichen Räumen wird vermehrt der Begriff der halböffentlichen Räume genutzt. Damit sind Räume gemeint, die zwar allgemein zugänglich, aber nicht im Besitz der Allgemeinheit sind, also Orte wie zum Beispiel Cafés, Bibliotheken, Museen, Kaufhäuser. Halböffentliche Räume sind Räume, die nicht dem Privaten und auch nicht dem Öffentlichen zugeordnet sind. Nutzerinnen und Nutzer würden diese Räume aber als öffentliche Räume bezeichnen, da sie für sie öffentlich zugänglich sind, dennoch führen in den halböffentlichen Räumen diverse Exklusionsprozesse zu einer gezielten Ausgrenzung gesellschaftlicher Gruppen. Mit halböffentlichen Räumen gehen verschiedene Prozesse einher, die beschrieben werden können mit einer Ökono-

misierung von Räumen und veränderten Sicherheits- und Zuständigkeitsbereichen.“ (Deinet 2012, 14–15).

Der Absatz von Ulrich Deinet beschreibt genau den Grund, warum ich mich für Einkaufszentren für die Präsentation von RE-ENACTING OFFENCES in Dresden entschied. Die Einkaufszentren sind private Räume und werden als solche geschützt – so waren die Videoinstallationen, die sich einem solch polemischen Thema wie Vorurteilen und Diskriminierung widmeten, dort vor Vandalismus geschützt – sie werden jedoch von Besucher*innen oft als öffentliche Räume wahrgenommen, weil sie für sie öffentlich zugänglich und somit niedrigschwellig sind.

Sehr interessant in diesem Zusammenhang war das Einkaufszentrum-Verständnis vom damaligen Centermanager der Centrum-Galerie. Dr. Dirk Fittkau sprach von Einkaufszentren als *Favourite Meeting Places* oder von *Shop Meet Connect*. Mit diesem Verständnis habe er seinen Beruf erlernt und dieses Verständnis versuche er in den Einkaufszentren, die er verwaltet, umzusetzen. Seiner Ansicht nach sei es gerade das, was Mehrwert produziere. Und so hat er nicht nur mein Projekt mit offenen Armen willkommen geheißen: Als ich die Galerie zum ersten Mal besuchte, fand ich im Erdgeschoss eine Ausstellung des Landesamtes für Denkmalpflege. Wie Dr. Fittkau im Nachhinein erzählte, war dies eine Ausstellung, die ihn keine Leihgebühren kostete und Mehrwert verschaffte.

Die Frage, ob solche private und öffentlich-zugängliche oder halböffentliche Räume auch ‚Raum‘ für eine politische Öffentlichkeit bieten, bleibt offen. Gerd Anders sagt, dass schon zum Ende des 18. Jahrhunderts, früher als in den USA, in Europa private öffentliche Räume zu finden seien. Ein Beispiel dafür sei das Palais Royal in Paris, das als der erste öffentliche und vom Verkehr ungestörte Stadtraum für Fußgänger gelte. „Während der französischen Revolution entstanden im und um das Palais Royal, besonders in den Cafés, Orte der politischen Öffentlichkeit. Hier wurden Pamphlete und Flugschriften verfasst und verteilt.“ (Anders 1998, 38–39). Die neu geschaffenen Wirtschaftsräume schlossen sich jedoch ab, so Gerd Anders. Für ihre Zielgruppe ist eine geschützte private Öffentlichkeit vorgesehen. Einkaufszentren unterliegen mit dem Ziel der Konsumförderung vielfältigen Mechanismen der Ausgrenzung (Anders 1998, 44–48). Ein gutes Beispiel dafür ist in Brasilien mit dem Namen Rolezinho bekannt – ein Phänomen, das ich durch die brasilianische Künstlerin Vanessa Ramos-Velasquez kennenlernte: Zahlreiche Jugendliche treffen sich nach einer meist durch Social Media erfolgten Absprache in Einkaufszentren. Sie sind dort aber unerwünscht und werden in der Regel hinausgeworfen, denn ihnen wird unterstellt, als Randalierer*innen oder Kriminelle in den Einkaufszentren Unruhe zu stiften. Sie thematisieren jedenfalls mit ihren Treffen die sozialen Ungleichheiten und die ökonomisch-begründete Exklusion, die private und öffentlich-zugängliche Räume zugespitzt visualisieren.

Umso erstaunlicher, dass ich das Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES für mehr als fünf Wochen im niedrigschwelligen und alltäglichen Raum von drei Einkaufszentren in Dresden zeigen durfte. Und an dieser Stelle muss ich an die Erzählung von einem in Dresden lebenden Geflüchteten denken, der in seinem Videoclip u.a. davon berichtet, wie – kurz nach seiner Ankunft in der Stadt – seine Begegnung mit einer Gruppe von Pegida-Anhänger*innen verlief.⁶

Die Geschichte ereignete sich 2015, drei Tage nach seiner Ankunft in Dresden. Er musste zur Ausländerbehörde gehen, um den Ausweis zu erneuern, wusste jedoch nicht, wo diese sich befindet. Zufällig begegnete er am Postplatz einer großen Ansammlung von Menschen. Er dachte, unter so vielen Menschen wäre mindestens eine Person anzutreffen, die ihm die Adresse vermitteln könnte. Als er nach dem Weg fragte, wollten einige ihn angreifen. Er rannte weg und sie liefen schimpfend und mit Stöcken und Steinen bewaffnet hinterher. Glücklicherweise konnte er entkommen. Als arabische Bekannte, die schon längere Zeit in Dresden waren, ihm später erklärten, dass diese Menschen jeden Montag auf Plätzen und Straßen gegen Ausländer*innen demonstrieren und rassistische Slogans rufen, verstand der Darsteller aus Libyen, dass er auf wundersame Weise einem Unglück entgangen war.

5. Biatopien

In einem Clip der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES berichtet eine junge Frau vor der Kamera von ihren Erfahrungen mit Diskriminierung. Als Ort für die Aufnahme wählte sie einen ihrer Lieblingsorte: die Stadtteilbibliothek Prohlis in Dresden. Die junge Frau ist Kolumbianerin, lebt seit acht Jahren in Deutschland und es war schon immer ihr Traum, in ihrer neuen Heimat zu studieren. Als Voraussetzung für den Universitätszugang musste sie nach einem Sprachkurs eine internationale Sprachprüfung bestehen: die TestDaF-Prüfung, ein kosten-

6 Schon im ersten Workshop in Prohlis ist mir aufgefallen, dass einige Teilnehmer*innen sich nicht gut auf Deutsch artikulieren konnten, was für die Videoaufnahmen bedeutete, dass sie in ihrer Erzählung vor der Kamera in einer Unterlegenheitssituation stehen würden. Gerade in einem Projekt, in dem es darum geht, Raum im kollektiven Gedächtnis für das Verständnis von Über- und Unterlegheitsmechanismen zu schaffen, wäre diese Situation kein sinnvoller Ausgangspunkt gewesen. Ich bot deshalb allen Teilnehmer*innen, deren Muttersprache nicht Deutsch war, an, in der eigenen Muttersprache vor der Kamera zu sprechen, so dass ich anschließend die Erzählungen transkribieren und übersetzen lassen müsste. Alle Videoclips wurden ohnehin mit Untertiteln versehen, weil in der Präsentation in Schaufenstern in den Einkaufszentren das Audio nicht zu hören war. Dieses Angebot nahmen nicht alle Nichtmuttersprachler*innen in Anspruch. Es gibt jedoch einige Erzählungen auf Arabisch, Spanisch und Englisch, wie beispielsweise die Erzählung vom Geflüchteten aus Libyen.

intensiver Test, der gute Kenntnisse der deutschen Sprache erfordert und nach strengen Qualitätsstandards ausgewertet wird.

Als Prüfungsvorbereitung belegte sie einen vom Staat subventionierten Kurs, an dem mit ihr viele andere Lateinamerikaner*innen und auch viele Menschen aus Russland teilnahmen. Auch der Lehrer kam aus Russland. Die junge Frau erzählt, dass wenige Tage vor der Prüfung, in dem vom Prüfungsstress geprägten Ambiente, der Sprachlehrer von der Studie eines deutschen Politikers berichtete, die belegen soll, dass Menschen, die aus einer warmen Klimazone stammen, weniger intelligent sind als Menschen aus kalten Klimazonen.

Anhand solcher Erzählungen über Diskriminierungserfahrungen aus dem Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES möchte ich die These vertreten, dass der geopolitische diskriminierende Diskurs, der seit 1492 weltweit Verbreitung findet, einen allgegenwärtigen Topos in unserer Gesellschaft bildet, in dem alle sozialen Relationen von einer Form von Gewalt geprägt sind: der ‚Biomacht‘⁷, die der Landschaft unserer interpersonellen Beziehungen weltweit eine Topografie von Über- und Unterlegenheit, Macht- und Herrschaftsverhältnissen zuweist. Ich nenne diesen Topos Biatopie.

5.1 Die Klimatheorien aus dem 18. Jahrhundert

Es wird in der Erzählung nicht klar, auf welche Studie sich der genannte Deutschlehrer bezieht und ob diese aktuell ist oder in der Vergangenheit liegt. Seine Aussage erinnert jedenfalls an die Klimatheorien des 18. Jahrhunderts. In *La disputa del nuevo mundo: storia di una polemica; 1750 – 1900* stellt 1955 der italienische Historiker Antonello Gerbi einen Überblick über die Klimatheorien⁸ und ihre wichtigsten und einflussreichsten Repräsentanten in der Geschichte dar. Unter Berücksichtigung dieser Grundlage schildert der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gómez die Fortsetzung klimatheoretischer Argumentationen im Kontext des Vizekönigreichs Neu Granada, dieses spanischen Vizekönigreichs im Norden Südamerikas, welches die heutigen Staaten Ecuador, Kolumbien, Panama und Venezuela zwischen 1739 und 1810 umfasste.

Die Klimatheorien aus dem 18. Jahrhundert in Europa

Einen Anfang der Klimatheorien sieht der kolumbianische Philosoph Santiago Gómez-Castro beim Mathematiker und Vermessungstechniker Charles-Marie de La Condamine (1701-1774), der im Rahmen einer Expedition der französischen Regierung zum Äquator entsandt wurde, um Messungen durchzuführen, die die

7 Der Begriff ‚Biomacht‘ geht auf Michel Foucault zurück. Ich erkläre ihn ausführlicher im nächsten Abschnitt.

8 „La teoria dei climi“ heißt es in seinen Schriften.

Frage klären sollten, ob die Erde eine an den Polen abgeflachte Kugel mit Ausdehnung im Äquatorbereich sei oder ob sich die Abflachung am Äquator befindet. Nach der Beendigung der Vermessungsarbeiten erhielt La Condamine die Anweisung, den Rückweg nach Europa durch den Amazonas bis zum Hafen Cayenne am Atlantik zu nehmen. Die französische Regierung wollte damit konkrete Informationen über die natürlichen Ressourcen der Amazonas-Region von einem renommierten Wissenschaftler erhalten.

La Condamine berichtete beispielsweise über Chinarinde sowie Kautschuk und stellte fest, dass den Einheimischen⁹ einige Eigenschaften des Kautschuks bekannt waren. Für ihn stellten diese Kenntnisse jedoch kein Wissen dar, denn Wissen könnte seiner Meinung nach nur durch die moderne Wissenschaft hervorgebracht werden. Entsprechend hielt er die Nutzung der natürlichen Ressourcen der Amazonas-Region für relevant, nicht jedoch die Kenntnisse der Einheimischen über diese Ressourcen, die als nicht wissenschaftlich galten. In seiner Beschreibung der Einheimischen behauptete der französische Enzyklopädist 1745, dass es einen Zusammenhang zwischen geographischen Gegebenheiten und dem ethischen und epistemischen Vermögen eines Menschen gebe. Diese Ansicht verknüpfte er mit einer seltsamen Gleichung, die einen Zusammenhang von Geographie, Intelligenz und Hautfarbe nachweisen sollte. Dieser Gleichung zufolge besitzen die Bewohner*innen von Regionen mit größerer Hitze und Luftfeuchtigkeit eine geringere geistige Reife und eine dunklere Hautfarbe als Menschen in gemäßigten klimatischen Regionen, womit La Condamine eine erste Klimatheorie zum Ausdruck bringe, so Castro-Gómez (Castro-Gómez 2005a, 237–247).

Seine klimatheoretische These wurzelte wiederum, so Castro-Gómez, in den Argumenten, die im Rahmen der Debatte über das Menschsein oder Nicht-Menschsein der amerikanischen ‚Indianer'¹⁰ bereits im 16. Jahrhundert vorgelegt wurden – eine 60 Jahre dauernde Debatte¹¹, die 1550–1551 im Disput

⁹ Die Verwendung des Begriffs ‚Einheimische‘ stellt eine wertfreie Bezeichnung dar, im Gegensatz zu dem oft als Synonym verwendeten Terminus ‚Eingeborene‘, der im Kontext von Kolonialismus und Versklavung nur auf Menschen außerhalb Europas angewandt werde und „ausdrücklich rassifizierende und alterisierende Assoziationsketten von Primitivität und Rückschrittlichkeit“ (Arndt 2011, 683) aufruft und fortfortschreibt.

¹⁰ Die Hervorhebung weist auf die Problematik des Begriffs hin. Das Wort ‚Indianer‘ [auf Spanisch ‚Indio‘] ist eine Bezeichnung, die von einheimischen Völkern nicht akzeptiert wird. Sie erinnert an die falsche Annahme Christoph Kolumbus‘, in Indien durch eine Westroute angekommen zu sein, zeugt von einer eurozentrischen Perspektive und dient dem diskriminierenden Umgang mit Einheimischen. Aus diesem Grund verwende ich das Wort im ursprünglichen generischen Maskulinum und mit Anführungszeichen. Die Schreibweise markiert eine kritische Reflexion.

¹¹ Ramón Grosfoguel situiert die Debatte zwischen 1492 und 1552 und sieht ihren Anfang in dem Bordbucheintrag Christoph Kolumbus‘ vom 12. Oktober 1492: „[...] mir schien es, als litten sie

von Valladolid zwischen den christlichen Theologen Bartolomé de las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda einen Höhepunkt erreichte. Die Auseinandersetzung konzentrierte sich damals auf die Frage des Vorhandenseins oder Fehlen einer Seele bei den ‚Indianern‘. De las Casas, in den ehemaligen Kolonien heute noch als Verteidiger der amerikanischen Völker mit dem Titel ‚Apostel der ‚Indianer‘‘ geehrt, vertrat die Überzeugung, es sei eine Sünde, ‚Indianer‘ zu versklaven, denn sie hätten eine Seele, die sich nur in einer unterentwickelten Phase befindet und christianisiert werden müsse (Grosfoguel 2014, 177). De las Casas, führt Castro-Gómez aus, habe in seiner Argumentation die natürliche Lernfähigkeit der ‚Indianer‘ hervor, welche u.a.¹² auf die [geographische] Qualität der Region und die Gnade und Milde des Klimas zurückzuführen sei (Castro Gómez 2005, 208-209, 216).

Ein weiterer Klimatheoretiker ist der ebenfalls französische Naturforscher Georges-Louis Leclerc Comte de Buffon (1707-1788). Anders als La Condamine war Comte de Buffon nie in Amerika. Der italienische Historiker Antonello Gerbi sieht den Ausgangspunkt von Buffons Überlegungen in Aristoteles' Verständnis der Unveränderlichkeit als Attribut der Vollkommenheit. Je stabiler etwas ist, desto göttlicher ist es. Ein Beispiel dafür sei die Unveränderlichkeit des Goldes als Attribut unbestechlicher Vortrefflichkeit. In der Welt der Natur ist jede Substanz korrumptierbar, aber die Arten sind ewig. Aus der Annahme, dass das Stabile, das Feste, das Unveränderliche ein gewisses Vorrecht gegenüber dem Veränderlichen hat, kommt Buffon zu dem Schluss, dass Arten, die sich nicht verändern, von Natur aus den Arten überlegen sind, die sich verändern – eine Veränderung wird dann mit einer Herabsetzung des eigenen Ranges gleichbedeutend und die Variationen einer Art werden zu Degenerationen erklärt. In Bezug auf die Größe sieht Buffon, dass es einen Zusammenhang zwischen dem Volumen, das Tiere im Raum einnehmen, und der Unveränderlichkeit ihrer Art gibt. Dementsprechend legt er die Überlegenheit des Großen gegenüber dem Kleinen fest und ordnet die Lebewesen nach ihrem Volumen. Die Tiere der Neuen Welt seien (mit wenigen Ausnahmen) kleiner und schwächer als die der Alten Welt. Mit diesen Argumenten hält Buffon den amerikanischen Kontinent für unreif und viele seiner Tierarten

Mangel an allen Dingen. [...] Sie gehen nackend umher, so wie Gott sie erschaffen [...]. [...] Sie müssen gewiss treue und kluge Diener sein, da ich die Erfahrung machte, dass sie in Kürze alles, was ich sagte, zu wiederholen verstanden; überdies glaube ich, dass sie leicht zum Christentum übertreten können, da sie allem Anschein nach keiner Sekte angehören.“ (Grosfoguel 2014, 175).

¹² Castro-Gómez zitiert den Absatz, in dem De las Casas sechs natürliche Ursachen darlegt, deren Auswirkung die Entwicklung von Intelligenz und Moral begünstige: den Einfluss des Himmels, die Disposition und Qualität der Region und des Landes, die Haltung der Körperteile und Sinnesorgane, die Gnade und Milde des Klimas, das Alter der Eltern und die Güte und Sanftmut der Ernährung (Castro Gómez 2005, 216).

ten durch Degeneration für unvollkommen, wobei ihre Degeneration auf ungünstige Umweltbedingungen zurückzuführen sei.

Die Beurteilung der amerikanischen Fauna als unreif oder degeneriert bedeutete für Buffon, die Fauna der Alten Welt als reif und perfekt zu proklamieren, so Antonello Gerbi, der mehrere Probleme in Buffons Theorie sieht: Wo ist die Grenze des Artenbegriffs? Wie hoch ist die Anzahl der Affinitäten, die bestehen müssen, um zwei Tiere in einer Familie, zwei Familien in einer Art, zwei Arten in einer Gattung zu gruppieren? Wo ist die Trennlinie zwischen den Attributen, die zwei Individuen als zusammengehörig bezeichnen, und den Attributen, nach denen sie als verschieden gelten? Die gesamte Logik der Naturwissenschaften werde hiermit diskutiert. Und es gehe, so Gerbi, um die nicht weniger komplexe Frage nach der Existenz perfekterer oder weniger perfekter Spezies, mit den impliziten Suggestionen von teleologischen Kräften und evolutionären oder degenerativen Faktoren. Buffon blieb einer Kausalitätsnaturphilosophie immer treu, die die gesamte Realität zwang, in ihre Strukturen und Schemata hineinzupassen, wodurch er die Hälfte der bekannten Welt als schwach brandmarkte (Gerbi 1960, 20–31).

Bei den Fragen, die Gerbi als ungelöst in Buffons Theorie sieht, handelt es sich letzten Endes um die Fragen, die auch durch die Erfindung einer Aufteilung der Menschen in ‚Rassen‘ aufgeworfen werden, eine Problematik, die in einem anderen Abschnitt meiner Recherche vertieft wird. Mit Buffons These der Degeneration Amerikas wurde die kulturelle und politische Stärke und Überlegenheit der ‚Alten Welt‘ begründet.

Die Verunglimpfung der gesamten amerikanischen Natur erreicht jedoch ein unübertroffenes Extrem, so Antonello Gerbi, mit dem niederländischen Historiker und Kulturphilosophen Cornelis de Pauw (1739–1799). De Pauw ist viel radikaler als Buffon. Für ihn sind Amerikaner*innen Degenerierte und das Problem nicht die Größe, sondern die Degeneration. Amerikaner*innen seien in einem feindseligen Klima degeneriert, aus diesem Grund sei die Natur in Amerika schwach und korrupt. Seiner Ansicht nach entwickelt sich der Mensch nur in der Gesellschaft weiter. So sind für ihn die ‚Wilden‘ Amerikas Bestien, die die Gesetze der Gesellschaft und die Schranken der Bildung hassen. De Pauw stelle jedoch fest, so Gerbi, dass, obwohl die Überlegenheit der Europäer*innen außer Frage stehe, diese kein Recht hatten, die Einheimischen Amerikas so zu misshandeln, wie sie es getan haben und weiterhin tun. De Pauw bleibe zweideutig, manchmal spreche er über das Klima und seine konstanten natürlichen Faktoren, manchmal ziehe er es vor, auf Katastrophen, Überschwemmungen und andere Kataklysmen zurückzugreifen. Er übernehme zudem die Thesen des Dominikaners Bartolomé de las Casas über die physische Unterlegenheit und körperliche Schwäche, die im 16. Jahrhundert eigentlich als Verteidigung dienen und Amerikaner*innen von der Versklavung befreien sollten, um sie als unmoralisch, untätig und schwach zu

verurteilen. De las Casas' Entschuldigung für die elenden, schmachtenden und unschuldigen ‚Indianer‘ wird zwei Jahrhunderte später von De Pauw als Beweis für ihre korrupte und degenerierte Natur gewertet. Die pseudowissenschaftliche Theorie über den Einfluss des Klimas sei bereits in die semi-theologische Debatte zwischen Bartolomé de las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda verwoben gewesen, so Antonello Gerbi. Und allein der Faktor des Klimas habe nach einigen Autoren an sich schon ausgereicht, um die Versklavung der Amerikaner*innen zu begründen. Sogar Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu (1689-1755), habe von der Schwierigkeit gesprochen, in heißen Klimazonen freie Institutionen zu schaffen, weil diese die Menschen faul machen. Er habe eine Veranlagung zur ‚natürlichen Sklaverei‘ in den warmen Ländern gesehen, während er die Freiheit bewunderte, die zwischen Kälte und Eis blühe, schreibt Gerbi. Um die Versklavung der ‚Indianer‘ zu rechtfertigen, wurden der Kontinent, in dem sie geboren wurden, und das Klima, in dem sie aufwuchsen, als Garant ihrer wesentlichen Unterlegenheit einbezogen (Gerbi 1960, 68-69).

Nicht erst seit 1492 ist die Begründung der Versklavung ein Thema. Bereits Aristoteles bemühte sich, die Existenz von ‚Sklaven von Natur‘ zu beweisen. Aristoteles unterscheidet zwischen den Körpern von ‚Sklaven von Natur‘ und den Körpern von Menschen, die nutzlos für harte Arbeiten, aber nützlich für das politische Leben sind. Im Disput von Valladolid übernehme Sepúlveda die aristotelischen Argumente für die Existenz der ‚Sklaven von Natur‘, um die Versklavung der „sprechenden Bestien“ Amerikas zu rechtfertigen. Für ihn, der Aristoteles so gut kannte, dass er seine ‚Politik‘ übersetzte, bedeutete die Geburt in bestimmten Regionen der Welt ein angeborenes ‚Sklavendasein‘. So entstand, schreibt Gerbi, das erste und radikale Urteil über das Klima Amerikas, über seine physische und geographische Umwelt.

De Las Casas geht in seinem Ringen um die Freiheit der Amerikaner*innen auf die aristotelischen Argumente ein und bestreitet, dass die ‚Indianer‘ stark wie versklavte Menschen und die Spanier fromm und gerecht wie Herren seien, was das Argumentationssystem des Philosophen konterkariert. Außerdem waren die ‚Sklaven von Natur‘ des Aristoteles auch Menschen, und für den Christen sind alle Menschen frei und gleich, alle sind Kinder Gottes. Um die Leibeigenschaft der ‚Indianer‘ zu akzeptieren, musste der Christ ihnen die Menschlichkeit absprechen. Daher rührten die Bestrebungen, sie weniger als Menschen und vielmehr wie Bestien zu betrachten. Mit dieser Argumentation wurden, wie Antonello Gerbi berichtet, die Argumente von Aristoteles jedoch verlassen, denn für Aristoteles waren die ‚Sklaven von Natur‘ Menschen – wären die ‚Indianer‘ wirklich Bestien gewesen, hätte Aristoteles sie nicht als versklavte Menschen betrachten können. Die aristotelische Antithese „Freier Mensch - Sklave von Natur“ stimme also nicht mit der christlichen Antithese „Mensch - Bestie“ überein. Aber die Versuche von De las Casas, die Einheimischen Amerikas von der Versklavung zu befreien,

brachten ihn dazu, ihre körperlichen Fähigkeiten zu verunglimpfen und sie zu reduzieren, was zwei Jahrhunderte später durch Klimatheoretiker wie Cornelis de Pauw erneut gegen sie vorgebracht werden sollte. Durch eine wesentliche Minderwertigkeit und durch eine immanente Unfähigkeit, freie Menschen zu erzeugen, schienen die ‚neu entdeckten‘¹³ Erdteile untergraben zu sein (Gerbi 1960, 63–70).

Die Erzählerin in dem erwähnten Clip der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES erklärt, wie betroffen sie sich von der Aussage fühlte, Menschen, die aus einer warmen Klimazone stammen, seien weniger intelligent als Menschen aus kalten Klimazonen. Sie weist vor allem auf die emotionale Wirkung der Aussage hin, die sie „wie eine Bombe“ erlebte. Eine solche Diskriminierung, ausgesprochen von einem Lehrer, ausgerechnet wenige Tage vor der anstehenden Prüfung, empfand sie als eine an die aus ‚warmen‘ Klimazonen stammenden Schüler*innen gerichtete, intendierte Verunsicherung. Ob der Lehrer damit wirklich beabsichtigte, dass die Menschen aus ‚warmen‘ Ländern (damit waren der Erzählung nach die Lateinamerikaner*innen gemeint) sich durch seine Aussage dumm und weniger befähigt fühlen sollten, die Prüfung zu bestehen, kann unsere Erzählerin nicht mit Sicherheit sagen. Die Vermutung ließ sie aber damals nicht in Ruhe. Sie erzählt, dass für sie die letzten drei Tage vor der Prüfung nach der Äußerung des Lehrers sehr schwierig waren – sie fühlte sich verwirrt und hatte das Gefühl, die ganze Mühe würde sich nicht lohnen. Sie hat sich in Gedanken intensiv mit der Aussage beschäftigt und war traurig über diesen Vorfall. Im Nachhinein, wenn sie diese Erfahrung aus der Distanz betrachtet, fühlt sie sich immer noch dadurch verärgert, dass ein Lehrer trotz seiner Vorbildrolle eine so rassistische Bemerkung von sich geben konnte. Der Lehrer riskierte mit seiner Äußerung einen tiefen Riss in der Gruppe und eine für die Prüfung störende Unsicherheit bzw. den Ärger seiner lateinamerikanischen Schüler*innen, anstatt die gesamte Gruppe für den Test zu stärken und zu motivieren. In der Erinnerung unserer Erzählerin bleibt das Ereignis eine der gravierendsten Diskriminierungserfahrungen, die sie erlebt hat. Eine von vielen anderen. Auch in ihrer Heimat hatte sie bereits solche Erfahrungen gemacht, die in einem kommenden Abschnitt thematisiert werden.

Die Aussage des Lehrers zeigt jedenfalls, dass rassistische Klimatheorien keinesfalls der Vergangenheit angehören und (auch heute!) immer wieder zur Fortsetzung von eurozentrischen Machtverhältnissen genutzt werden.

¹³ Die Hervorhebung soll auf die Problematik der Idee einer ‚Entdeckung‘ Amerikas und die eurozentrische Perspektive hinweisen, die damit zum Ausdruck kommt.

Die Klimatheorien des 18. Jahrhunderts in den Kolonien – Verzahnung von Rassismus und Klassismus

In seiner Dissertation *Aufklärung als kolonialer Diskurs: Humanwissenschaften und kreolische Kultur in Neu Granada am Ende des 18. Jahrhunderts*¹⁴, präsentiert der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gómez eine ausführliche Lektüre der Aufklärung in der Kolonie Neu Granada, welche nicht als Kopie der europäischen Aufklärung, sondern als *Übersetzung* verstanden werden kann. Castro-Gómez hinterfragt die Spezifität der neu-granadischen Aufklärung nach ihrer eigenen Logik – ausgehend von der Auffassung, eine Übersetzung sei nicht eine spiegelbildliche Kopie des Originals im Sinne einer Übertragung, sondern eine kontextspezifische Entstellung und Verschiebung. In seiner Studie zeigt Castro-Gómez, dass die Übersetzung der europäischen Aufklärung im Vizekönigreich Neu Granada „eine Strategie der sozialen Positionierung (Übersetzung *in situ*) seitens der kreolischen Gelehrten gegenüber den subalternen gesellschaftlichen Gruppen“ darstellt (Castro Gómez 2005, 6).

Einer der von ihm analysierten Bereiche ist die Klimatheorie, vertreten im Vizekönigreich Neu Granada insbesondere von Francisco José de Caldas y Tenorio (1768–1826), einem leidenschaftlichen Naturwissenschaftler aus Popayán, der als der erste kreolische Wissenschaftler in Amerika betrachtet wird. Nach Castro-Gómez übernimmt Caldas in seinem Text *Der Einfluss des Klimas auf organisierte Wesen*¹⁵ die These des französischen Naturforschers Comte de Buffon, dass das Klima in Amerika für die Entwicklung von Tieren nicht günstig sei, da diese im Vergleich mit den Tieren aus Europa unterentwickelt erschienen.

Im Gegensatz zu Alexander von Humboldts Enzyklopädie thematisieren Caldas taxonomische Studien über die Beziehung der geographischen Umwelt zu der Entwicklung des Lebens nicht nur den Einfluss des Klimas auf Flora und Fauna, sondern auch dessen Einfluss auf Menschen, inklusive der verschiedenen „Menschenrassen“, so Castro-Gómez. Caldas' Studien zufolge hätten Höhenunterschiede, Luftdruck und -temperatur sowie die chemische Zusammensetzung der Atmosphäre direkte Auswirkungen auf die Intelligenz, die Arbeitsgewohnheiten, das ethische Verhalten und die Moral der Menschen. Caldas betone allerdings, dass seine Position weder deterministisch noch materialistisch sei, denn der Mensch bestehe nicht nur aus einem Körper. Und das Körperliche eines Menschen unterliege zwar den Gesetzen der Materie, die Macht der Geographie über die menschliche Willenskraft sei jedoch nicht unbegrenzt und wir Menschen

¹⁴ Seine Dissertation wurde auf Spanisch unter dem Titel *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)* veröffentlicht. [Auf Deutsch: *Die Hybris des Nullpunkts: Wissenschaft, Rasse und Aufklärung in Neu Granada (1750–1816)*].

¹⁵ Der Originaltitel lautet: *Del influjo del clima sobre los seres organizados*.

könnten uns dem Einfluss der Geographie mit unserem Willen widersetzen (Castro Gómez 2005, 208-209).

Castro-Gómez sieht es als eine Besonderheit des klimatheoretisch orientierten Rassismus in den Zeiten der Aufklärung, dass die Zeit als eine neue Variable eingeführt wurde: die Unterlegenheit Amerikas sei nicht ontologisch, sondern zeitlich begründet und es sei eine Aufgabe des modernen und fortgeschrittenen Europas, den sich auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe befindenden amerikanischen Menschen zu kolonisieren und zu zivilisieren. Aus der Lektüre der Argumentationen von De las Casas gehe bereits die zeitliche Variable hervor, hier werden Überlegenheit bzw. Unterlegenheit allerdings durch die Christianisierung bestimmt und nicht nach einem aufgeklärten Fortschritt. Die niedrige Entwicklungsstufe des amerikanischen Menschen erklärt De las Casas anhand der noch nicht vorhandenen Missionierung und aus einer, so Castro-Gómez, synchronischen Perspektive – eine gleichzeitige oder zum selben Zeitpunkt auf mehrere Räume verteilte Perspektive, während für Buffon dagegen ein diachronisches Verhältnis vorlag, das heißt ein vom Zeitraum unabhängiges Verhältnis. Buffon vertrat den Standpunkt, dass selbst europäische Übersiedler einer Degeneration unterliegen, wenn sie in Amerika ansässig geworden sind. Diese Erweiterung der Klimatheorie löste Empörung unter der aufgeklärten Elite im ganzen amerikanischen Kontinent aus: in einer Fußnote erzählt Castro-Gómez, dass selbst Thomas Jefferson und Benjamin Franklin nach der Erklärung der Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten nach Frankreich reisten, um Buffon persönlich darum zu bitten, solche Beleidigungen zurückzunehmen und mit dem Versprechen einer Korrektur, die niemals erfolgte, in die Heimat zurückzukommen.

Bemerkenswerterweise widersprachen die amerikanischen Kreolen der angeblichen Unterlegenheit ebenfalls mit klimatheoretischen Argumentationen, so Castro-Gómez. Die ‚Verteidigung‘ des amerikanischen Kontinents gegen die Beleidigungen und Verunglimpfungen durch klimatheoretische Argumentationen der europäischen Illustration stelle keinen Widerspruch, sondern eine Übersetzung der beleidigenden Argumente dar. Castro-Gómez erinnert an Kreolen wie Francisco José de Caldas y Tenorio und Francisco Antonio Ulloa und ihren Hinweis darauf, dass hohe Temperaturen und konstante Feuchtigkeit lediglich in den Regionen auf der Höhe des Meeresspiegels anzutreffen seien. Caldas betonte in zahlreichen Artikeln, veröffentlicht zum großen Teil in dem von ihm gegründeten wissenschaftlichen Wochenmagazin des Neuen Königreiches von Granada, die günstige Auswirkung des Klimas im Andengebirge. Francisco Antonio Ulloa sprach in seinem Essay *Über den Einfluss des Klimas auf die körperliche und moralische Erziehung des Menschen im Neuen Königreich Granada* von 1808 ebenfalls von dem guten kalten Klima der Andengebirge, welches die Entwicklung der Intelligenz viel mehr als die heißen Küstengebiete fördere. Die Kluft verlaufe hier also nicht

zwischen Europa und Amerika, sondern zwischen den Menschen aus den ‚kalten‘ und den ‚warmen‘ Gebieten (Castro Gómez 2005, 265, 268, 276).

An dieser Stelle möchte ich auf eine weitere Diskriminierungserfahrung der oben erwähnten Erzählerin zurückkommen, die sie in ihrer Heimat Kolumbien Jahre zuvor erlebte, als sie noch die Schule besuchte. Sie teilt zum Anfang eines zweiten Videoclips ihren Eindruck mit, anders als (hier) in Europa gebe es in Lateinamerika sehr starke soziale Schichten. Sie besuchte in Pasto, der Hauptstadt des Bundeslands Nariño im Süden Kolumbiens, eine private Schule, die eher von Schüler*innen aus wohlhabenden Familien besucht wird. Sie selbst kam jedoch nicht aus einer wohlhabenden Familie – ihre Mutter habe sehr hart gearbeitet, um ihr und ihren Geschwistern eine gute Bildung zu ermöglichen.

Die Erzählerin berichtet:

„Ich war ca. 17 Jahre alt und ein blonder Junge aus der Schule hat sich für mich interessiert. Wir waren Freunde und dann haben andere Mädchen, die vielleicht auch in ihn verliebt waren, angefangen, auf den Schultischen ‚Sandra [Name geändert] ist sudaca‘ zu schreiben.“

Das Wort *sudaca* entspricht einer Abkürzung der Volksbezeichnung ‚sudamerica-no‘ und wird in Spanien benutzt, um Menschen aus Südamerika abzuwerten, insbesondere Einheimische oder ‚indigen‘ Aussehende. Unsere Erzählerin berichtet jedoch nicht von einer Diskriminierungserfahrung, die in Spanien stattgefunden hat, sondern in Pasto, Kolumbien. Wie kommt es, dass sie mit der despektierlichen Bezeichnung ‚sudaca‘ selbst in Südamerika von Schulkommilitoninnen (also Landsleuten) beleidigt wird?

Aus weiteren Gesprächen nach den Videoaufnahmen weiß ich von der Erzählerin, dass ihre Familie durch die Versetzung des Vaters von Bogotá nach Pasto umgesiedelt war und ihre Mutter sich nach der Ankunft in Pasto nach der besten Schule der Stadt erkundigte. Ihr wurde die Javeriana-Schule¹⁶, eine Schule in den Händen der Jesuiten, empfohlen und so kam unsere Erzählerin in diese von Schüler*innen aus wohlhabenden Familien besuchte Schule. In Pasto, wie in vielen anderen Städten Südamerikas, lässt sich eine starke soziale Trennung der Wohngebiete erkennen – die Bezirke in Pastos Norden werden von wohlhabenden Menschen bewohnt, im Süden liegen eher die Arbeiterwohnviertel, was gleichzeitig auch durch die städtische Infrastruktur, so unsere Erzählerin, sichtbar wird.¹⁷ Sie wohnte im Süden der Stadt. Ihr Freund dagegen, der einzige blonde Schüler der

¹⁶ Colegio San Francisco Javier.

¹⁷ Ein solches Phänomen lässt sich auch in Bogotá, der Hauptstadt des Landes, beobachten, während andere Städte, wie zum Beispiel Cali, aus wohlhabenden südlichen Bezirken bestehen und eine sichtbarere geografische Durchmischung unterschiedlicher sozialer Schichten aufweisen.

Klasse, im Norden. Außerdem trug er Nachnamen, die die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Elite suggerierten. Beide wurden von Schulkommiliton*innen während der Dauer ihrer Freundschaft als Pocahontas und John Smith verspottet, in Anspielung auf den Walt Disney Zeichentrickfilm von 1995, der im Leben der Tochter eines einheimischen Herrschers¹⁸ seine Inspiration fand.

Ich frage trotzdem nach, wie das Wort ‚sudaca‘ ins Spiel kommt. Es handelt sich dabei nämlich um keinen Begriff, der im südamerikanischen Kontext geläufig ist, insbesondere nicht für Menschen im Schulalter. Unsere Erzählerin ahnte damals zwar, dass das Wort pejorativ ist und eine Beleidigung darstellte, dies war ihr aber zu diesem Zeitpunkt nicht sicher bekannt. Sie erklärte die Verwendung des Begriffs damit, dass sie mit sehr wohlhabenden Klassenkamerad*innen zur Schule ging, die oft nach den Ferien von ihren Reisen nach Europa oder in die USA berichteten, und so kann sie nachvollziehen, woher ihre Mitschüler*innen das Wort ‚sudaca‘ kannten. Für sie war es jedenfalls sehr verletzend und traurig, zumal der Satz mit Filzstift geschrieben wurde, so dass er fest auf den Tischen – wie in ihrer Erinnerung – haften blieb.

„Am Anfang war es eine Überraschung, meinen Namen mit diesem Wort assoziiert und auf den Schultischen geschrieben zu sehen. Ich habe erstmal die Bedeutung nicht verstanden und musste nachfragen. Ich habe erfahren, dass es eine abwertende, pejorative Bezeichnung für Personen ist, die im Süden leben. Und das hat mich in einer Art und Weise berührt... [...] Ich habe mich weniger gefühlt im Vergleich mit meinen Schulfreundinnen. Arm. Schuldig. Ich habe meine Eltern schuldig dafür gemacht, dass wir arm waren. Ich habe mich verwirrt gefühlt. Traurig.“¹⁹

Was zeigt der Videoclip in Bezug auf die Klimatheorien? Was haben der Süden und die pejorative Bezeichnung ‚sudaca‘ mit einer hierarchisierenden Unterteilung der Menschen zu tun? Santiago Castro-Gómez weist auf die Interessen hin, die Kreolen wie Caldas und Ulloa im Vizekönigreich Neu Granada hatten, die Überlegenheit der Kreolen über die ‚Kasten‘²⁰ hervorzuheben, auch um mit diesen

¹⁸ In der Literatur wird sie oft als Tochter eines ‚Indianerhäuptlings‘ beschrieben. Auf die Problematik des Terminus ‚Indianer‘ hatte ich bereits hingewiesen. Der Begriff ‚Häuptling‘ verhält sich nicht anders und steht im Zusammenhang mit den Unterwerfungen des Kolonialismus, die pauschaliert Machthaber*innen in Afrika und Amerika durch das Diminutiv als weniger bedeutsam und nicht gleichzusetzen mit europäischen Machthaber*innen abwerteten (Arndt 2011, 687).

¹⁹ Die Erzählerin spricht in Spanisch, ihrer Muttersprache, vor der Kamera.

²⁰ Den Begriff ‚Kasten‘ übernimmt Castro-Gómez von den sogenannten „cuadros o pinturas de castas“ [Kastenmalerei], eine Reihe von Gemälden, die sich damit vergnügt, die unterschiedlichsten ‚Rassenmischungen‘ der Kolonialgesellschaft darzustellen. Die Kastenmalerei war im Vizekönigreich Neu Granada nicht so üblich wie in Mexiko. Er weist aber auch darauf hin, dass

Argumenten die ‚Verleumdung Amerikas‘ zu entkräften, gleichzeitig aber auch ihre ‚Biomacht‘ durch das Weißsein zu etablieren. Die durch die Erzählerin im Videoclip vorgenommene Gegenüberstellung des blonden Jungen mit ihrem eigenen Aussehen liefert weitere Hinweise.

Anders als Caldas und Ulloa schlossen sich als Reaktion auf die ‚Verleumdung Amerikas‘ einige aufgeklärte Kreolen der Argumentationslogik von Bartolomé de las Casas vom 16. Jahrhundert an und waren vor allem darum bemüht, die Fähigkeit der amerikanischen Einheimischen hervorzuheben, sich ‚Wissen‘ anzueignen. Damit ist lediglich ‚europäisches Wissen‘ gemeint – eine Anerkennung des bereits vorhandenen Wissens einheimischer Völker und ihres kulturellen Reichtums kam jedoch auch unter ihnen nicht vor, der Glaube an eine europäische Überlegenheit setzte sich überall durch. Die Jesuiten Velasco und Clavijero widerlegten beispielsweise die Thesen Buffons vor allem mit den Erfolgen ihrer Tätigkeit als Missionare, denn durch das Christentum hätten sie die Einheimischen in Amerika zivilisiert und ihre moralische und politische Haltung verändert (Castro Gómez 2005, 288).

„Velasco und Clavijero²¹ weisen Buffons klimatheoretische These nicht mit dem Hinweis zurück, dass die Indios bereits eine eigene Wissenschaft hervorgebracht haben, die sich von derjenigen des Okzidents unterscheidet; sie betonen stattdessen nachdrücklich, dass das Christentum²² auf die moralische und politische Haltung der Indios einen zivilisierenden Einfluss ausgeübt habe und dass diese sehr wohl in der Lage seien, ihr Studium an angesehenen Universitäten zu absolvieren und ‚Doktoren der Kirche‘ zu werden.“ (Castro Gómez 2005, 229).

Castro-Gómez entlarvt in seiner Studie die Machtverhältnisse, die nach den rassistischen Grundlagen der europäischen Illustration von Kreolen im Vizekönigreich Neu Granada übersetzt und gepflegt wurden. Der Videoclip zur Diskriminierung mit dem Wort ‚sudaca‘ zeigt, dass solche Machtverhältnisse immer noch aktuell sind und auch heute zu einer Schieflage von Über- und Unterlegenheit, Macht- und Herrschaftsverhältnissen beitragen.

schon der schwedische Historiker Markus Mörlner (1969, 61) den Begriff ‚Kasten‘ zur Bezeichnung von „mischblütigen“ Personen in der Kolonialgesellschaft Hispanoamericas als verbreitet unter den Eliten beschreibt (Castro Gómez 2005, 54).

21 Gemeint sind die Jesuiten Juan de Velasco, ein Priester aus Riobamba, Ecuador, und Francisco Xavier Clavijero, ein mexikanischer Priester, die zusammen mit ihren Gefährten 1767 aus dem Vizekönigreich Neu Granada ausgewiesen wurden.

22 Gemeint ist vor allem die Gemeinde der Jesuiten, der Velasco und Clavijero angehören, und deren Missionierung. Castro-Gómez sieht die Verteidigung der ‚Indianer‘ durch die Jesuiten als eine Verteidigung der Mission der Gesellschaft Jesu in Amerika (Castro Gómez 2005, 229).

In dem Abschnitt *Von der Klima- zur Rassen‘theorie* des Beitrags mit dem Titel *Hautfarbe in Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissenschaftsarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk* erklärt Susan Arndt, dass die Hautfarbe schon immer eine zentrale Kategorie des Rassismus gewesen sei, die bereits bei den Griechen mit dem Terminus *andreikelon* die weiße Haut als Zentrum oder Nullpunkt²³ setze, von dem aus alle anderen Hautfarben abweichen. Diese Festlegung der weißen Haut als Nullpunkt ging davon aus, sie sei ein von der Sonne unbeschriebenes Blatt. Nach 1492, so Arndt, habe sich eine neue Ära der Hierarchisierung von Kulturen und Menschen entwickelt, die auf diese Theorien – inzwischen gestützt von einer christlichen Farbsymbolik, in der Schwarz als ‚das Böse‘ und weiß als Reinheit und Unschuld gelten –, zurückgreife. Aber angesichts der Tatsache, dass in Europa lebende Schwarze Menschen ebenfalls Schwarze Nachfahr*innen hatten oder weiße Europäer*innen nach der Übersiedlung in Amerika keine ‚Degeneration‘ der Hautfarbe erlitten, wurde der Einsatz neuer Merkmale statt dem der Hautfarbe für die Kategorisierung nach ‚Rassen‘ nötig. Es stellte sich die Frage, ob das Argument der Hautfarbe stark genug sei, um die Kategorisierung nach ‚Rassen‘ allein zu tragen. Arndt weist darauf hin, dass ab Mitte des 17. Jahrhunderts Naturwissenschaftler und Philosophen sich deshalb auf die Zusammenstellung komplexerer Zusammenhänge zwischen der Hautfarbe und weiteren körperlichen Merkmalen konzentrierten und neue Theorien auf der Basis der Annahme entwickelten, dass Hautfarbe wie Temperament klimatisch bedingt seien. Aber nichtdestotrotz bleibe die Hautfarbe als sinnstiftendes und eindringliches Schlagwort essenziell, um koloniale Gewalt als Notwendigkeit anzusehen. „In den unterschiedlichen Theorien von ‚Rassen‘ bleibt Weißsein also weiterhin die Norm, von der ausgehend sich alles Sehen und Werten konturiert.“ (Arndt 2011, 337).

Weitere Studien zeugen ebenfalls von dem Einfluss rassistischer Strukturen auf soziale Verhältnisse in den ehemaligen Kolonien heute. Beispielsweise das soziologische Projekt *Ethnicity and Race in Latin America* (PERLA), ein in vier lateinamerikanischen Ländern (Brasilien, Kolumbien, Mexiko und Peru) durchgeführtes fünfjähriges Forschungsprojekt, dessen Ergebnisse 2014 unter dem Titel *Pigmentocracies. Ethnicity, Race and Color in Latin America* veröffentlicht wurden. Der Begriff ‚Pigmentocracy‘ geht auf den chilenischen Anthropologen Alejandro Lipschutz zurück, der ihn 1944 als Bezeichnung für die sozialen Strukturen in Lateinamerika einführte, um Ungleichheiten oder Hierarchien zu bezeichnen, die sowohl auf ethnischen Kategorien wie ‚Indigene‘ und ‚Schwarze‘ als auch auf einem Hautfarbenkontinuum beruhen (Telles 2014, 39). Aus der Perspektive des von

²³ Zur Überheblichkeit eines ‚Nullpunkts‘ nach der Formulierung vom kolumbianischen Philosophen Santiago Castro-Gómez siehe Abschnitt *Biatopien als globalisierter ‚interner Kolonialismus‘*, Seite 113.

Edward Telles²⁴ geleiteten Forschungsteams unterstreicht der Begriff ‚Pigmentocracy‘ ihre Erkenntnis, dass die Hautfarbe in mehreren lateinamerikanischen Ländern eine zentrale Rolle in der sozialen Schichtung darstellt, obwohl sie oft in der Wissenschaft ignoriert wird.

Dieses Forschungsteam stellte die Hypothese auf, dass die Hautfarbe eine primäre Schichtvariable in Lateinamerika ist und dass soziale Nachteile mit sukzessiv dunkleren Hauttönen in Korrelation stehen. Aus der Überzeugung heraus, dass für Lateinamerikaner*innen hellere Personen einen höheren Stellenwert haben und dunkler werdenden Personen weniger Wert beigemessen wird, entwickelten sie eine Farbpalette, um dieses Phänomen zu erfassen (Telles 2014, 39–43). Die Hautfarbe werde, so Edward Telles, in ‚rassifizierten‘ Gesellschaften (d.h. in Gesellschaften, deren soziale Gefüge nach den rassistischen Grundlagen der europäischen Illustration aufgebaut sind, um eine Brücke zu Castro-Gómez‘ Terminologie zu schlagen) als Kriterium dafür verwendet, wie andere geschätzt und behandelt werden. Sie sei tendenziell ein besserer Prädiktor für ethnische Ungleichheit als die traditionellen ethnischen Kategorien und würde eng mit Diskriminierungserfahrungen zusammenhängen, was mehrere von den erwähnten Erzählungen aus meinem Videoprojekt RE-ENACTING OFFENCES bestätigen – z.B. auch die bereits erwähnte Anekdote der Filmemacherin, der beim Tragen schwerer Lasten nicht geholfen wird, während ihre weiße Kollegin oft Hilfe angeboten bekommt.

Eine Farbpalette, bestehend aus elf verschiedenen Hauttönen, wurde zur Bewertung des Gesichts-Hauttons festgelegt und als Indikator in der Umfrage sowohl für die Selbst- als auch für die Fremdwahrnehmung aufgenommen, d.h., die Menschen, die sich an der Umfrage beteiligten, bestimmten nach der vorgegebenen Farbpalette ihre eigene Hautfarbe und die Personen, die die Umfrage durchführten, stuften Interviewees auch nach dieser Farbpalette ein. Das Ergebnis war ein Unterschied in der Selbst- und der Fremdwahrnehmung: die Interviewees stuften sich selbst heller ein als der Interviewer es tat. Dieser Unterschied zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung nach der verwendeten Farbpalette macht eine der Besonderheiten in den Ergebnissen der Studie aus. Telles erklärt, auch wenn auf den ersten Blick einige die Farbpalette als eine Methode der Rassenmessung betrachten könnten, wie sie von (pseudo-)wissenschaftlichen²⁵ Rassenklassifikationen im neunzehnten Jahrhundert durchgeführt wurden, wäre sie in der Pigmentocracies Studie aus einem ganz anderen Grund verwendet worden: nämlich um zu verstehen, wie die Wahrnehmung von Hautfarbenvariationen soziale Einteilungen und Diskriminierung beeinflusst bzw. ob soziale Ungleichheiten auf Hautfarbenunterschieden beruhen. Den Ergebnissen der Umfrage nach erkennen sich nur etwa 20% der afrikanischstämmigen Einwohner*innen als solche an, was

²⁴ Professor für Soziologie an der University of California in Santa Barbara.

²⁵ Die Ergänzung des Präfixes ‚pseudo‘ ist von mir.

sich laut Telles mit dem niedrigen Wert der Schwarzen Bevölkerung in der sozialen Skala erklären lässt (Telles 2014, 46–54).

Zahlreiche Künstler*innen in Lateinamerika und weltweit haben sich mit dem Thema Hautfarbe und den damit verbundenen sozial-politischen Implikationen auseinandergesetzt, darunter beispielsweise der mexikanische Künstler Erick Meyenberg (geb. 1980 in Mexiko-Stadt), der seine Installation „Taxonomische und vergleichende Studie zwischen den Kasten in Neuspanien und dem heutigen Mexiko“²⁶ der sog. *Pintura de castas* [Kastenmalerei] widmet, die brasilianische Fotografin Angélica Dass mit ihrem Projekt „Humanæ“ und die kolumbianische Künstlerin Margarita Ariza mit „Blanco Porcelana“ [Porzellanweiß].

,Humanæ“²⁷

Die brasilianische Künstlerin Angélica Dass (geb. 1979 in Rio de Janeiro) startete 2012 das langfristige Projekt „Humanæ“, in dem sie verschiedene Menschen vor einem weißen Hintergrund portraitiert, um danach ein 11-Pixel-großes Quadrat aus der Nase auszuwählen, mit dieser Farbe den Hintergrund des Portraits auszumalen und anschließend die entsprechende Farbe in der Industriepalette „Pantone“ auszusuchen. Auf die Frage, warum sie immer die Farbe aus der Nase nehme, antwortete Dass in einem Interview für Spiegel Online im Mai 2015, dass die Nase ständig ihre Farbe im Zusammenhang mit den Jahreszeiten, mit der Aussetzung zur Sonnenstrahlung, mit dem gesundheitlichen Zustand oder dem Alkoholspiegel im Blut verändere. Dies verdeutlichte ihre Botschaft, dass wir ohnehin nicht immer dieselbe Hautfarbe hätten und stelle die Frage nach der Relevanz, die wir in unserer Gesellschaft der Hautfarbe zuweisen, in den Vordergrund (Schulz 2015, o. S.).

Ihre Arbeit, die u.a. auf dem Umschlag der renommierten Zeitschrift für internationale Politik „Foreign Affairs“ im März 2015 abgebildet wurde, soll die Frage stellen: „Wenn die moderne Wissenschaft das Konzept der ‚Rasse‘ in Frage stellt, was bedeutet es dann für uns, Schwarz, Weiß, Gelb, Rot zu sein?“²⁸ (TED 2016, 6'33“–6'38“).

Im Februar 2016 präsentierte Dass ihr Projekt in einem TED Talk²⁹ bei der offiziellen TED-Konferenz. Zunächst erzählt sie in dem als Video online zur Verfü-

26 Der Originaltitel der Installation lautet: „Étude taxonomique et comparative entre les castes de la Nouvelle Espagne et celles du Mexique contemporain“. Das Kunstwerk wurde 2010 im Haus der Kulturen der Welt (HKW) in Berlin, im Rahmen der Ausstellungsreihe „Labor Berlin“ gezeigt.

27 Auf Deutsch: Menschlich.

28 Der Originalwortlaut auf Englisch: „When modern science is questioning the ‘race’ concept, what does it mean for us to be Black, White, Yellow, Red?“

29 Die Abkürzung TED steht für Technology, Entertainment, Design. TED-Konferenzen finden seit 1984 jährlich an der nordamerikanischen Westküste statt. Auf der Hauptbühne der Konferenz werden multidisziplinär ausgerichtete kurze Vorträge (TED Talks) präsentiert, die sich seit eini-

gung stehenden TED Talk (TED 2016) von ihrer Familie, in der viele verschiedene Hautfarben vorhanden seien. Ihr Schwarzer Vater wurde von ihren Großeltern adoptiert – die Großmutter habe eine ‚porzellanfarbige‘ Haut, ihr Großvater eine Erdbeerjoghurt-Hautfarbe, so Dass. Ihre Mutter verfüge über eine zimtfarbige Haut, während eine ihrer Schwestern, die ebenfalls adoptiert wurde, eher beige aussehe. Bei ihren Großeltern mütterlicherseits habe der Großvater eine milchkaffeefarbene Haut, die Großmutter sei eine einheimische Brasilianerin. In Dass’ Familie habe Hautfarbe nie eine Rolle gespielt, betont sie. Außerhalb sah es jedoch anders aus. Als siebenjähriges Mädchen habe sie in der Schule nicht verstanden, warum die Bezeichnung ‚Hautfarbe‘ für Stifte, die nur eine spezifische Hautfarbe darstellen, benutzt wird.³⁰ Später wurde sie für ein Kindermädchen gehalten, wenn sie ihren Cousin zur Schule brachte, für eine Küchenauhilfe, wenn sie auf Feiern von Freunden in der Küche mithalf, für eine Prostituierte, wenn sie mit europäischen Freunden am Strand spazierte. Sie wurde sogar darum gebeten, den Hauptaufzug nicht zu benutzen, wenn sie ihre Großeltern oder Freunde in Gebäuden der oberen Schicht besuchte. Außerhalb der Familie wurde ihr wiederholt vermittelt, dass sie mit ihrer Hautfarbe und ihrem Haar nicht zu einigen Orten gehören. Als sie einen Spanier heiratete, der die Hautfarbe eines in der Sonne verbrannten Hummers habe und sich fragte, was für eine Hautfarbe ihre Kinder wohl haben werden, startete sie ihr Kunstprojekt, erzählt Angélica Dass. Anfangs standen Freunde und Familienmitglieder vor ihrer Kamera. Zum Zeitpunkt des TED Talks habe sie aber schon mehr als 3.000 Personen fotografiert und das Projekt in zahlreichen Ausstellungen in verschiedenen Orten gezeigt. Ihre Lieblingsorte seien die des öffentlichen Raumes, wo „Humanæ“ eine öffentliche Debatte auslöse und Gemeinschaften aufbaue.

Angélica Dass beendet den TED Talk mit den Worten: „Das letzte Land der Welt, das die Versklavung abgeschafft hat, ist das Land, in dem ich geboren wurde. Wir müssen immer noch hart daran arbeiten, die Diskriminierung abzuschaffen, die nach wie vor eine gängige Praxis weltweit ist und die nicht von selbst verschwinden wird.“³¹ (TED 2016, 10'41“-11'06“).

Dass’ Infragestellung der Kategorisierung von Menschen besteht aus einer Erweiterung des Referenzsystems von vier auf 2161 Farben – die Farbenanzahl der

gen Jahren verselbständigt haben und an verschiedenen Orten zu unterschiedlichen Terminen durchgeführt werden. Viele davon werden seit den 2000er Jahren als Video online gestellt.

30 Auch ich reagiere in meinen Lehrveranstaltungen darauf, wenn jemand nach ‚einer Hautfarbe‘ fragt, sei es in Bezug auf Stifte oder weitere Farben (Aquarellfarben, Acrylfarben, Ölfarben, Pastellfarben...), und weise darauf hin, dass es mittlerweile ein breites Angebot an verschiedenen Farbtönen für Hautfarben von unterschiedlichen Herstellungsfirmen gibt.

31 Der originale Wortlaut: „The last country in the world who abolished slavery is the country where I was born. We still have to work hard to abolish discrimination that remains a common practice worldwide and that will not disappear by itself.“

„Pantone“-Palatte – und bleibt in gewisser Weise in einem Klassifizierungssystem behaftet, der Unterschiede betont, auch wenn die einfache Sprache ihrer Arbeit für eine starke Verbreitung gesorgt und somit weltweit für Reflexionen über den „Einfluss von Hautfarbenvariationen in sozialen Einteilungen und Diskriminierungen“ – um mit Telles Worten zu sprechen – in Gang gesetzt hat.



Darstellung des Kunstprojektes „Humanæ“ von Angélica Dass,
<https://angelicadass.com/photography/humanae/>, 11.09.2021

„Blanco Porcelana“⁹²

2011 startete die kolumbianische Künstlerin Margarita Ariza (Ada Ruth Margarita Ariza Aguilar, geb. 1970 in Buenos Aires), heute Dekanin der Fakultät für Visuelle und Angewandte Kunst an der staatlichen Kunsthochschule in Cali, Kolumbien, das aus mehreren Teilen bestehende und über einen längeren Zeitraum entwickelte Kunstprojekt „Blanco Porcelana“.

Einer der Hauptteile des Projektes besteht aus einem Heft mit einem Märchen und Zeichnungen, die die Hauptfigur des Märchens spielerisch mit unterschiedlichen Frisuren und Kleidern darstellen, einer Collage aus den Abbildungen verschiedener Körperpflege- oder Schönheitsprodukte und Ausschnitten einiger Exemplare der Kastenmalerei sowie Dokumentationsmaterialien einer künstlerischen Intervention im öffentlichen Raum.

Das Märchen ist mit einem Spielwort betitelt. Der spanische Ausdruck ‚Cu-entos de hadas‘ wäre ins Deutsche wortwörtlich als ‚Feenmärchen‘ zu übersetzen. Dabei sind ‚hadas‘ die Feen und sie werden richtig mit einem ‚h‘ am Anfang des Wortes geschrieben. Akustisch macht es jedoch keinen Unterschied, ob das Wort

⁹² Auf Deutsch: Porzellanweiß.

mit oder ohne dieses ‚h‘ am Anfang geschrieben wird, denn auf Spanisch ist dieser Buchstabe stumm. Und ‚Ada‘ (ohne ‚h‘) ist wiederum ein Frauenname – der erste Vorname der Künstlerin. Ihr Märchen heißt also ‚Cuento de Ada S‘ – das Märchen von Ada, das ihre eigene Geschichte im Rahmen des familiären Hintergrunds erzählt und wie ein Feenmärchen dargestellt wird.

Ada ist zufällig in Buenos Aires geboren, erzählt das Märchen, weil ihre Eltern zum Zeitpunkt der Geburt dort lebten, so dass Großeltern und weitere Verwandte sie nur durch Fotos kannten. Anhand der Bilder wurde Ada von ihrer Großmutter Teresa – eine gebildete Dame, die Gefallen an Dichtung fand – ‚Kussmund³³ genannt. Es kam aber nicht zu einem persönlichen Kennenlernen, denn als die Großmutter nach Buenos Aires zu Besuch kommen wollte, starb sie bei einem Zwischenstopp, der dem Besuch einer anderen Enkelin dienen sollte, an einem Schlaganfall. Dem Märchen nach war die Großmutter Teresa Vorbild und Schönheitsideal – sie wurde als die Schönste in der Familie bewundert und es wurde wiederholt von ihrer *porzellanweißen* Haut gesprochen. Generell wurde in Adas Familie viel über Hautfarben gesprochen. Teresas Mutter, also Adas Urgroßmutter, soll zu Adas Mutter Azucena im dementen Alter und anscheinend ohne zu wissen, mit wem sie wirklich spricht, nach der Geburt von Adas Bruder gesagt haben: „Wusstest du, mein Kind, dass Azucenita ein Schwarzes, Schwarzes, Schwarzes Kind geboren hat?“³⁴ Azucena war *weiß*, worauf sich die Familie ihres Ehemannes bei Ankündigung der Hochzeit gefreut hatte – eine Familie, in der ebenfalls viele verschiedene Hautfarben vorhanden waren. Adas Großvater väterlicherseits soll ‚sehr‘ *weiß* und stolz auf seine französischen Vorfahren gewesen sein, seine Schwester dagegen stark ‚gebräunt‘ und fotoscheu, so dass es in der Familie kaum fotografische Erinnerungen an sie gebe. Adas Vater beschäftigte sich lange mit dem Familienstammbaum und entdeckte eines Tages seine Verwandtschaft mit Juan José Nieto Gil, dem ersten und bisher einzigen Schwarzen Präsidenten Kolumbiens, der zwischen Januar und Juli 1861, während des Kolumbianischen Bürgerkrieges, der von Mai 1860 bis November 1862 andauerte, das Land regierte.³⁵ Nieto Gil wird in dem Märchen als Sohn eines Spaniers und einer ‚Zamba‘ beschrieben. Dabei ist ‚Zamba‘ eine dieser Bezeichnungen aus der hierarchisierenden Kategorisierung von Menschen, die wir vor allem über die Kastenmalerei kennen. Und Zamba (weiblich)/Zambo (männlich) steht weit unten in der rassis-

33 Auf Spanisch im Original „Boca de beso“.

34 Der Originaltext lautet: „Si sabes mijita que Azucenita tuvo un niño negrito, negrito, negrito?“

35 Margarita Ariza entwickelte später eine weitere Arbeit zum einzigen Schwarzen Präsidenten Kolumbiens, Juan José Nieto Gil, dessen vor seiner kurzen Amtszeit gemaltes Portrait zur „Beschönigung“ nach Paris verschickt wurde, wo Nieto Gil ein „vornehmeres“ Aussehen bekommen sollte. Im überarbeiteten Portrait bekam Nieto Gil einen helleren Hautton und „feinere“ Gesichtszüge. Bis 2018 hing jedoch sein Portrait nicht im kolumbianischen Präsidentenpalast, wo die Porträts alle anderen Präsidenten des Landes hängen (González 2019).

tischen Hierarchie, um Menschen zu bezeichnen, die aus einem Schwarzen und einem einheimisch-amerikanischen Elternteil entstanden sind.

Das Märchen ist eine Reise durch die verschiedenen Hautfarben, die Adas Familienmitglieder charakterisieren. Aber vor allem eine Reise, die alle wertenden Kommentare darüber im Familienalltag sichtbar machen. Das Märchen präsentiert uns „eine Familiengeschichte, die das immer noch gültige Kolonialmodell unterstreicht“³⁶ – wie die Künstlerin selbst betont. Es fängt an mit Adas Erinnerung an einen Nachmittag bei ihrer Tante Rosita, an dem sie mit ihren älteren Cousinen das Spiel „Wenn du etwas an dir ändern könntest, was wäre das?“³⁷ spielte und nach einem kurzen Blick im Spiegel gleich wusste, dass sie ihren Mund ändern würde. Und es endet, wenn Ada im Alter von 26 Jahren ihr erstes Kind bekommt und Adas Mutter voller Freude feststellt: „Hey Schwesterherz, das Kind



por eso cargaba ese dolor, pero al mismo tiempo la emocionaba la idea de que otro se enamorara. Algunas tardes se sentaba con Adita y miraban las cartas que le enviaban sus amigos. Un día comentó al ver una: „Ese es morenito, pero es buena persona“. Adita le contestó: „Tía, ¿acaso el color es lo más importante?“, a lo que ella respondió: „Yo no tengo nada contra el color, ¡pero los negros me dan no sé qué cosa!“.

Adita se casó con Jaime Eduardo, un hombre de pelo castaño, piel blanca y ojos marrones. Fue su único amor; lo conoció a los 16 se casó con él a los 24, y a los 26 quedó embarazada. ¡Qué alegría, un nuevo bebé para la familia! Ahora todas



las miradas estaban sobre Simón, qui ni siquiera había nacido.

Había gran expectativa entre ellos, jugaban a imaginarse qué

color tendría, ¿sería

“trigueño”, como Adita?

¿O acaso saldría

de pelo negro, como su abuela Azucena?

Lo más curioso de la abuela Azucena es que siendo ella Blanca –aunque dijeron que no– que nunca como la abuela Teresa, en su época fue considerada la del pelo feo, pelo indio (por ser negro, grueso y muy liso). Fue sometida desde muy niña a permanentes y marrones que le harían lucir unas ondas sutiles y delicadas como debería ser. Solamente hasta la llegada de los años sesenta, cuando el liso se puso en furor, ella pudo disfrutar de su pelo al natural.

Adita, en cambio, no tenía el pelo



tan liso. Su pelo tenía un temperamento propio; a veces amanecía ondulado, otras, crespo. Esto le trajo muchos problemas en el colegio, donde le decían *miss trapero* y ocasionalmente la sacaban de clase con una peinilla para que fuera a peinarse. Era de esas peinillas de dientes finos como las que usaban en el Apartheid para identificar si eras blanco o negro. Si el peine corría fácilmente a través del pelo, era puro, blanco, de lo contrario eras Un NeGrO.

Un poco más grande, Adita, para una reunión familiar, decidió alisarse el pelo. En la reunión los comentarios no se hicieron esperar: „El pelo liso es para las de buen pelo“. „Pero, hermana, jella tiene buen pelo...“ „Pues si tiene buen pelo... jno se le nota!“.

Días antes de que naciera Simón, muchos familiares se reunieron en casa de los futuros abuelos Azucena y Armando. Azucena alistó para esa ocasión una foto de bebés de diferentes razas, donde cada cual elegía el que pensaba que se parecería más a Simón. Todos escogieron el más moreno y de pelo negro.

Con su vida y con su muerte, la abuela Teresa se constituyó en un ícono de la

„Blanco Porcelana“, Margarita Ariza, 2011
Projektheft ,Cuento de Ada S‘, Seite 7, unzensiert

³⁶ Auf Spanisch im Original: „Una historia familiar que subraya un modelo colonial aún vigente.“

³⁷ Auf Spanisch „Si pudieras cambiarte algo, qué sería?“

Esta pagina ha sido **retirada** por orden de Juez de tutela de primera instancia, de acuerdo con el fallo notificado el 30 de abril de 2012, a la **tutela numero 2010-047**, interpuesta por, Ruth Aguilar Quijano, Teresa Aguilar Quijano, Rosa Aguilar de Quiñones, Rafael Aguilar Quijano, Ana Cielo Quiñones Aguilar, Martha Rosa Quiñones Aguilar, Luz Esperanza Hidalgo Aguilar y Adriana Hidalgo Aguilar.

BlancoPorcelana

-12-



26 quedó embarazada. ¡Qué alegría, un nuevo bebé para la familia! Ahora todas las miradas estaban sobre Simón, que ni siquiera había nacido. Había gran expectativa entre ellos, jugaban a imaginarse qué color tendría, ¿sería “trigueño”, como Adita? ¿O acaso saldría de pelo negro, como su abuela Azucena?

Lo más curioso de la abuela Azucena es que siendo ella *Blanca* –aunque dijeron que no– que nunca como la abuela [REDACTED] en su época fue considerada la del pelo feo, pelo indio (por ser negro, grueso y muy liso). Fue sometida desde muy niña a permanentes y marrones que le harían lucir unas ondas sutiles y delicadas como debería ser. Solamente hasta la llegada



de los años sesenta, cuando el liso se puso en furor, ella pudo disfrutar de su pelo al natural.

Adita, en cambio, no tenía el pelo tan liso. Su pelo tenía un temperamento propio; a veces amanecía ondulado, otras, crespo. Esto le trajo muchos problemas en el colegio, donde le decían *miss trapero* y ocasionalmente la sacaban de clase con una peinilla para que fuera a peinarse. Era de esas peinillas de dientes finos como las que usaban en el Apartheid para identificar si eras blanco o negro. Si el peine corría fácilmente a través del pelo, eras puro, blanco, de lo contrario eras Un NeGrO.

Un poco más grande, Adita, para una reunión familiar, decidió alisarse el pelo. En la reunión los comentarios no se hicieron esperar: “El pelo liso es para las



de buen pelo”. “Pero, hermana, ¡ella tiene buen pelo...”. “Pues si tiene buen pelo... ¡no se le nota!”.

Días antes de que naciera Simón, muchos familiares se reunieron en casa de los futuros abuelos Azucena y Armando. Azucena alistó para esa ocasión una foto de bebés de diferentes razas, donde cada cual elegía el que pensaba que se parecería más a Simón. Todos escogieron el más moreno y de pelo negro.

Con su vida y con su muerte, la abuela [REDACTED] se constituyó en un ícono de la belleza y la bondad, de eso que debería ser: una mezcla de belleza, blancura y santidad. Así que, años más tarde, las tías de Adita, [REDACTED],



„Blanco Porcelana“, Margarita Ariza, 2011

Projektheft, Cuento de Ada S', Seite 12, erste und zweite Zensur, veröffentlicht am 22. Mai 2015

ist weiß!“, wozu ihre Schwester kommentiert: „Nein, Schwesterherz, so weiß ist es nicht! Niemals wie das Porzellanweiß meiner Mutter!“³⁸ (Ariza Aguilar 2015b).

Margarita Ariza setzte das Projekt an unterschiedlichen Orten und mit unterschiedlichen Medien fort, 2011 beispielsweise mit einer Intervention in drei Stationen des öffentlichen Verkehrsmittels „Transmetro“ in Barranquilla, Herkunfts-ort ihrer Familie väterlicherseits, wo sie das Audiosystem der Stationen mit der Sprüche-Sammlung ihrer Familie bespielte und Postkarten mit einer Wortcollage aus den Sprüchen und Namen von Körperpflege- oder Schönheitsprodukten, die das Weißer-Werden versprechen³⁹, verteilte. 2014 in der Ausstellung „Afrika in Antioquia“ im Museum von Antioquia in Medellín wurde die Arbeit mit einer Tafel ergänzt, die Ausstellungsbesucher*innen dazu einlud, Arizas Sprüche-Sammlung mit Beiträgen, die im familiären Umfeld der Besucher*innen verwendet werden, zu ergänzen.

Eines der interessantesten Teile von Arizas Arbeit ist jedoch die Ergänzung, die ihre eigene Familie beitrug, indem sie Arizas Heft anzeigen und ihre Zensur erzwang. Nach einem ersten Urteil vom 30. April 2012 mit der Nummer 2010-047 mussten ganze Seiten geschwärzt werden, nach einem zweiten Urteil mit der Nummer 2012-00134-01 mussten lediglich einige Abbildungen und Namen geschwärzt werden. Doch im Januar 2015 entschied das Verfassungsgericht durch das Urteil Nr. T 015 zugunsten des Projekts nach der Feststellung, dass die in der Arbeit zum Ausdruck gebrachten Reflexionen relevant für die Öffentlichkeit seien. Das Gericht berücksichtigt außerdem, dass künstlerische Praktiken und ihre Methoden einen besonderen Schutz genießen, wie Ariza in ihrem Paper „Integrierte Kolonialität, Intime Subversionen“⁴⁰ vom 17. Internationalen Bildfestival 2018 schreibt (Ariza Aguilar 2018, 187). Die Künstlerin integrierte die Zensur-Geschichte in ihre Arbeit und ließ sie Teil des Kunstprojektes werden.

5.2 Von „Biomacht“ zu Biatopien

„So lange das Vorurteil nicht zerstört ist, bleibt die Gleichheit nur eine vorgestellte.“ – Achille Mbembe (Mbembe 2017, 161)

Der Begriff „Biomacht“ geht auf Michel Foucault zurück. Laut Foucault zeichnet sich eine neue „Wissenschaft vom Regieren“ Mitte des 18. Jahrhunderts dadurch aus, dass für die Verwaltung die rationale Kontrolle über das Leben der Bevölkerung im Zentrum steht (Castro-Gómez 2005b, 73).

³⁸ Die Hervorhebung von weiß und Porzellanweiß ist von mir. Auf Spanisch: „Ay hermana, el niño es blanquito!“ und „¡No hermana, no es tan blanquito! ¡Nunca como el Blanco Porcelana de mi mamá!“

³⁹ Zu finden u.a. ‚White Perfect‘, ‚White Secret‘, ‚Blankísima‘ [sehr weiß], ‚Fair and White‘.

⁴⁰ Der Titel auf Spanisch lautet: „Colonialidad Incorporada, Subversiones Íntimas“.

Der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gómez überträgt den Foucault-schen Begriff „Biomacht“ in seiner zitierten Dissertation auf den Kontext des Vizekönigreichs Neu Granada zwischen 1750 und 1816. Er bezieht sich mit „Bio-macht“ in diesem Kontext auf die Macht der Kreolen, die sich nicht über den Be-sitz von Produktionsmitteln oder kulturelle Werte definierte, sondern vielmehr über das ‚Weißsein‘.

Foucaults Studie zur Geburt der Biopolitik zeige die Aufdeckung eines im Li-beralismus geborgenen Paradoxons, so Achille Mbembe, da die Herstellung der Freiheit zugleich das Einführen von Einschränkungen, Kontrolle und Zwängen impliziert, die für den Schutz der Freiheit vor (aus einer mangelhaften Balance der Interessen verschiedener Parteien in der politischen Gemeinschaft oder auch aus einem äußereren Ursprung einhergehenden) Gefahren nötig seien. Mbembe kommentiert jedoch dazu, Foucault habe dabei vergessen zu erwähnen, „dass die Versklavung des [mit dem N-Wort bezeichneten Subjekts]⁴¹ den Höhepunkt dieser Zerstörung der Freiheit darstellt.“ (Mbembe 2017, 155–156).

Die Videoclips aus dem Kunstprojekt RE-ENACTING OFFENCES zeigen, dass „Biomacht“ auch heute einen allgegenwärtigen Topos in unserer Gesellschaft bil-det, in dem soziale Konstrukte wie Weiß- und Schwarzsein nicht unbeachtet blei-ben. Wie anfangs erwähnt, nenne ich diesen Topos Biatopie. Es geht darum, dass jegliche soziale Relationen von einer spezifischen Form von Gewalt geprägt sind, die strukturell ist und der wir nicht entkommen können. Biatopien sind durch ein von „Biomacht“ vordefiniertes Handeln bestimmt bzw. sie entstehen in einer durch „Biomacht“ definierten Relationsvermengung. Biatopien sind ubiquitäre Orte von Über- und Unterlegenheit, Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Wir leben in Biatopien. Und alles Zwischenmenschliche ist in Biatopien verortet.

Biatopien sind nicht mit Rassismus gleichzusetzen. Und sie beziehen sich nicht nur auf eine allein in Bezug auf Rassismusfragen von Gewalt geprägte To-pografie der Über- und Unterlegenheit. Es gibt zahlreiche Faktoren, die zur von Gewalt geprägten Topografie unserer Gesellschaft beitragen. Joachim Gauck erinnert beispielsweise daran, dass Versklavung zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert primär eine Folge von Macht und Machtverschiebungen war, die nicht nur von Weißen, sondern auch von Chinesen, Balinesen, Azteken, Maya und Afrikaner betrieben wurde. Und daran, dass Unterdrückung nicht allein im Gegensatz von Weißen und BIPOC zum Ausdruck kommt, sondern die Unter-drückung von Weißen durch Weiße und von Nichtweißen durch Nichtweiße Teil des Gesamtbildes sei (Gauck 2021). Ich konzentriere mich in dieser Studie auf Rassismus und ihre Hauptrolle in der Bildung der Biatopien, die unsere gesell-schaftliche Landschaft darstellen, um die heute noch latenten Auswirkungen

⁴¹ Die Veränderung des ursprünglichen Begriffs in [mit dem N-Wort bezeichneten Subjekts] ist von mir. In Achille Mbembes Übersetzung ins Deutsche wird das N-Wort direkt benutzt.

kolonialer Gewalt zu ermitteln und zu reflektieren, insbesondere deswegen, weil aus ihnen heraus zahlreiche weitere politische und ökonomische Faktoren in der topografischen Verschiebung von Privilegien, Macht und Herrschaftsverhältnissen ausgehen.

Biatopien sind nicht mit Rassismus gleichzusetzen. Viele von uns würden sich nicht als Rassist*innen bezeichnen und sind es sicherlich nicht – zumindest nicht bewusst. In unserem alltäglichen Verhalten wird jedoch das Gegenteil bewiesen. Wir sind alle rassistisch sozialisiert und haben die durch Rassismus entstandenen sozialen Strukturen von Über- und Unterlegenheit verinnerlicht. Der Begriff Biatopie verdeutlicht, dass es sich dabei nicht um ein individuelles Phänomen vorätzlicher Entscheidungen handelt. Dass wir alle in Biatopien leben und dementsprechend in unserem Alltag biatatisch handeln, soll nicht mit der Bezeichnung ‚Rassist‘ gleichgesetzt werden, die Personen, die sich bewusst zu einer Ideologie der Ungleichheit aufgrund äußerlicher Merkmale wie Hautfarbe, Herkunft oder Körpergröße bekennen, vorbehalten bleiben soll. Auch wenn wir doch alle im Grunde genommen Rassist*innen sind, weil wir rassistisch sozialisiert wurden. Der Begriff Biatopie soll den feinen Unterschied verdeutlichen und zur Bewusstwerdung darüber einladen, dass wir alle rassistische Strukturen fortsetzen, wenn wir uns nicht aktiv dagegen entscheiden!

Das Wort Biatopie setzt sich aus dem griechischen Wort *βία* (Gewalt) und *τόπος* (Ort, Gemeinplatz) zusammen. *βία* steht für Gewalt anwenden, erzwingen, bezwingen, bedrängen, überwältigen. Durch *βία* (Gewalt) zu etwas gezwungen werden; *βία τάδε* mit Gewalt zu versklavten Menschen gemacht.⁴²

In dem Begriff Biatopie erinnert Bia zugleich an ‚bias‘: das englische Wort für Vorurteil, Voreingenommenheit, Neigung. Damit werden, z.B. in der bereits erwähnten Anti-Bias-Arbeit, nicht nur individuelle Vorurteile und Haltungen einzelner Menschen thematisiert, sondern insbesondere gesellschaftliche ‚Neigungen‘ oder ‚Schieflagen‘ von Macht- und Herrschaftsverhältnissen (Ansari 2003, 8).

Biatopien sind also keine außerordentlichen Orte. Biatopien sind seit 1492 der Ort, in dem sich unser Alltag entfaltet. In der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES berichtet beispielsweise die oben bereits erwähnte brasilianische Frau von ihren Beobachtungen während einer Filmproduktion, dass ihrer

⁴² *βία* (Bia) personifiziert in der griechischen Mythologie die Gewalt. In der Theogonie schreibt Hesiod, dass Bia (auch Bie) Tochter der Styx und des Pallas sei. Weil Bias unvergängliche Mutter als erste mit ihren Kindern zum Olympus kam und Zeus im Kampf gegen die Titanen half, behielten Bia und ihre Geschwister ihre Ämter im Kreis der unsterblichen Cötter und bekamen für immer das Privileg, in Zeus Nähe zu wohnen. *βία*s Geschwister sind *κράτος* Kratos, die „Macht“, *ζῆλος* Zelos, die „Eifersucht“ und *Νίκη* Nike, der „Sieg“/die „Siegesgöttin“ (Hesiod, 31–35). In „Der gefesselte Prometheus“ schreibt Aischylos gleich zum Anfang, dass *κράτος* (Kratos, „Kraft“, „Obmacht“) und *βία* (Bia, „Gewalt“) Hephaistos dabei unterstützten, den stammverwandten Gott Prometheus „mit Zwang/mit Gewalt“ an eine sturmumtoste Felswand anzuketten (Aischylos, 9).

weißen Kollegin immer geholfen wird, ihr jedoch nicht. Hier die Schlussfolgerung, die sie zieht:

„Ich glaube, dass das unsere Gesellschaft abbildet, im historischen Sinne. Wir sind es einfach viel eher gewöhnt, Schwarze und andere Dunkelhäutige Sachen schleppen zu sehen als Weiße. [...] Ich denke, dass man auch an den kleinen Dingen erkennen kann, wo unsere kleinen alltäglichen Vorurteile sind. Und ich war mir dessen nicht bewusst gewesen. Danach habe ich darüber mit meiner Direktorin und auch mit der Kollegin gesprochen. Anfangs dachten sie, ich würde total übertreiben. Aber wir waren uns schon darüber einig, dass es dieses ‚visuelle Erbe‘ aus der Versklavungszeit gibt: Schwarze tragen Lasten und Weißen, die Lasten tragen, wird geholfen. Die dürfen keine Lasten tragen.“⁴³

Für sie bedeutet diese Beobachtung eine Entlarvung des alltäglichen Rassismus, der immer wieder durch fast unsichtbare Kleinigkeiten zum Ausdruck kommt. Die ‚Normalität‘ eines Lasten tragenden BIPOC und die ‚Anormalität‘ eines Lasten tragenden weißen Menschen bzw. der automatische Trieb, ihnen Hilfe zu leisten, enttarnt sich als unbewusstes, visuelles Erbe der Versklavungszeit, oder wie ich es formulieren würde, als Ausdruck/Zeichen der Biatopien, in denen wir leben.

Biatopien als soziale Räume

Als ein weiteres Beispiel dafür, dass Biatopien keine außerordentlichen Orte sind, sondern ein Topos, in dem sich unser Alltag entfaltet, möchte ich eine ganz andere Erzählung aus der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES beschreiben, auch wenn diese nicht eindeutig ist und viel Raum für Interpretation lässt. Der Erzähler ist in diesem Fall ein zweiundvierzigjähriger Schwarzer Mann aus Angola, der seit 1992 in Dresden lebt. In dem Kunstprojekt sowie in der Übung aus der Methodenbox der Anti-Bias-Werkstatt, auf der das Projekt basiert, geht es nicht nur um Erfahrungen, in denen man diskriminiert worden ist, sondern ebenfalls um solche, in denen man selbst Andere diskriminiert hat. Unser Erzähler wollte eine Anekdote wiedergeben, in der er seine Frau (seine Frau zum Zeitpunkt des erzählten Geschehens, seine Exfrau zum Zeitpunkt der Erzählung) diskriminiert hat. Meine Lektüre ist jedoch eine ganz andere: ich lese zwischen den Zeilen, dass er auf ihre wiederholte Diskriminierung reagierte.

„Damals, als meine Frau die Ausbildung gemacht hat, bin ich fast jeden Tag nach Dresden gefahren – wir haben in Langebrück gewohnt, um sie abzuholen. Damals gab es nach 12:00 Uhr nachts keinen Zug mehr, der nach Langebrück fuhr. Es fing erst ab 3:00 oder 4:00 Uhr wieder an. Ich musste sie immer abholen. Da sie in der Silvester-Nacht ar-

43 Auch wenn ich diese Aussage bereits erwähnt hatte, möchte ich das direkte Zitat an dieser Stelle erneut wiedergeben.

beiten musste, gab es immer eine Silvester-Feier für die Mitarbeiter und sie konnten ihre Partner mitbringen. Meine Frau hat immer ihren Vater mitgenommen. Meine Exfrau. Damals war ich sauer. Ich bin, ohne sie zu fragen, zu ihrem Arbeitgeber gegangen und habe gefragt, warum ich nicht mitkommen darf. Sie haben mir erklärt, ich darf alles, ich darf kommen, wenn ich will. Kurz vor der Feier bin ich nach Hause gekommen und habe meiner Frau gesagt: „Ich will dieses Mal gehen.“ Nach ein paar Diskussionen hat sie das akzeptiert, weil sie wusste, ich hatte danach gefragt. Danach war sie aber ein paar Tage sauer auf mich. Wir haben nicht miteinander gesprochen und da dachte ich, ich hätte ihr wehgetan.“

Mit Henri Lefebvre ist *der (soziale) Raum ein (soziales) Produkt* (Lefebvre 2015, 330). Eine Formulierung mit entscheidenden Implikationen. Zum einen impliziert *der Raum als Produkt* nach Lefebvre ein Rücken des physischen Naturraumes auf Distanz, d.h. einen Entzug des Naturraumes aus dem Denken und seine Verwandlung in eine Fiktion, auf die Produktivkräfte der verschiedenen Gesellschaften einwirken, um ihren (eigenen) Raum zu produzieren. Zum anderen impliziert die Aussage, dass jede Gesellschaft, jede Produktionsweise, einen ihr eigenen Raum produziert. Damit lässt sich z.B. die antike Polis nicht mehr als eine Ansammlung von Menschen im Raum verstehen – die Polis hat eine eigene Raumpraxis, sie schafft einen ihr eigenen Raum. Und der stetig geschaffene Raum entspricht der schaffenden Produktionsweise, das heißt, er enthält einerseits die sozialen Reproduktionsverhältnisse (gemeint sind hier die Beziehungen und die Organisation der Familie) und andererseits die Produktionsverhältnisse (hier sind die hierarchisierten sozialen Funktionen im Sinne von Aufteilung und Organisation der Arbeit gemeint). Der soziale Raum „verortet“ die Aktivitäten der Gesellschaft, die Lefebvre mit Produktionsweise gleichsetzt (Lefebvre 2015, 330-332).

Im Kapitalismus greifen, so Lefebvre, drei Ebenen ineinander: die Familie als biologische Reproduktion, die Arbeiterklasse als Reproduktion der Arbeitskraft und die sozialen Produktionsverhältnisse, so dass der Raum auch bestimmte Repräsentationen dieser Überlagerung der sozialen Produktions- und Reproduktionsverhältnisse enthält.

Als Betrachter*in des Videos fragt man sich, warum seine Frau ihn vorher nicht zur Silvester-Feier mitnahm und es stattdessen bevorzugte, ihren Vater mitzunehmen. War es ihr peinlich, mit einem Schwarzen Mann verheiratet zu sein? War die Stimmung in ihrer Arbeitsstelle nicht offen für Schwarze Menschen? Hat sie sich um ihn (oder um sie beide) deswegen Sorgen gemacht? Interessant an der Geschichte ist die Tatsache, dass es sich hier um Eheleute handelt und um eine Diskriminierung, die uneindeutig bleibt: Unser Erzähler erwähnt nie vor der Kamera, dass seine Hautfarbe eine Rolle dabei gespielt hätte. Auch wird nicht klar, wenn er sich als Diskriminierender in der Geschichte sieht, was genau daran die Diskriminierung ausmacht – jemanden zu verletzen ist nicht gleichbedeutend

damit, jemanden zu diskriminieren. Es bleibt Betrachter*innen viel Raum für Interpretationen. In der Uneindeutigkeit wird jedoch der alltägliche Charakter von Biatopien sichtbar, sogar unter Menschen, die sich lieben und eine Bindung eingehen, weil sie nicht losgelöst von unserem sozialen Gewebe sind, das von Biatopien durchdrungen und definiert ist.

,Ich habe mich wie ein Sieger gefühlt und sie hat sich schlecht gefühlt, weil sie nicht mehr mit mir sprechen wollte. Für mich war es ein tolles Gefühl, aber für sie nicht. Vielleicht wollte sie nicht, dass ich mitkomme, das ist eine Mischung von gut und schlecht. Für meine Seite war es toll, ich habe ein paar Freunden von mir erzählt: „Ich darf diesmal mitkommen, ich habe es geschafft, ich werde gehen!“ und so weiter.“

Zehn Monate nachdem ich meine Dissertation verteidigte und in der ich den Begriff Biatopie einführte, veröffentlichte Tupoka Ogette ihr Buch *exit Racism*. Ogette nennt in ihrem Buch „den Zustand, in dem weiße Menschen leben, bevor sie sich aktiv mit Rassismus beschäftigen“, „Happyland“ (Ogette 2023, 21). Der Begriff ist mit den von mir beschriebenen Biatopien in gewisser Weise vergleichbar. Es ist allerdings nur möglich von einem „glücklichen Land“ zu sprechen, wenn Biatopien lediglich aus der Perspektive weißer Menschen betrachtet werden, also aus dem Blickwinkel derjenigen, die in dieser Landschaft interpersoneller Beziehungen auf der Seite der Überlegenheit stehen und dementsprechende Privilegien genießen.

Ogette erzählt, dass der Begriff durch den Manager eines Kommunikationsunternehmens geprägt wurde, als er am Ende eines von ihr geleiteten Workshops zu Rassismus das Gefühl äußerte, bis dahin in „Happyland“ gelebt zu haben und durch den Workshop herausgeschubst worden zu sein. Der Manager verstand offensichtlich in diesem Workshop, dass Rassismus allgegenwärtig und nicht nur „das Vergehen der Anderen ist“ (Ogette 2023, 21). Wir sind es gewöhnt, Rassismus moralisch aufzuladen und als etwas Grundscheschlechtes zu sehen, das nur vorsätzlich, also bewusst ausgeübt wird. Wir sind es gewöhnt, Rassismus mit Ku-Klux-Klan, NPD oder AfD gleichzusetzen (d.h. mit rassistischen und gewalttätigen Organisationen bzw. rechtsextremen politischen Parteien) und die Verbindung zwischen Rassismus und unseren eigenen Handlungen auszublenden. Wir sind es gewöhnt, die Wirkung unseres Handelns nicht als rassistisch einzustufen, weil wir uns zu keiner explizit diskriminierenden Ideologie bekennen. Oder noch besser: Wir sind es gewöhnt, Rassismus-Beziehtigungen aus dem Verständnis heraus abzulehnen, dass Rassismus nur eine vorsätzliche Tat von schlechten Menschen sein kann, zu denen wir definitiv nicht gehören. Das alles ist nur möglich, wenn wir uns noch nicht mit Rassismus auseinandergesetzt haben, was wahrscheinlich nur auf weiße Menschen zutrifft, die noch keine Not-

wendigkeit dazu sahen und meistens komplett unbewusst Privilegien auf Kosten anderer genießen (Ogette 2023, 21-23).

Auf Rassismus-Beziehungen reagieren wir nicht nur ablehnend, sondern auch oft mit dem Selbstschutzmechanismus der Empörung. Tupoka Ogette erinnert daran, dass diese Empörung in akademischen Diskursen mit dem von der Antirassismus-Expertin Dr. Robin DiAngelo eingeführten Begriff „white fragility“ [weiße Zerbrechlichkeit] erklärt wird. „White fragility“ dient dazu, „Rassismus zu verdecken und die weiße Dominanz des Happylandes [sic!] zu schützen. Um in der Rhetorik dieses Buches zu bleiben – weiße Zerbrechlichkeit ist quasi die Grenzpolizei von Happyland.“ (Ogette 2023, 27). Im Happyland wird der allgegenwärtige Rassismus negiert oder als etwas aus der Vergangenheit ohne aktuelle Relevanz gesehen und vor allem als etwas, das auf keinen Fall mit den eigenen Aussagen oder Handlungen in Verbindung stehen kann. Wir möchten nicht, dass Rassismus irgendetwas mit uns zu tun hat. Wird eine Verbindung suggeriert, geraten wir in eine Verteidigungshaltung, möchten als Ausnahme gelten und denken, dass Rassismus erst zum Problem wird, wenn darüber gesprochen wird (Ogette 2023, 27-30).

Happyland beschreibt das Phänomen zutreffend aus der weißen Perspektive. Gesamtgesellschaftlich betrachtet geht es hierbei definitiv nicht um ein glückliches Land, sondern um eine durch Gewalt definierte und weltweitverbreitete Topografie. Eine Landschaft menschlicher Beziehungen, die über- und unterlegene Menschen mit ganz verrückten hierarchisierenden Abstufungen differenziert. Gesamtgesellschaftlich gesehen geht es um Biatopien.

Wie ein Vorreiter des foucaultschen Verständnisses von Raum als relational stellt Lefebvre den Raum als Ort gesellschaftlicher Aktivitäten dar. Aber anders als bei Foucault geht es bei Lefebvre nicht um irgendwelche undefinierten Relationen, sondern sehr konkret um durch den Kapitalismus festgelegte und geprägte Beziehungen der sozialen Produktions-(Arbeit) und Reproduktionsverhältnisse (Familie). Und so enthält der Raum auch in der Kolonialzeit als erstem Stadium des Kapitalismus Repräsentationen einer Überlagerung der sozialen Verhältnisse. Wir schauen uns diese Überlagerung in der Kolonialzeit anhand der vom puerto-ricanischen Soziologen Ramón Großfoguel in *Die rassistischen/sexistischen epistemischen Strukturen des Wissens in der Moderne* dargelegten Strukturen an.

Großfoguel führt aus, dass die spanische Krone im 16. Jahrhundert christlichen Theologen die Entscheidung über das Menschsein oder Nicht-Menschsein der ‚Indianer‘ anvertraute. Die Auseinandersetzung konzentrierte sich, wie wir wissen, auf die Frage des Vorhandenseins oder Fehlen einer Seele. In der Debatte zwischen den Theologen Bartolomé de las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda, die ich bereits genannt habe, greife de Sepúlveda ein kapitalistisches Argument

auf, um die Inferiorität der ‚Indianer‘⁴⁴ zu beweisen: es sei bei ihnen kein Privatbesitz oder Markt vorhanden, ihre Produktionsmethoden beruhten auf kollektiver Arbeit und einer Wohlstandsverteilung auf der Grundlage von Reziprozität (Großfoguel 2014, 177).

Großfoguel verwendet den Begriff *Epistemizid* des portugiesischen Soziologen Boaventura de Souza Santos⁴⁵, um eine Studie über die vier wichtigsten Völkermorde und *Epistemizide* vorzustellen, die im sechzehnten Jahrhundert stattfanden und die das Aufkommen von Rassismus und Sexismus hervorriefen, die noch immer in Kraft sind: 1. die Verbrennung von Bibliotheken und die Vertreibung oder Zwangsumsiedlung der jüdischen und muslimischen Völker in der Region Al Andalus auf der Iberischen Halbinsel als *Epistemizid* gegen ‚Marranen‘ und ‚Morisken‘ (Juden und Muslime), 2. die Eroberung des amerikanischen Kontinents und die Frage nach der Menschlichkeit der einheimischen Völker, die sich aus Debatten darüber ergibt, ob ‚Indianer‘ eine Seele haben oder nicht, als *Epistemizid* gegen einheimische Völker Amerikas, 3. die Versklavung und den Transport von Schwarzen Menschen aus Afrika auf den amerikanischen Kontinent als *Epistemizid* gegen Afrikaner*innen und 4. die Ermordung von Millionen von Frauen in Europa, die astronomisches und medizinisches Wissen besitzen und der Hexerei beschuldigt werden, als *Epistemizid* gegen Frauen (Großfoguel 2014, 172-180).

Durch die von Grosfoguel dargestellten *Epistemizide* des 16. Jahrhunderts gewinnt lediglich eine Epistemologie an Validität, die weder jüdisch oder muslimisch, noch Indigen, Schwarz oder weiblich ist. Die Produktions- und Reproduktionsverhältnisse, um zurück zu Lefebvre zu kommen, sind dann durch einen Diskurs von Über- und Unterlegenheit klar definiert, der Macht- und Herrschaftsverhältnisse regelt und sich in dem Raum als Produkt widerspiegelt. Der französische Psychiater, Politiker und Schriftsteller Frantz Fanon spricht von einer globalen Hierarchie, die die menschliche Welt in Zonen des Seins und Zonen des Nichtseins unterteilt, die seit Jahrhunderten auch von den betroffenen Gemeinschaften reproduziert wird. Wir leben alle in einem von Rassismus definierten System, in einem von Gewalt ($\betaί\alpha$) geprägten Ort ($\tauόπος$) – in Biatopien – und tragen dazu bei, das System, dieses Spezifikum der rassistischen Gewalt, fortzusetzen, indem wir die damit hergestellten Strukturen und dazugehörig entstandenen Begrifflichkeiten unkritisch weiterverwenden.

⁴⁴ Auf die Problematik des Begriffs ‚Indianer‘ habe ich bereits hingewiesen. Ich benutze ihn trotzdem, um bei der Begrifflichkeit der Debatte zu bleiben, jedoch hervorgehoben. Ramón Grosfoguel hebt ebenfalls den Begriff mit Anführungszeichen hervor, wenn er ihn benutzt.

⁴⁵ Der portugiesische Soziologe Boaventura de Souza Santos spricht von Epistemizid als Bezeichnung der systematischen Vernichtung und Ausrottung wissenschaftlicher und kultureller Kenntnisse von sozialen Gruppen oder Gemeinschaften, die in der Moderne ausgeschlossen wurden (De Sousa Santos 2009, 12).

Biatopien als globalisierter ‚interner Kolonialismus‘

Der Begriff ‚interner Kolonialismus‘, der weltweit Verwendung findet und strukturelle politische und ökonomische Ungleichheiten innerhalb eines Staates anspricht, wurde im lateinamerikanischen Kontext zum ersten Mal 1965 vom mexikanischen Soziologen Pablo González Casanova (1922-2023) in seinem Artikel *Interner Kolonialismus und nationale Entwicklung*, veröffentlicht in der interdisziplinären Zeitschrift *Studien zur vergleichenden internationalen Entwicklung*⁴⁶, eingesetzt. Wie im Kolonialismus im Allgemeinen wird im internen Kolonialismus die Rechtfertigung für ungleiche Machtverhältnisse mit rassistischen Argumenten erreicht. Ich habe den Begriff durch die bolivianische Soziologin Silvia Rivera Cusicanqui (*1949) kennengelernt⁴⁷, die die Anekdoten erzählt, wie die Lektor*innen einer englischsprachigen Zeitschrift ihr vor der Publikation ihres Artikels *Über die Probleme der sogenannten Linken* vorschlugen, ihre Quellen zu korrigieren und anstelle von ‚interner Kolonialismus‘ den viel bekannteren Begriff ‚Kolonialität des Wissens‘ [colonialidad del saber] vom peruanischen Soziologen Aníbal Quijano (1928-2018) zu verwenden.

Der Begriff ‚Kolonialität des Wissens‘ bezeichnet ein Phänomen, das ich schon im Abschnitt über die Klimatheorien in Europa, insbesondere bei Charles-Marie de Le Condamine, angesprochen habe, nämlich die Annahme, dass Kenntnisse der Einheimischen Amerikas kein Wissen für kolonisierende Europäer⁴⁸ darstellten, weil Wissen nur durch die moderne Wissenschaft (und mit Ramón Grosfoguel weder durch jüdische noch muslimische, Indigene, Schwarze oder weibliche Wissenschaftler*innen) hervorgebracht werden kann. ‚Kolonialität des Wissens‘ bezeichnet dieses Phänomen kolonialer Gesellschaften, alle divergierende/einheimischen Formen von Wissen als nicht wissenschaftlich einzustufen und ihnen damit jegliche Anerkennung systematisch abzusprechen. Der Begriff entstand in den 1990er Jahren, als Quijano ebenfalls die Idee einer ‚Kolonialität der Macht‘ und einer ‚Geopolitik des Wissens‘ formulierte (Rivera Cusicanqui 2018, 89).

Vor allem der Begriff ‚Kolonialität der Macht‘ verfügt über eine hohe Verbreitung. Er beschreibt an erster Stelle die Integration der dominierten (kolonisierten) Bevölkerungen in ein Muster organisierter Macht, das auf der Idee von ‚Rassen‘ beruht. Auf diese Art und Weise legen Kolonisatoren die Identitäten

46 Originaltitel: Internal Colonialism and National Development. In: *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, no. 4.

47 Siehe den Artikel mit dem Titel *Anonymität vs. Situierung – zum weltweit offenen, anonymen, zweiphasigen Kunstwettbewerb „Dekoloniales Denkzeichen“ in Berlin-Neukölln*, wo ich bereits den Begriff ‚interner Kolonialismus‘ einführe und wo auch weitere Teile dieses Abschnitts in veränderter Form erschienen sind. Unter demselben Titel ist kurz davor ein weiterer Artikel von mir in der 71. Ausgabe der Fachzeitschrift für Kunst im öffentlichen Raum und Kunst am Bau *kunststadt stadtkunst* herausgekommen (Linares 2024a, 73-78 und 2024b, 28-31).

48 Hier benutze ich bewusst das generische Maskulinum.

kolonisierter Bevölkerungen fest, beispielsweise als ‚Indianer‘ oder ‚Schwarze‘, womit sie ihrer ursprünglichen Identitäten (Mayas, Mexikas, Inkas, Aymaras, usw.) beraubt werden. Stattdessen sehen sie sich gezwungen, eine negative koloniale Identität anzunehmen. Im Gegensatz dazu entsteht eine positive koloniale Identität, und zwar die der ‚Europäer‘, die sich nach einer anfangs differenzierten Unterteilung in Spanier, Portugiesen, Engländer usw. immer mehr auf den gemeinsamen Nenner des ‚Europäers‘ (und des ‚Weißseins‘) reduziert. Die Nachkommen der Beziehungen zwischen diesen neuen Identitäten sollten als ‚Mestizen‘ bezeichnet werden. Es entstand also eine neue Verteilung sozialer Identitäten, die sich als Grundlage jeglicher sozialer Klassifizierung zuerst in Amerika und dann weltweit etablierte und die nach den entsprechenden Machtverhältnissen die Regulierung der Produktions- und Reproduktionsverhältnisse übernahm (Quijano 1999, 139–140). Es geht sogar so weit, dass ‚Mestizen‘ in zahlreiche Untergruppierungen klassifiziert wurden, die dem Abstufungswahn des Rassismus mit der sog. Kastenmalerei Ausdruck gaben – eine Reihe von Gemälden, die sich damit vergnügt, die unterschiedlichsten ‚Rassenmischungen‘ der Kolonialgesellschaft darzustellen.⁴⁹

Wie die Idee von ‚Rassen‘ und die hierarchische Unterteilung der Menschen nach der Hautfarbe auch heute noch eine ‚Kolonialität der Macht‘ definiert, zeigt beispielhaft der folgende Ausschnitt aus der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES. Eine Erzählerin aus Recife, Brasilien, bei der dem Aussehen nach keine Schwarzen Vorfahren vermutet werden, berichtet vor der Kamera:

„Als ich jünger war, wurde ich wegen meiner Familie diskriminiert. Mein Vater ist weiß, meine Mutter Schwarz. Und wenn wir als Familie ausgingen, zum Beispiel sonntags ins Shoppingcenter, fragten uns die Leute oft, ob meine Mutter nicht unsere Hausangestellte sei. Das fragten sie meinen Vater. Was sie bei uns machen würde, ob sie denn sonntags arbeiten würde. Und er erklärte dann, ‚nein, das ist meine Frau‘. Aber den Leuten war das egal, die haben weiter gefragt. Und sie machten ein Gesicht wie ‚ja ja‘, wenn er sagte, sie sei in Wirklichkeit seine Frau. Und das ist eine ziemliche Diskriminierung. Und mir war das sehr unangenehm, sie war schließlich meine Mutter. Ich wollte nicht, dass man sie für unsere Hausangestellte hielt, nur wegen ihrer Hautfarbe. Es war mir sehr unangenehm, wenn manchmal gefragt wurde, ob sie unsere Hausangestellte sei. Ich war auch traurig, weil sie meine Mutter war, mit der ich immer zusammen war. Ich wollte nicht, dass man dachte, sie sei jemand, den wir eingestellt hatten, um im Haushalt zu helfen. Sie gehörte zu unserer Familie. Und so sollte sie auch gesehen werden.“

49 Eine ausführliche Studie zur Kastenmalerei präsentierte Ilona Katzew, Abteilungsleiterin und Kuratorin für Lateinamerikanische Kunst des Los Angeles County Museum of Art in *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, New Haven, 2004.

Von ähnlichen Erlebnissen berichteten weitere Teilnehmer*innen des Kunstprojektes in Recife. Sie alle zeigen, dass einer Schwarzen Frau bzw. einer Schwarzen Person in einer ehemaligen Kolonie auch heute noch die gesellschaftliche Position einer Hausangestellten, Bediensteten oder Dienenden zugewiesen wird und dass die Normalität von Eheschließungen zwischen Menschen unterschiedlicher Hautfarbe in der kollektiven Vorstellungswelt noch keinen Platz gefunden hat – selbst (oder gerade) in Lateinamerika.

Ich möchte noch eine weitere Erzählung zitieren, die sehr ähnlich ist. Eine andere Teilnehmerin berichtete, wie ihre Mutter ebenfalls für eine Hausangestellte gehalten und auf diese Weise diskriminiert wurde, weil sie Schwarz war. Auch bei ihrer äußereren Erscheinung lassen sich keine Schwarzen Vorfahren vermuten. Vor der Kamera steht eine Frau, die nach den neuen Identitäten der Kolonien als ‚Mestiza‘ gelten würde. Ihre Erzählung geht aber eine Generation weiter:

„[...] Aber es gab Momente während unseres Ausflugs, in denen ich bemerkte, dass meine Mutter traurig wurde. Immer dann, wenn jemand kam und fragte, wo denn die Mutter des Kindes, also meine Mutter, sei. Und das lag daran, dass mein Vater weiß und meine Mutter Schwarz ist. Diese Momente also, die ich damals nicht richtig verstand, kamen mir wieder ins Gedächtnis, als ich selbst einen Sohn bekam. Der Vater ist weiß und er auch. Und es passierte ebenfalls, dass ich auf gemeinsamen Ausflügen für das Kindermädchen gehalten wurde. Ich wurde gefragt: ‚Wo ist denn die Mutter?‘ Und da habe ich mich an die Ausflüge mit meinen Eltern erinnert. Und daran, dass meine Mutter manchmal so traurig über dieses Verhalten anderer wurde. Jetzt spürte ich am eigenen Körper das, was sie gefühlt hatte, nämlich nicht als Mutter des Kindes wahrgenommen zu werden. Nur wegen der Hautfarbe. Als das meiner Mutter passiert war, als damals jemand kam und nach meiner Mutter fragte, verstand ich das nicht wirklich. Ich merkte nur, wie sich ihre Stimmung veränderte. Sie wurde traurig, niedergeschlagen. Ich habe es erst verstanden, als ich es selbst zu spüren kriegte, als Erwachsene, als ich ein Kind bekam und die gleiche Situation erlebte. Man fühlt sich ungerecht behandelt, ohnmächtig und auch wütend. Meine Hautfarbe trennt mich also von meinem eigenen Sohn.“

Aníbal Quijano beschreibt die ‚Kolonialität der Macht‘ als ein Muster aufgezwungener Macht, dessen spezifische Achsen folgende sind: 1. die Existenz und kontinuierliche Reproduktion der neuen historischen Identitäten (Weiße, ‚Indianer‘, Schwarze und ‚Mestizen‘), 2. die hierarchische und ungleiche Relation zwischen europäischen und nicht-europäischen Identitäten sowie die Herrschaft ersterer, und 3. die Bewahrung dieser neuen historischen Grundlage der sozialen Klassifizierung in der Expansion des eurozentrischen kolonialen Kapitalismus (Quijano 1999, 140).

Die zwei zitierten Erzählungen aus meinem Videoprojekt zeigen, wie die nach 1492 entstandenen neuen Identitäten bis heute kontinuierlich reproduziert

werden und eine hierarchische Relation zwischen europäischen und nicht-europäischen Identitäten, in der für BIPOC (Black, Indigenous and People of Color) die Position eines Bediensteten erwartet wird, aufrechterhalten. Ebenfalls zeigen die Beispiele, dass die Personen, die nach der Mutter fragten und die BIPOC-Mutter als solche ignorierten, nicht unbedingt als ‚rassistisch‘ gelten oder sich als ‚rassistisch‘ verstehen: es geht um im Alltag eingetauchte soziale Klassifizierungen – es geht um den Ausdruck eines verbreiteten und dadurch oft unsichtbaren Topos rassistischer Gewalt, es geht um Biatopien.

Die kontinuierliche Reproduktion der neuen historischen Identitäten ist in unserer Gesellschaft tief verwurzelt und wird sehr früh an kommende Generationen weitergegeben. Ein anderer Erzähler aus Recife berichtet von einer Erfahrung, in der er als Kind seine eigene Mutter auf Grund der Hautfarbe diskriminiert hat. Es ereignete sich, als er sich als sechs- oder siebenjähriger Junge auf einem Familiengefest von der Familie seines Vaters, die weiß ist, unwohl fühlte, weil seine Mutter Schwarz ist. „Und ich fühlte wohl irgendeine Art von Vorurteil... eigentlich total unbewusst.“ Einige Tage später fragte er, warum denn sein Vater weiß sei und er auch, seine Mutter jedoch „so eine hässliche dunkle Haut“ habe. Beide Eltern reagierten empört und sprachen zu dem Kind über ihren Kampf gegen solche Vorurteile. Ein Kampf, der allen klar machen sollte, dass Schwarze nicht anders seien als Weiße und dass die Hautfarbe nichts zu bedeuten habe.

„Ich bekam dann wochenlang Hausarrest. Und ich fühlte mich ziemlich schlecht. Aber ich hatte es normal gefunden, die Frage zu stellen. Ich hatte mir nichts dabei gedacht, als ich gesagt hatte, dass die Haut meiner Mutter anders sei und deswegen hässlich. Obwohl ich meine Mutter natürlich nie hässlich fand, hatte man mir das scheinbar so zu verstehen gegeben, dass das wirklich hässlich sei. Und ich fühlte mich... nun, als ich die Frage stellte, dachte ich, dass das in Ordnung sei. Aber als ich meine Eltern von all den Problemen reden hörte, die das schon verursacht hatte, fühlte ich mich wie der letzte Mensch.“

In der Erzählung geht es nicht darum, dass die Mutter einer anderen sozialen Schicht zugeordnet wird, doch ihre Hautfarbe wird vom Kind ‚unbewusst‘ (sagt er) als hässlich beurteilt. In seinen frühen Jahren hat er bereits ein negativ wertendes Bild vermittelt bekommen – wenn auch nicht direkt über seine Eltern.

Viel markanter verdeutlicht die frühe Reproduktion der neuen historischen Identitäten die Erfahrung einer weiteren Erzählerin, ebenfalls aus Recife, die ich in meiner heterotopischen Untersuchung bereits zitiert hatte. Als kleines Mädchen wurde sie von einer Schulkameradin, die auch Schwarz war (!), auf den Farbunterschied zwischen ihrer Haut und der eines weißen Jungen aus der Klasse aufmerksam gemacht. Diese Feststellung war für das Mädchen so schockierend, dass es anfing, alles Mögliche zu unternehmen, um weiß zu werden. Eine kontinuierliche Reproduktion der neuen historischen Identitäten (in diesem Fall weiß für hübsch,

wünschenswert und überlegen und Schwarz für hässlich, unerwünscht und unterlegen) ist in unserer Gesellschaft tief verankert. So wie auch die hierarchische und ungleiche Relation zwischen europäischen und nicht-europäischen Identitäten (*Weisse* und alle Anderen), die Quijano die zweite Achse der ‚Kolonialität der Macht‘ nennt. Und wenn es um diese hierarchische Beziehung geht, muss ich an eine andere Geschichte der Videoinstallation RE-ENACTING OFFENCES denken, die 2018 in Berlin aufgenommen wurde und in der eine Schwarze Frau davon berichtet, dass ihr Fahrschein bei einer Kontrolle für gefälscht gehalten wurde. Diese hierarchisierte Relation in den Kolonien wurde u.a. damit aufrechterhalten, dass kolonisierten Bevölkerungen oftmals keinen Zugang zu Bildung – einer Bildung, die ausschließlich in der Sprache der Kolonisierenden stattfand, weil alles andere als nicht zivilisiert galt – gewährt wurde, was auch Quijano als Merkmal der ‚Kolonialität der Macht‘ beschreibt. Die systematische und langjährige Ausgrenzung von Bildung und Zuweisung auf analphabetische, ländliche oder untergeordnete Tätigkeiten in der sozialen Ordnung, in den Produktionsverhältnissen, ist heute noch sichtbar und führte u.a. dazu, dass Migrant*innen aus den Kolonien in Europa immer noch als ungebildet, sozial unterlegen und dementsprechend anfällig für Kriminalität angesehen werden, was wiederum mit racial profiling zum Ausdruck kommt. Vor dem Hintergrund von Aníbal Quijanos Begriff ‚Kolonialität der Macht‘ bestätigt diese Erzählung, dass die in der Kolonialzeit geschaffene ungleiche Relation zwischen europäischen und nicht-europäischen Identitäten sowie die Herrschaft ersterer und die damit verbundene neue soziale Klassifizierung auch in Europa bis heute bewahrt werden.

Über die enge Verknüpfung zwischen ‚Kolonialität der Macht‘ und Kapitalismus spricht Quijano u.a. im 2. Kapitel seiner Publikation *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*⁵⁰. Nachdem die neuen sozialen Identitäten darauf reduziert wurden, analphabetische Arbeiter*innen (als versklavte Menschen und Untertan*innen) zu sein und nur wenige Kolonisierten Zugang zur Schrift (in der Sprache der Herrschenden) gewährt wurde, womit ebenfalls die ungleiche Relation bewahrt werden sollte, „wurde die Versklavung als Ware für die Produktion von anderen Waren für den Weltmarkt aufgebaut und organisiert und diente auf diese Weise den Zielen und Anforderungen des Kapitalismus.“ (Quijano 2019, 65).

In der Kolonialzeit wurde den kolonisierten Völkern der Bildungszugang vorenthalten, so Quijano, um diese soziale Klassifizierung zu bewahren. Diese Feststellung gilt übrigens auch für die Expansion des eurozentrischen kolonialen Kapitalismus weltweit. Er erklärt, das Kapital sei als gesellschaftliches Verhältnis vermutlich im 11. oder 12. Jahrhundert im Mittelmeerraum entstanden, vor 1492 jedoch nicht strukturell und mit allen Formen der Organisation und Kontrolle der

⁵⁰ Veröffentlicht im Jahr 2000 unter dem spanischen Titel *Colonialidad del poder, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*.

Arbeit verbunden – in Lefebvres Worten mit den sozialen Produktions- und Reproduktionsverhältnissen. Das Kapital konnte sich mit der Entstehung von Kolonien in Amerika weltweit konsolidieren und zu jener Achse der Artikulation aller Arbeitsformen, d.h. zum vorherrschenden Produktionsverhältnis, werden. Die damals geschaffenen gesellschaftlichen Muster der versklavten Menschen und Untertan*innen sind, wie die Erzählung der Schwarzen ÖPNV-Nutzerin⁵¹ in Berlin zeigt, mindestens als (Vor-)Urteile heute noch sichtbar.⁵²

Die ‚Kolonialität der Macht‘ reguliert alle Produktions- und Reproduktionsverhältnisse, sie greift aber auch viel tiefer in die sozialen Strukturen ein. Eine der Eigenschaften, die Aníbal Quijano als Erkennungsmerkmal im Muster der kolonialen aufgezwungenen Macht festhält, ist die Unterwerfung der kolonisierten Völker unter die Hegemonie des Eurozentrismus als Erkenntnismittel, als Epistemologie:

,Im Zusammenhang mit der Kolonialität der Macht waren die dominierten Bevölkerungen aller neuen Identitäten auch der Hegemonie des Eurozentrismus als Erkenntnismöglichkeit unterworfen, vor allem in dem Maße, wie einige ihrer Sektoren die Schrift der Herrschenden erlernen konnten. So waren diese Bevölkerungen („Indianer“ und „Schwarze“) mit der langen Zeit der Kolonialität, die noch nicht vorbei ist, zwischen dem einheimischen epistemologischen Muster und dem eurozentrischen Muster gefangen, das zudem nach und nach als instrumentelle oder technokratische Rationalität kanalisiert wurde, vor allem im Hinblick auf die sozialen Machtverhältnisse und in den Beziehungen zur Umwelt.“⁵³ (Quijano 1999, 142).

„Indianer“ und „Schwarze“ wurden dazu gebracht, eine fremde Kultur zu imitieren und sich in vielen Fällen für die Eigene zu schämen. Diese Unterwerfung schließt gleichwohl nicht aus, so Quijano, dass auch eine kulturelle Subversion stattfand. Die kolonisierten Völker lernten bald, die fremden und aufgezwungenen Symbole mit ihren eigenen Sinnbildern zu unterwandern und sich auf diese Weise einen Widerstandsraum zu sichern. In Amerika geborenen Nachfahren der Ko-

51 ÖPNV steht für Öffentlicher Personen Nahverkehr.

52 Viel kritischer als die Beharrlichkeit von Vorurteilen ist die heute noch dramatisch ungleiche wirtschaftliche Lage des Globalen Südens, zu der jedoch eine eigenständige Recherche nötig ist.

53 Der Originaltext auf Spanisch lautet: „En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores. Así, con el tiempo largo de la colonialidad, que aún no termina, esas poblaciones („india“ y „negra“) fueron atrapadas entre el patrón epistemológico aborigen y el patrón eurocéntrico que, además, se fue encauzando como racionalidad instrumental o tecnocrática, en particular respecto de las relaciones sociales de poder y en las relaciones con el mundo en torno.“

lonisatoren blieb jedoch kein anderer Weg, Quijano nach, als die nachahmende Wiederholung eurozentrischer Muster. Die Alternative eines zweiten, nicht eurozentrischen Weges, in dem die Verbindung mit den dominierten Bevölkerungen die Entwicklung einer eigenen Weltanschauung ermöglichen könnte, werde überhaupt erst im 20. Jahrhundert durch die mexikanische Revolution und eine kulturelle Erneuerung möglich, die u.a. mit dem Eintritt Schwarzer Musik in den karibischen und nordamerikanischen Raum zum Ausdruck kommt.

Aníbal Quijanos ‚Kolonialität der Macht‘ und ‚Kolonialität des Wissens‘ sind eng miteinander verbunden und beschreiben zwei wesentliche Aspekte der Herrschafts- und Machtverhältnisse, die ab dem 16. Jahrhundert erst in den amerikanischen Kolonien und dann weltweit von den europäischen Kolonisatoren aufgestellt wurden. Der Begriff ‚Interner Kolonialismus‘, in dem sowohl ‚Kolonialität der Macht‘ als auch ‚Kolonialität des Wissens‘ integriert sind, bezieht sich konkret auf das Erkennungsmerkmal der verinnerlichten Unterwerfung kolonisierter Völker unter die Hegemonie des Eurozentrismus und die nachahmende Wiederholung eurozentrischer Muster in den Kolonien.

Der ‚Interne Kolonialismus‘ hat viele verschiedene Gesichter oder Ausdrucksformen, die ihn unsichtbar machen. Und diese Unsichtbarkeit bildet den von Gewalt geprägten *Topos* unserer interpersonellen Beziehungen heute. Silvia Rivera Cusicanqui spricht beispielsweise darüber, wie der Diskurs des Multikulturalismus dazu beiträgt, die Hegemonie der Eliten durch- bzw. fortzusetzen, indem z.B. legale Cocablätter-Märkte indigener Bevölkerungen, die mit der Benennung ‚Ursprungsvolk‘ ohnehin ausgeschlossen werden, illegalisiert und durch Zwangshabholzung vernichtet werden oder indem indigene Bevölkerungen als Mehrheit nicht anerkannt werden und ihre Einflussnahme auf die Regierung aberkannt wird. „Bereits seit langer Zeit beschäftigt sich meine Arbeit mit der Idee, dass wir es in der Gegenwart unserer Länder mit einem Fall von anhaltendem internen Kolonialismus zu tun haben“, schreibt Silvia Rivera. Im ‚Internen Kolonialismus‘ bekommen Worte eine besondere Rolle, sagt sie, denn sie sind nicht da, um etwas zu benennen, sondern um etwas zu verschleiern – wie beispielsweise die Rede von Gleichberechtigung, wenn einem Großteil der Bevölkerung als ‚Ursprungsvolk‘ seine Rechte vorenthalten werden (Rivera Cusicanqui 2018a, 82, 42).

Ohne den Begriff ‚Interner Kolonialismus‘ zu benutzen, beschreibt der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gómez, wie es dazu im konkreten Fall des Vizekönigreiches Neu Granada kam, dass die dortige Gesellschaft die ‚Kolonialität der Macht‘ und die ‚Kolonialität des Wissens‘ ihrer Kolonisatoren verinnerlichte und für sich anwendete, um Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu festigen. Castro-Gómez erinnert u.a. an Aníbal Quijano, der die epistemischen Wurzeln des Kolonialismus in der hierarchischen Aufteilung der Bevölkerungen nach ‚Rassen‘ und der damit zusammenhängenden Eingebung sehe, dass einige ‚Rassen‘ *per se* überlegen und dementsprechend andere unterlegen sind – wie

bereits mit der Schaffung der neuen Identitäten erklärt. Auf dieser Basis etablierten die europäischen Kolonisatoren bereits ab dem 16. Jahrhundert eine hierarchische Beziehung zu den kolonisierten Völkern Amerikas, die durch den Einsatz naturalistischer Modelle im 18. und biologischer Modelle im 19. Jahrhundert eine (angeblich) wissenschaftliche und damit glaubhaftere Legitimation erhielten.

In seiner Lesart der Aufklärung in der Kolonie Neu Granada als *Übersetzung* der europäischen Aufklärung zeigt Castro-Gómez, dass zusammen mit der Festlegung von vier ‚Grundrassen‘ (die weiße in Europa, die gelbe in Asien, die Schwarze in Afrika und die rote in Amerika) Immanuel Kant die Überlegenheit der weißen europäischen ‚Rasse‘ mit der Annahme formulierte, dass nur die weißen Europäer in der Lage seien, sich zu einem Selbstbewusstsein zu erheben und das moralische Ideal der Menschheit zu vollenden. Alle anderen ‚Rassen‘ seien moralisch unmündig und nicht in der Lage, den Naturdeterminismus zu überwinden. Seine *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*⁵⁴ von 1784 gilt dementsprechend nur für weiße Europäer und stützt sich, so Castro-Gómez, auf eine Art ‚Gegenlichteffekt‘ zwischen Europa und seinen Kolonien im kolonialen Diskurs der Humanwissenschaften. Wie bei Kant beruhe das wissenschaftliche Imaginarium des kolonialen Diskurses auf der radikalen Trennung zwischen Subjekt und Objekt mit dem Anspruch, die Perspektive aus einem neutralen und dementsprechend ‚objektiven‘ epistemischen Ort zu garantieren. Diese Positionierung auf einen ‚Nullpunkt‘, wie Castro-Gómez ihn nennt, gehe auf die cartesianische Philosophie zurück, die sich mit dem Ausdruck *Cogito ergo sum* [Ich denke, also bin ich] als Nullpunkt der westlichen Epistemologie beschreiben lasse und von Castro-Gómez als Hybris oder Überheblichkeit des Nullpunkts analysiert wird. Die *Übersetzung* der europäischen Aufklärung im Vizekönigreich Neu Granada als Strategie der sozialen Positionierung seitens der kreolischen Intellektuellen gegenüber den subalternen gesellschaftlichen Gruppen („Indianer“, „Mestizos“ und „Schwarze“) impliziert für Santiago Castro-Gómez die Übernahme dieser Nullpunkt-Perspektive,

54 Mit der angesprochenen Unmündigkeit bezieht sich Immanuel Kant auf seine *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, veröffentlicht in der Berlinischen Monatsschrift vom Dezember 1784, in der Kant u.a. schreibt: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ Zitiert nach: Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleineren Schriften*, (Hrsg.) Horst D. Brandt. Hamburg 1999, 20.

so dass die Überlegenheit der amerikanischen Eliten weniger durch den Besitz von Reichtum und von symbolischem oder kulturellem Kapital als vielmehr durch das Weißsein definiert wird (Castro-Gómez 2005b, 40-41, 62, 95-96).

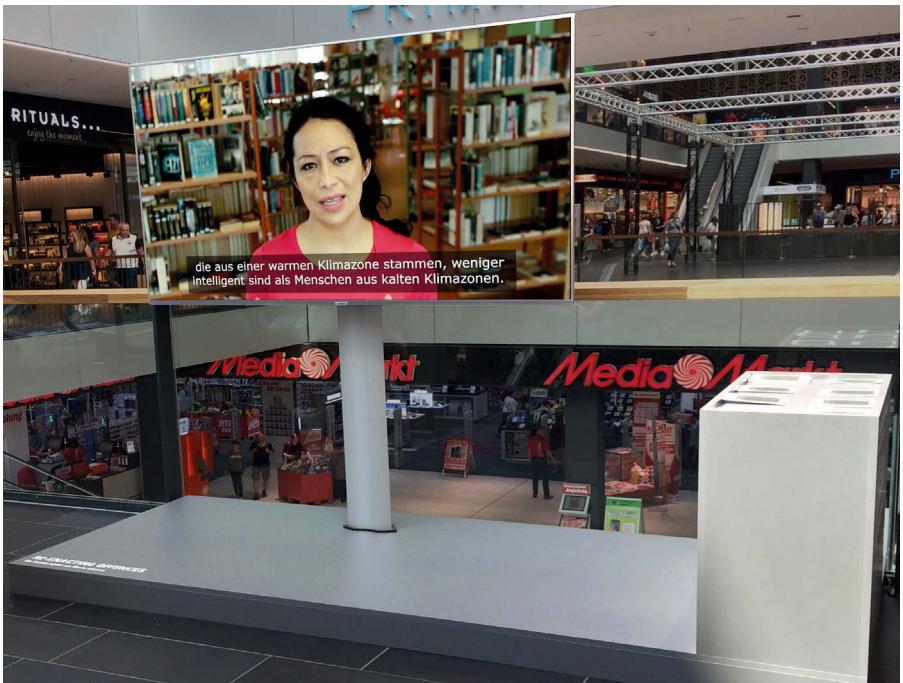
Gerade die Übersetzung der europäischen Aufklärung im kolonialen Kontext – die Übertragung und Fortsetzung der Nullpunktperspektive auf die gesellschaftlichen Eliten auf dem amerikanischen Kontinent – stellt den ‚Internen Kolonialismus‘ dar, von dem Pablo González Casanova und Silvia Rivera Cusicanqui (u.a.) sprechen und der biatopische gesellschaftliche Strukturen, vorerst in den amerikanischen Kolonien und dann weltweit, schafft.

Enrique Dussel hatte bereits das *ego conquiero* [ich erobere] der ersten Moderne als die Frühgeschichte des *ego cogito* erkannt (Dussel, 1992, 67). Mit der Positionierung auf einen Standpunkt, der – in den Worten vom puertoricanischen Soziologen Ramón Großfoguel – „sich selbst nicht als Standpunkt betrachtet“ (Großfoguel 2014, 170), geht es letztendlich um den Nullpunkt der Moderne, in dem das denkende Subjekt weiß, männlich, heterosexuell, gebildet, körperlich uneingeschränkt und europäisch ist. Die Leugnung der Möglichkeit anderer ‚Rassen‘ (Hautfarben, Geschlechter, sexueller Orientierungen, geografischer oder sozialer Herkünfte, körperlicher Einschränkungen...), diesen Standpunkt zu erreichen, und vor allem die nicht immer vorhandene explizite Nennung dieser Eigenschaften (weiß, männlich, heterosexuell, gebildet, körperlich uneingeschränkt und europäisch) mit dem Anspruch auf Neutralität erhebt sie als Voraussetzung des denkenden Subjekts und erlangt eine besondere Relevanz, wenn man mit Großfoguel die zahlreichen modernistischen Unternehmungen betrachtet, die darauf abzielten, alle anderen Existenzformen zu *entmenschlichen*. Es geht also um einen Nullpunkt in der wissenschaftlichen Validität und in der Wissensproduktion, mit tiefen und größtenteils (unsichtbaren) unbewussten Implikationen, den es zu dekonstruieren gilt.

Der puertoricanische Soziologe Ramón Großfoguel und der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gómez stellen in ihrer Zusammenstellung *Die dekoloniale Wende. Überlegungen zur epistemischen Vielfalt jenseits des globalen Kapitalismus*⁵⁵ eine Schlüsselfrage: „Werden wir Wissen produzieren, das die universalistische und eurozentrische Vision des Nullpunkts wiederholt oder reproduziert?“ (Castro-Gómez/Großfoguel 2007, 21). Ausgehend von dieser Frage widme ich mich in den nächsten zwei Kapiteln der Alltagssprache in Deutschland, meinem Wohnort, und der Namensgebung nationaler Feiertage in Kolumbien, meinem Geburtsort. Wenn wir im Alltag und in offiziellen Veranstaltungen auf nationaler Ebene Begriffe wie ‚Schwarzfahrer*in‘ oder ‚Rasse‘, die auf zentrale Kategorien des Rassismus‘ verweisen, unreflektiert weiter verwenden, reproduzieren wir

55 Der Originaltitel auf Spanisch lautet: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*.

jene universalistische, eurozentrische und vor allem hierarchische Sichtweise der Menschheit, von der Grosfoguel und Castro-Gómez sprechen, die den für die Moderne charakteristischen Rassismus fortsetzt, Biatopien konsolidiert und erneut Menschen (uns?!) auf eine Ebene der Unterlegenheit bringt bzw. intersektionell gesellschaftlich ausschließt.





Abbildungen S. 125-126 oben

RE-ENACTING OFFENCES

Videoloop, 4 Std 28 min, Dresden, 2018

*Videoinstallation im niedrigschwelligen, alltäglichen Stadtraum eines Einkaufszentrums:
Prohlis Zentrum*

(durchschnittliche Besucherzahl Mo.-Fr. 20.000 Personen/Tag, Sa. 40.000 Personen)

Löbtau Passage

(durchschnittliche Besucherzahl Mo.-Sa. 10.000 Personen/Tag)

Centrum Galerie

(durchschnittliche Besucherzahl Mo.-Fr. 6.500 Personen/Tag Sa. 5.500 Personen)

Abbildung S. 126 unten

RE-ENACTING OFFENCES

Video screening, drei Clips je 1 min, Reykjavík, 2016

World at a Crossroads – The One Minutes Series

National Gallery of Iceland

Listasafn Íslands in Reykjavík

(kuratiert von Libia Castro & Ólafur Ólafsson)



Maria Linares



SCHWARZFAHRER*IN
Kunstaktion im öffentlichen Raum
On going, 2019-

Ausstellungsansicht
MORE PLANETS LESS PAIN. Konstellationen Künstlerischer Forschung
Kunsthalle Erfurt, 2022