

PERIPHERIE

Rassismus global

Essay

Gerhard Hauck Wer vom Rassismus redet, darf vom Kapitalismus nicht schweigen

Artikel

Céline Barry Die Bedeutungen von tubaabité. Rassismuskritische Perspektiven auf das postkoloniale Dakar

Nicolas Wasser Prekäre Differenzen. Diversity, (Anti-)Rassismus und brasilianische Singularitäten

Daniel Bendix & Aram Ziai Rassismusanalyse in der Entwicklungsforschung am Beispiel deutscher reproduktiver Gesundheitspolitik in Tansania

Albert Scherr Rassismus, Post-Rassismus und Nationalismus. Erfordernisse einer differenzierten Kritik

Ulrike Marz Annäherungen an eine Kritische Theorie des Rassismus

Floris Biskamp Rassismus, Kultur und Rationalität.

Drei Rassismustheorien in der kritischen Praxis

Bettina Engels Wann werden Konflikte manifest? Politische Opportunitätsstrukturen für Proteste gegen Goldbergbau in Burkina Faso

Diskussion

Aram Ziai & Daniel Bendix Rassismus global und in Deutschland. Fünf Thesen

Rezensionen

PERIPHERIE 146/147

Rassismus global

| | |
|------------------------------|---|
| Zu diesem Heft | 147 |
| Essay | |
| Gerhard Hauck | Wer vom Rassismus redet, darf vom Kapitalismus nicht schweigen 153 |
| Artikel | |
| Céline Barry | Die Bedeutungen von tubaabité. Rassismuskritische Perspektiven auf das postkoloniale Dakar 162 |
| Nicolas Wasser | Prekäre Differenzen. Diversity, (Anti-)Rassismus und brasilianische Singularitäten 192 |
| Daniel Bendix & Aram Ziai | Rassismusanalyse in der Entwicklungsforschung am Beispiel deutscher reproduktiver Gesundheitspolitik in Tansania 206 |
| Albert Scherr | Rassismus, Post-Rassismus und Nationalismus. Erfordernisse einer differenzierten Kritik 232 |
| Ulrike Marz | Annäherungen an eine Kritische Theorie des Rassismus 250 |
| Floris Biskamp | Rassismus, Kultur und Rationalität. Drei Rassismustheorien in der kritischen Praxis 271 |
| Bettina Engels | Wann werden Konflikte manifest? Politische Opportunitätsstrukturen für Proteste gegen Goldbergbau in Burkina Faso 297 |

Diskussion

| | | |
|---------------------------|--|-----|
| Aram Ziai & Daniel Bendix | Rassismus global und in Deutschland. Fünf Thesen..... | 319 |
|---------------------------|--|-----|

Rezensionen

| | |
|--|-----|
| Karin Fischer, Gerhard Hauck, Manuela Boatcă (Hg.): <i>Handbuch Entwicklungsforschung</i> (Claudia von Braunnmühl) | 326 |
| James Heartfield: <i>The British and Foreign Anti-Slavery Society</i> (Reinhart Kößler) | 328 |
| Aram Ziai (Hg.): <i>Postkoloniale Politikwissenschaft</i> (Catharina Wessing)..... | 331 |
| Stefan Knauss: <i>Von der Conquista zur Responsibility while Protecting</i> (Johannes M. Waldmüller) | 333 |
| Reinhart Kößler: <i>Namibia and Germany</i> (Eri M. Bohn) | 336 |
| Christiane Bürger: <i>Deutsche Kolonialgeschichte(n)</i> (Reinhart Kößler)..... | 338 |
| Charles Laurie: <i>The Land Reform Deception</i> (Rita Schäfer)..... | 341 |
| David Coltart: <i>The Struggle Continues</i> (Rita Schäfer) | 344 |
| Richard Saunders & Tinashe Nyamunda (Hg.): <i>Facets of Power</i> : (Rita Schäfer) | 346 |
| Thierry M. Luescher, Manja Klemenčič & James Otieno Jowi (Hg.): <i>Student Politics in Africa</i> (Anna Deutschmann) | 348 |
| Keith Breckenridge: <i>Biometric State</i> (Rita Schäfer)..... | 350 |
| Antje Daniel: <i>Organisation – Vernetzung – Bewegung</i> (Anna Fichtmüller) | 352 |
| Patrick Bond & Ana Garcia (Hg.): <i>BRICS. An Anti-Capitalist Critique</i> (Sören Scholvin)..... | 354 |
| Anja Banzhaf: <i>Saatgut – Wer die Saat hat, hat das Sagen</i> (Theo Mutter) | 356 |
| Adriaan van Klinken & Ezar Chitando (Hg.): <i>Public Religion</i> <i>and the Politics of Homosexuality</i> (Rita Schäfer)..... | 358 |
| Ilker Ataç, Michael Fanizadeh & VIDC (Hg.): <i>Türkei</i> . <i>Kontinuitäten, Veränderungen, Tabus</i> (Philipp Ratfisch)..... | 360 |
| Arrigo Pallotti & Ulf Engel (Hg.): <i>South Africa after Apartheid</i> (Rita Schäfer) | 363 |
| Eric van Grasdorff, Thea Kulla & Nicolai Röschert (Hg.): <i>Thomas Sankara. Die Ideen sterben nicht!</i> (Louisa Prause)..... | 365 |
| Sammelrezension zu Hermann Amborn: <i>Das Recht als Hort der Anarchie</i> John MacLaughlin: <i>Kropotkin and the Anarchist Intellectual Tradition</i> (Reinhart Kößler) | 367 |
| Eingegangene Bücher | 371 |
| Summaries..... | 372 |
| Zu den Autorinnen und Autoren | 375 |
| Gute Buchläden, in denen die Peripherie zu haben ist..... | 376 |

Zu diesem Heft

Rassismus global

Die moderne Weltordnung ist konstitutiv durch Rassismus geprägt. Das konstatierte schon vor über hundert Jahren W.E.B. du Bois, einer der Mitbegründer der panafrikanischen Bewegung. Er verwies damit auf die Verwobenheit rassistischer Praxis und Ideologie mit Kapitalismus, Patriarchat und (neo-)imperialer Herrschaft. Mit diesem Komplex sehen sich nach wie vor alle diejenigen, die ernsthaft gegen Rassismus in Politik und Alltag vorgehen, immer wieder konfrontiert.

Gleichzeitig wird in Wissenschaft und Politik allerdings selten anerkannt, dass Rassismus internationale Beziehungen und internationale politische Ökonomie prägt. Dieses Schweigen über Rassismus in globalen Zusammenhängen ist vielsagend, denn es maskiert, wie prägend rassistische Ideen und Strukturen für Fragen von „Entwicklung“, Staatlichkeit und Demokratie sind. Der für westliche Konzepte von Politik grundlegenden Mythologie des Gesellschaftsvertrags – am prominentesten repräsentiert durch die Klassiker Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant – liegt explizit oder implizit eine dichotome, rassialisierte Weltansicht zugrunde. Danach bestehen auf der einen Seite verrechtlichte Beziehungen unter Weißen sowie Institutionen für Weiße. Diese Anerkennung als Rechts-subjekt wird auf der anderen Seite dem barbarischen „Rest“ verweigert, ja die Mehrheit der Menschen wird in diesem Diskurs nicht einmal thematisiert.

Nicht-westliche bzw. anti-koloniale Versuche, Gesellschaften tatsächlich demokratisch und nicht-rassistisch zu begründen, wie beispielsweise nach den Revolutionen in Haiti zur Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert oder in Quilombos in Brasilien stehen dieser Sicht und der damit verbundenen Definitionsmacht entgegen. Sie sind bis heute nicht zu Bezugspunkten geworden, die auf internationaler Ebene die bezeichnete Schieflage von Großtheorien hätten korrigieren können. In den politik- und in den geschichtswissenschaftlichen Lehrbüchern werden sie und vor allem ihre Bedeutung für die theoretischen Grundlagen totgeschwiegen.

Die Wurzeln des modernen Rassismus reichen zurück bis ins 16. Jahrhundert, als Westeuropa seine globale Expansion begann. Nur durch Gewalt konnten die Bewohner*innen der kolonisierten Gebiete, solange ihre Subsistenz einigermaßen gesichert war, dazu gebracht werden, für den

Profit und unter dem Kommando der Kolonialherren in deren Bergwerken und Plantagen zu arbeiten. Diese Arbeit und der Transfer der durch sie geschaffenen Reichtümer in die Metropolen aber war für die Entwicklung des Kapitalismus daselbst entscheidend. Während im Europa der Aufklärung individuelle menschliche Grundrechte zunehmen geltend gemacht wurden, entwickelte der seit dem 18. Jahrhundert aufkeimende „wissenschaftliche Rassismus“ zugleich eine Legitimitätsgrundlage, um Nicht-Europäer*innen den Status als Rechtssubjekte und damit auch den Anspruch auf Grundrechte abzuspochen. Auf Ideen von Rasse fußende Diskriminierungen dienten den Herrschenden immer auch dazu, aufkeimende Solidarität und gemeinsame Kämpfe zwischen ausgegrenzten und ausgebeuteten weißen Menschen und versklavten Schwarzen Menschen bzw. People of Color zu hintertreiben und zu untergraben. Dabei wurden die Trennlinien, die „uns“ vorgeblich von den „Anderen“ trennen, mit unterschiedlichen Mitteln, vor allem aber mit Phänotypen außereuropäischer Menschen begründet.

Was „das Eigene“ oder „das Andere“ vermeintlich charakterisiert, ist jedoch keine festgelegte Größe, sondern ändert(e) sich im Laufe der Geschichte. Der Begriff der „Rasse“ war nach dem Zweiten Weltkrieg und der rassistisch legitimierten Ermordung von Millionen von Menschen in Europa diskreditiert und trat auch angesichts der Entkolonisierung und der Bürgerrechtsbewegung in den USA in den Diskursen zur Rechtfertigung der Diskriminierung von Fremdgruppen allmählich in den Hintergrund. An seine Stelle trat das Reden über „Kultur“. Das wesensmäßige Anderssein der Diskriminierten wurden nun nicht mehr als biologisch begründet, sondern „nur“ noch auf essenzialisierte kulturelle Merkmale zurückgeführt. An der Diskriminierung änderte dies kaum etwas, denn die kulturelle Andersartigkeit wurde als ebenso unabänderlich, ebenso im Generationen überdauernden Wesen der jeweiligen Gruppierung verankert und ebenso als minderwertig und bedrohlich verstanden wie einstmals die vorgeblich natürliche. Mithin naturalisierte sowohl der biologische Rassismus wie der Kulturalismus wahrgenommene Unterschiede.

Auch in einer liberalen und sich gern auf kosmopolitische und scheinbar universale Normen beziehenden Weltordnung ist Rassismus also keineswegs passé. Er bleibt tief in politische, soziale und ökonomische Strukturen eingeschrieben und wird in Diskursen und Praktiken reproduziert. Konstant bleibt bei aller Flexibilität rassistischer Ein- und Ausschlüsse ein Weltbild, nach dem Weißsein und Westlichsein das Maß aller Dinge sind. Historisch wie gegenwärtig ist Rassismus untrennbar mit materiellem und kulturellem Ausschluss und mit entsprechenden Verteilungskämpfen verknüpft. Dabei sind die Ausschlussmechanismen gleichermaßen mit anderen

Herrschaftsverhältnissen verschränkt, wobei die Grenzziehungen (bzw. Interdependenzen) zwischen Ethnozentrismus, Xenophobie, Nationalismus und Rassismus zu bestimmen bleiben.

Rassismus ebenso wie antirassistische Widerstandspraktiken gilt es damit als global auftretende Phänomene zu analysieren: Während Menschen aus südosteuropäischen und osteuropäischen Ländern etwa in Westeuropa weiter selbst Rassismus erfahren – zuweilen auch antiromaistischen, selbst, wenn sie nicht Rromn*ja sind –, ist dieser in ihren Herkunftsländern vor allem gegen Sint*eza und Rromn*ja, aber auch gegen Migrant*innen aus Syrien, Irak, Afghanistan, Sri Lanka, Eritrea und anderen afrikanischen Ländern allgegenwärtig. In China hat Rassismus beispielsweise mit dem Einfluss europäischer „Rassentheorien“ zur Zeit der „Aufklärung“ Einzug gehalten. Seitdem hat das Denken in „Rassen“ (Han-Chines*innen als homogene ethnisierte Gruppe) politischen und intellektuellen Eliten für unterschiedliche politische und ideologische Ziele gedient. In Südafrika oder in den Südstaaten der USA bestehen auch nach dem formalen Ende von Apartheid und gesetzlich verankerter Diskriminierung rassifizierte Grenzziehungen und darauf aufbauende Segregation fort. Allerdings ist Weißsein als globale Position nicht unbedingt an Phänotyp und Hautfarbe gebunden. Schon seit über hundert Jahren wurde Japan im Klub der „Zivilisierten“ und damit der Kolonisatoren willkommen geheißen, und heute kann Kapitaleigentum als Eintrittsbillett in die Sphäre dienen, die als „modern“, „westlich“ und kapitalistisch bezeichnet werden kann. Bevölkerungsgruppen, die sich gegen die kapitalistische Ausbeutung ihres Bodens und ihrer Umwelt in Südafrika (und andernorts im Globalen Süden) wehren, werden oftmals als unterentwickelt und primitiv abgewertet. Damit werden politische und wirtschaftliche Praktiken legitimiert, die oft genug die Lebensinteressen dieser Gruppen ignorieren. In Lateinamerika und Nordamerika hat die Armut und Ausgrenzung von indigenen/*Native American* und afro-Diasporischen/Schwarzen Bevölkerungen ihre Wurzeln im Kolonialismus: Rassistische Diskriminierung bestimmt maßgeblich, ob jemand in Armut lebt, Bildung erhält, jung stirbt, im Gefängnis landet und polizeilicher Gewalt ausgesetzt ist. Schwarze und indigene Bevölkerungen befinden sich dabei in den Amerikas – wie auch in anderen Siedlungskolonien wie Australien – durchgehend am Ende der sozialen Pyramide. Widerstand dagegen ist allgegenwärtig und hat jüngst etwa mit *#BlackLivesMatter* translokale und -nationale Vernetzung erreicht.

Rassismus als globales Phänomen bildet damit den Rahmen dieses Schwerpunktheftes. Weniger noch als bei anderen Themenstellungen lässt sich dabei die auch sonst obsoletere Vorstellung einer regional abgegrenzten

„Dritten Welt“ einhalten. Gerade die stärker begrifflich argumentierenden Beiträge im vorliegenden Heft werden dieser globalen Problematik gerecht.

Gerhard Haucks Essay analysiert die historischen Veränderungen der Wechselwirkung zwischen Kapitalismus als sozioökonomischem und Rassismus als soziokulturellem System, beginnend mit der Etablierung des kapitalistischen Weltsystems im 16. Jahrhundert und den rassistischen Bestandteilen des Denkens der Aufklärung über seine „wissenschaftliche“ Phase unter Zuhilfenahme der Biologie, später der Intelligenzmessenden Psychologie bis hin zur „Rassenhygiene“ im frühen 20. Jahrhundert. Nach dem Zweiten Weltkrieg nahm der Kulturbegriff zunehmend die Stelle des Rassenkonzepts ein, die Diskriminierungspraktiken aber blieben die selben.

Céline Barry geht der Frage nach, wie Rassismus den Alltag in der senegalesischen Hauptstadt Dakar prägt. Die Wissensbestände der (ehemals) Kolonisierten zum Ausgang nehmend, greift sie dabei auf umfassende ethnographische Forschung zurück, welche Interviews, Lexikoneinträge, Lieder, Filme sowie Beobachtungen und eigene Erfahrungen umfasst. Als Alternative zu Weißsein und Westlichsein entwickelt sie auf dieser Grundlage das Konzept der *tubaabité*, um die Spezifität rassistischer Privilegierung in einer Postkolonie und im Kontext neoliberaler kapitalistischer Verhältnisse zu erfassen.

Das Versprechen von mehr Gleichberechtigung durch *diversity* stellt *Nicolas Wasser* in den Mittelpunkt seiner Analyse. Er spürt vor dem Hintergrund eines hegemonialen Neoliberalismus am Beispiel eines brasilianischen Modeunternehmens, dessen Klarnamen aus markenrechtlichen Gründen nicht genannt werden darf, der Verwertung, aber auch den Brüchen mit der spätkapitalistischen (Anti-)Rassismuslogik nach. Dabei hinterfragt er in kritischer Absicht den brasilianischen Mythos des *mestiçagem*, wonach die Vermischung der als „drei Rassen“ konstruierten Bevölkerung aus „Weißen“, „Schwarzen“ und „Indigenen“, denen jeweils eine jeweils spezifische und positiv besetzte Rolle zukam, zur Herausbildung sowie zum Fortschritt der Gesellschaft beigetragen habe.

Für *Daniel Bendix & Aram Ziai* scheint Entwicklungsforschung mit ihrem Interesse an globaler sozioökonomischer Ungleichheit besonders geeignet zu sein, Rassismus als umfassenden globalen Komplex mit diskursiven und materiellen Dimensionen zu verstehen. Ihrer Ansicht nach reicht der Fokus auf Rassismus als Ungleichheit stützendes diskursives Phänomen nicht, um dessen Wirkmächtigkeit zu erfassen. Wie Rassismus materieller verstanden und analysiert werden kann, zeigen sie anhand des Beispiels deutscher Entwicklungspolitik im Bereich reproduktive Gesundheits- und Bevölkerungspolitik in Tansania auf.

In der Rubrik „Diskussion“ legen die beiden Autoren zudem ein Thesenpapier vor, wo und in welchen Erscheinungsformen Rassismus in der Bundesrepublik virulent ist.

Vor einer allzu eifertigen Ausweitung der Bezeichnung „Rassismus“ warnt *Albert Scherr*. Er insistiert insbesondere auf einer klaren Abgrenzung des Begriffs zu „Nationalstaatlichkeit“ und „Nationalismus“, deren Brisanz zumal angesichts zunehmender, staatlich bewehrter sozialer Ungleichheit auf globaler Ebene durch eine pauschalisierende Subsumtion der damit zusammenhängenden Probleme unter „Rassismus“ gerade verfehlt werde.

Ulrike Marz versucht in Rückgriff auf das Konzept der autoritären Persönlichkeit von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno eine Annäherung an eine Kritische Theorie des Rassismus. Mit besonderem Blick auf den Zusammenhang von warenproduzierender Gesellschaft und ihr entsprechenden Formen des Bewusstseins fragt sie, ob die autoritäre Persönlichkeit auch heute noch als ein prototypisches Ergebnis der kapitalistischen Sozialform aufgefasst werden kann. Ihrer Ansicht nach bedarf das ursprüngliche Konzept angesichts der durch den Neoliberalismus veränderten Vergesellschaftungsformen einer Modifikation. Wirksam werde Rassismus heute vor allem im Rahmen einer konformistischen Revolte, in dem eine „konformistisch-egoistische Persönlichkeit“ agiere.

Die Diagnose, dass die Kontroversen um den „richtigen“ Rassismusbegriff ihre Wurzel in der historischen Auflösung der rassentheoretisch legitimierten Form von Herrschaft haben und sich die Erscheinungsformen von Rassismus transformiert hätten, stellt *Floris Biskamp* an den Beginn seiner Analyse. Vor diesem Hintergrund diskutiert er mit Blick auf die kantische Rassenlehre und den antimuslimischen Rassismus die Stärken und Schwächen unterschiedlicher Theorieansätze. Sowohl marxistisch und psychoanalytisch beeinflusste Theorien, die Rassismus als im Kontext gesellschaftlicher Zwänge entstehendes Bewusstseinsphänomen darstellen, als auch machtkritisch und diskurstheoretisch argumentierende Ansätze, die Rassismus als auf Differenzkonstruktionen aufbauendes soziales Dominanzverhältnis ansehen, erscheinen ihm defizitär. Darauf aufbauend entwickelt er in kritischer Anlehnung an Jürgen Habermas ein Modell, das Rassismus als systematisch verzerrtes Kommunikationsverhältnis identifiziert.

Außerhalb unseres Themenschwerpunktes untersucht *Bettina Engels* die Bedingungen, unter denen das vielfältige und komplexe Konfliktpotenzial eines expansiven Bergbaus zu effektiven und folgenreichen Protestbewegungen führen kann. Sie entwickelt die Problematik anhand von drei Fallbeispielen aus Burkina Faso, dessen Bergbausektor gegenwärtig zu den weltweit am schnellsten expandierenden gehört. Einerseits bietet der dortige

Goldbergbau ein differenziertes Spektrum an Betriebsformen und damit auch an Voraussetzungen für Protestaktionen, zum andern aber eröffnete der Sturz des langjährigen Präsidenten Blaise Compaoré Ende 2014 ein Opportunitätsfenster für effektiven Protest.

Die beiden folgenden Hefte werden sich mit den Themen „Anspruch und Wirklichkeit ziviler Konfliktbearbeitung und Friedensförderung“ sowie „Macht und Prognose“ befassen. Für den Sommer 2018 ist anlässlich der Nummer 150 eine Jubiläumsausgabe zum Thema „‘Entwicklung’? – Alternativen zur ‘Entwicklung’?“ geplant. Sie soll neben begutachteten Beiträgen eine Anzahl von Essays vor allem von Autor*innen aus dem Globalen Süden bringen. Schließlich bereiten wir ein Heft über „Konzepte gewaltfreier Selbstverteidigung“ vor. Zu diesen und anderen Themen sind Beiträge sehr willkommen. Die entsprechenden *Calls for Papers* finden sich auf unserer Homepage.

Für unsere weitgehend ehrenamtliche Arbeit sind wir auch weiterhin auf die Beiträge der Mitglieder der WVEE, der Herausgeberin der *PERIPHERIE*, und auf Spenden angewiesen. Eine für die langfristige Sicherung des Projekts besonders willkommene Förderung stellt die Mitgliedschaft im Verein dar, in der das Abonnement der Zeitschrift sowie regelmäßige Informationen über die Redaktionsarbeit enthalten sind. Wir freuen uns auch über einmalige Spenden. Unsere Bankverbindung finden Sie, liebe Leser*innen, im Impressum.

Besuchen Sie uns auf unserer Internetseite:

<http://www.zeitschrift-peripherie.de>.

Dort finden Sie außer den *Calls for Papers* für die kommenden Hefte ein Formular zum Bestellen einzelner Hefte oder eines Abonnements sowie weitere Informationen zur *PERIPHERIE*.

Essay

Gerhard Hauck

Wer vom Rassismus redet, darf vom Kapitalismus nicht schweigen¹

Die Wurzeln des modernen Rassismus reichen zurück bis ins „lange 16. Jahrhundert“, in dem sich nach Immanuel Wallerstein das kapitalistische Weltsystem etablierte. Dessen Ursprung sieht Wallerstein (1979) in einer regionalen Differenzierung in die (zunächst) westeuropäischen Metropolen mit diversifizierter und technisch relativ entwickelter Agrar- und Industrieproduktion und die zunächst osteuropäischen und lateinamerikanischen Peripherien mit auf niedrigem technologischem Niveau stattfindender Rohstoffproduktion. In den Metropolen konnte man, nachdem durch die mehr oder minder gewaltsame Enteignung der unmittelbaren Produzenten von ihren Produktionsmitteln, insbesondere eines Großteils der bäuerlichen Bevölkerung von ihrem Grund und Boden (Karl Marxens „ursprüngliche Akkumulation“ – Marx, MEW 23: 741ff) einmal ein Heer von produktionsmittellosen Proletariern geschaffen war, zum System der freien Lohnarbeit übergehen, in dem die Gewalt in der Form des Eigentumssystems in den Hintergrund gedrängt ist. Was Wallerstein wie Marx unterschätzten, war allerdings die Unabgeschlossenheit jener ursprünglichen Akkumulation selbst in den Metropolen; direkt gewaltsame Methoden der Mehrarbeitsaneignung wie Zwangsenteignungen und Polizeieinsätze gegen Streikende, aber auch Sklaverei (in USA bekanntlich erst 1876 abgeschafft) und Kinderarbeit spielten bis weit ins 19. Jahrhundert hinein zumindest eine Nebenrolle und sind auch im 20. niemals ganz verschwunden. In den Peripherien dagegen, wo es für die Produktion weder besonders qualifizierter noch besonders motivierter Arbeitskräfte bedurfte, erschien die Etablierung der freien Lohn-

1 Der Titel lehnt sich natürlich bewusst an Max Horkheimers „Wer aber vom Faschismus redet, sollte vom Kapitalismus nicht schweigen“ (zit. nach Bauer u.a. 1970: 5) an. Auf spezifische, einzeln zu benennende wissenschaftliche Gegner zielen diese Formulierungen nicht ab – so wenig wie Horkheimer. Mir geht es alleine darum, das Augenmerk auf die Wechselwirkungen zwischen sozio-ökonomischen („Kapitalismus“) und sozio-kulturellen („Rassismus“) Entwicklungen zu lenken. Wissenschaftliche Werke, die diesen Zusammenhang ignorieren, gibt es jedoch in Hülle und Fülle, darunter auch sehr verdienstvolle – am prominentesten die UNESCO-Studie „The Race Concept. Results of an Inquiry“ (1952)

arbeit überhaupt weder opportun noch möglich. Nur durch Gewalt konnten die „Indios“ und später die Inder, die Indonesier, die Afrikaner, solange ihre Subsistenz einigermaßen gesichert war, dazu gebracht werden, für den Profit und unter dem Kommando der Kolonialherren in deren Minen und Plantagen zu arbeiten. Ohne diese Arbeit und den Transfer der durch sie geschaffenen Reichtümer in die Metropolen aber wäre die für die Entwicklung des Kapitalismus daselbst notwendige Kapitalakkumulation niemals möglich gewesen. Deshalb war es in der Logik des kapitalistischen Weltsystems unerlässlich, in allen Regionen, die es sich nach und nach inkorporierte, gewaltsame Formen der Arbeitsaneignung als dominante zu etablieren, von Leibeigenschaft und Zwangsarbeit in allen denkbaren Formen bis hin zur unverhüllten Sklaverei. Der massenhafte Rückgriff auf diese direkt gewaltsamen Methoden war aber auch in den Metropolen ein ums andere Mal der Ausweg, der eingeschlagen wurde, wenn die Mehrwertproduktion mittels freier Lohnarbeit überhaupt nicht mehr funktionieren wollte – die faschistischen Systeme in Deutschland, Japan, Italien, Spanien, Portugal belegen es ebenso wie die Militärdiktatur in Griechenland (1967-1974).

Institutionalisierte Gewalt gegen andere Menschen verlangt nach Rechtfertigung. Wer sie ausübt, will dies nicht „einfach so“ tun, sondern in legitimer Weise, mit moralisch einwandfreien Gründen. Am einfachsten zu bewerkstelligen ist dies mit dem Argument, die Gewaltopfer seien gar keine wirklichen Menschen und hätten deshalb auch keinen Anspruch auf humane Behandlung. Im Rechtfertigungsdenken der Konquistadoren spielte diese Vorstellung eine zentrale Rolle. In der berühmten Debatte zwischen Bartolomé de Las Casas und J. Gines de Sepúlveda wurde sie immerhin diskutiert, mit rechtsphilosophischen und theologischen Argumenten pro und contra (vgl. z.B. Todorov 1985).

In der Philosophie der Aufklärung war man sich dann auf deklamatorischer Ebene weitgehend einig, dass die menschliche Natur „immer und überall die gleiche sei“ (Voltaire 1878, XI: 10). Am konsequentesten durchgehalten hat dieses universalistische Credo der französische Aristokrat und Revolutionär Marie Jean A.N.C. Condorcet, der immer wieder aufs Neue verkündet, dass „alle Menschen schon durch ihre Natur die gleichen Rechte haben“ (Condorcet 1963 [1795]: 261), darunter auch und vor allem das Recht, „jedwede Meinung der Prüfung durch unsere eigene Vernunft zu unterwerfen“ (ebd.: 275); dass es nicht länger angehe, „die Menschen in zwei verschiedene Rassen aufzuteilen, von denen die eine zum Regieren, die andere zum Gehorchen bestimmt ist“ (ebd.: 263); dass die Vorurteile, „die zwischen den beiden Geschlechtern eine Ungleichheit der Rechte gestiftet haben, beseitigt werden müssen“ (ebd.: 383); und dass die Aufklärer

„die Ungerechtigkeit auch dann bekämpfen (mussten), wenn es ihr eigenes Vaterland war, das sie an anderen Völkern beging; in Europa erhoben sie sich gegen die Verbrechen, durch welche die Habgier die Küsten Amerikas, Afrikas und Asiens noch immer schändet“ (ebd.: 285).

Und doch ist dieser Universalismus, der, so Habermas (1983: 406), der jeder Diskussion enthobenen Tradition „der autoritären Verbindlichkeit einer in der Kette der Geschlechter verzahnten Überlieferung den zwanglosen Zwang des besseren Arguments entgegensetzt“, nur die eine Seite der Medaille. Derselbe Condorcet, der „unsere grausame Missachtung der Menschen anderer Hautfarbe“ anprangert (Condorcet 1963 [1795]: 349), sieht die eigene Zivilisation doch turmhoch über allen anderen stehen:

„Müssen sich alle Nationen eines Tages dem Zustand nähern, den die aufgeklärtesten, freiesten und vorurteilslosesten Völker, wie die Franzosen und Anglo-Amerikaner erreicht haben? Muss der gewaltige Abstand nach und nach verschwinden, der ... zwischen (diesen Völkern) und der Barbarei der afrikanischen Stämme, der Unwissenheit der Wilden herrscht?“ (ebd.: 193)

An die Stelle der Überzeugung von der Gleichheit aller Völker tritt hier nun doch das Bild einer hierarchischen Stufenordnung. Den gleichen Sprung von einem programmatischen, nur dem besseren Argument verpflichteten Universalismus in ein hierarchischen Unterordnungsverhältnissen verpflichtetes Denken vollziehen nahezu alle Aufklärungsphilosophen, sobald sie tatsächlich einmal von „den Anderen“ reden (was selten genug vorkommt), die meisten in sehr viel brutalerer Weise als Condorcet, am eklatantesten wohl Voltaire, der trotz des Zitats eingangs dieses Abschnitts zu dem Schluss kommt, dass die Intelligenz der Wilden „doch sehr inferior“ sei (Voltaire 1878, XII: 357), weshalb „die Neger die Sklaven anderer Menschen sind“.² Was hier zum Ausdruck kommt, ist nichts anderes als das von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno aufgezeigte Grunddilemma der Aufklärung (deren Ursprünge die beiden übrigens nicht erst im 17. Jahrhundert verorten, sondern schon in der Mythologie der alten Griechen): „Naturbeherrschung schließt Menschenbeherrschung ein“ (Horkheimer 1986 [1947]: 94). „Die Geschichte der Anstrengungen des Menschen, die Natur zu unterjochen, ist auch die Geschichte der Unterjochung des Menschen durch den Menschen“ (ebd.: 104; ähnlich Horkheimer & Adorno 1971 [1944]: 51). Naturbeherrschung, die „Vervollkommnung der Techniken, welche unsere ... Bedürfnisse erheischen“ (Condorcet 1963 [1795]: 381), ist für alle Aufklärer der selbstverständliche Sinn der Wissenschaft. Die Etablierung des universalistischen, des herrschaftsfreien Diskurses, der Wissenschaftsfreiheit

2 Für weitere Beispiele vgl. Melber & Hauck 1989; grundlegender: Kohl 1981.

insbesondere, ist eine der Voraussetzungen dafür. Der Widerspruch zwischen den beiden Perspektiven, der instrumentalistischen und der universalistischen, ist unübersehbar.

Die Entwicklung im 19. Jahrhundert lässt sich in meinen Augen am ehesten als zunehmendes Zurücktreten der universalistischen zugunsten der instrumentalistischen Komponenten des aufklärerischen Denkens verstehen. Instrumentalistisch verstandene (Natur-)Wissenschaften wurden zu Leitfiguren des gesellschaftlichen Bewusstseins. Dies hat neben jenen immanenten Widersprüchen in der Philosophie der Aufklärung durchaus auch handfeste sozioökonomische Gründe. Im 18. Jahrhundert waren die Interessen der aufsteigenden Bourgeoisie noch zentral auf die Etablierung universalistischer Prinzipien gerichtet, auf die Durchsetzung formaler Freiheit und Gleichheit auf dem Markt, insbesondere der Kontraktfreiheit, und der Abwehr aller auf feudalen Privilegien beruhenden Eingriffe in die Ökonomie. Ihre eigenen Kapitaleigentums-Privilegien sowie die Vorteile, die sie wie andere Klassen auch aus der kolonialen Ausbeutung fremder Völker zog, ließen sich noch relativ leicht im Hintergrund halten. Im Lauf des 19. Jahrhunderts stieg sie jedoch überall in Westeuropa und Nordamerika selbst zur herrschenden Klasse bzw. einem Teil derselben auf. Klassenherrschaft und Ausbeutung waren nicht mehr zu übersehen. Als Vorreiterin der Durchsetzung universalistischer Prinzipien konnte die Bourgeoisie kaum noch fungieren, als Agent des Fortschritts in der Naturbeherrschung aber sehr wohl – und sie war die bestimmende Kraft im geistigen Klima der Zeit.

Die Rolle der Leitwissenschaft übernahm im wissenschaftsgläubigen 19. Jahrhundert zunächst die Biologie. Das Menschsein wurde den Anderen nun nicht mehr grundsätzlich abgesprochen, sie wurden aber als genetisch minderwertige Subspezies angesehen, Triebmenschen, ohne jede Fähigkeit zu irgendwelchen geistigen Aktivitäten, faul und initiativlos, von der Natur alleine dazu geschaffen, den Lebensunterhalt der anderen, der höheren Menschen zu erarbeiten – wozu sie aber ihrer angeborenen Faulheit wegen permanent gezwungen werden müssten. Der neuzeitliche Rassebegriff hatte seine endgültige Bedeutung erlangt. Diskursbestimmend wurden insbesondere die unzähligen Schädforscher und Schädel Sammler in Frankreich, Italien, England und Deutschland, mit Francis Galton und Paul Broca an der Spitze, die mittels Hirnvolumen- und Schädelformmessungen die biologische Minderwertigkeit von „Negern“ und „Zigeunern“, aber beispielsweise auch von Frauen, Armen, Kriminellen zu erweisen suchten (vgl. hierzu Gould 1988: 73-118). Mit der endgültigen kolonialen Aufteilung der Welt gegen Ende des 19. Jahrhunderts konzentrierten sich die entsprechenden Diskurse dann insbesondere in den Kolonien besitzenden Ländern immer

stärker auf die dort lebenden Menschen, auf deren Arbeit man im Interesse der „Inwertsetzung“ der Kolonialgebiete angewiesen war – was ohne Gewaltanwendung auch hier nicht zu bewerkstelligen war; Zwangsarbeit und Zwanganbau sind für die gesamte Kolonialpolitik konstitutiv. Zur Rechtfertigung diente unverändert die Vorstellung von der biologischen Minderwertigkeit. Als Beleg für diese reichte oft schon die andersartige Hautpigmentierung, welche die Menschheit in unterschiedliche Rassen zerfallen ließ. Zusätzlich aber machten sich zahllose Kolonialbeamte und Anthropologen/Ethnologen auf, um die Menschen mit allen möglichen Instrumenten biometrisch zu vermessen – ein beispielloser Klassifizierungs- und Quantifizierungswahn. Und so findet man in den einschlägigen Lehrbüchern und Forschungsberichten Hunderte von Tabellen und Schaubildern über Blutgruppen, Kopfindex, Gesichtsindex, Nasenindex, Lippenbreite, Haarfarbe, Augenfarbe, Körpergröße, relative Armlänge, relative Beinlänge und so weiter³ – was alles sehr wissenschaftlich aussieht und bisweilen auch zu einer weiteren Spezifizierung in neue Rassen und Subrassen führte. An der zugrunde liegenden Rechtfertigungsideologie aber änderte dies gar nichts – minderwertig waren sie alle, außer der eigenen, in Deutschland⁴ in der Regel der „nordischen“ – im Gegensatz nicht nur zur „schwarzen“, „gelben“, „roten“, sondern auch zur „jüdischen“, „mongolischen“, „tatari-schen“, „vorderasiatischen“, „mediterranen“, „keltischen“ usw.

Im frühen 20. Jahrhundert trat die Psychologie als Leitwissenschaft an die Seite der Biologie. Trotz der für alle Rassenlehren von Anfang an konstitutiven Überzeugung von der engen Korrelation von physischen und psychischen Merkmalen war man bei der Identifizierung der letzteren zuvor ziemlich nonchalant vorgegangen – Frauen und Neger *waren* einfach dümmer, um dies festzustellen, brauchte man anders als bei den Körpermaßen keine besonderen Messmethoden⁵. Dies änderte sich grundlegend mit den *Army Mental Tests* in USA ab 1917 unter der Federführung von Robert M. Yerkes (vgl. zum Folgenden Gould 1988: 212-258). Wissenschaftlichkeit war für diesen ganz selbstverständlich auch in der Psychologie synonym mit Zahlen und Quantifizierung, und er schaffte es, mit dieser Überzeugung die Oberste Heeresleitung zu überreden, sämtliche Rekruten (1,75 Millionen

3 Ein Musterbeispiel liefert Eugen Fischers Buch über die „Rehobother Bastards“ (1913), wo auf 250 Seiten solche Statistiken, Schaubilder und Korrelationsrechnungen vorgeführt werden – und sonst gar nichts.

4 Aber nicht nur hier: Arthur de Gobineau, der Urvater der Rassenkunde des 19. Jh. baut seine Lehre zentral auf dem Gegensatz zwischen der edlen germanischen und der plebejischen keltischen Rasse auf; die letztere ist für ihn an allem Elend in der zeitgenössischen französischen Gesellschaft schuld (vgl. Mühlmann 1968: 82).

5 Ein gutes Beispiel liefert erneut Fischer 1913.

an der Zahl) einem schriftlichen Intelligenztest unterwerfen zu lassen. Die Ergebnisse waren die erwünschten: Der durchschnittliche weiße Amerikaner war, was das geistige Alter angeht, um zwei Jahre weiter als der durchschnittliche süd- und osteuropäische Einwanderer, um drei Jahre weiter als der durchschnittliche schwarze – von den letzteren wurden 89 % als debil klassifiziert. Methodologisch allerdings war das Ganze eine Katastrophe. Die Rekruten wurden, ob sie wollten oder nicht, in 50er-Gruppen in Säle geschickt, in denen sie unter Zeitdruck Fragebogen auszufüllen hatten, bis die nächste Gruppe reingelassen wurde. Und aus der Richtigkeit oder Falschheit der Antworten wurde automatisch auf angeborene, genetisch verankerte Intelligenz geschlossen – selbst wenn es um Fragen nach Baseball-Spielern oder Desinfektionsmitteln ging. Ungeachtet dessen waren die Auswirkungen der Tests gewaltig. Auf ihrer Grundlage wurden 1921 und 1924 Einwandererquoten für alle möglichen Volksgruppen festgelegt. In einer bemerkenswerten Selbstkritik stellte der für die Berechnung dieser Quoten verantwortliche Wissenschaftler Carl C. Brigham zwar 1930 fest, „diese Untersuchung mit ihrem gesamten hypothetischen Überbau von Rassenunterschieden (sei) restlos in sich zusammengebrochen“ (zitiert nach Gould 1988: 257). Aber an den Quoten und den damit verbundenen Vorurteilen und Diskriminierungen änderte dies nichts.

Eine neue „Wissenschaft“ zu unserem Themenbereich etablierte sich ebenfalls zu Beginn des 20. Jahrhunderts: die „Rassenhygiene“, die entgegen gängigen Vorurteilen keineswegs eine spezifisch deutsche Erscheinung war (vgl. z.B. Kühl 1999). Einflussreiche rassenhygienische bzw. eugenische Vereinigungen gab es in Großbritannien (Leonard Darwin) wie in USA (Charles B. Davenport) wie in Deutschland, und ihre Forderungen glichen einander überall. 1907 wurde auf Initiative von Alfred Ploetz die „Internationale Gesellschaft für Rassenhygiene“ gegründet, 1912 das *Permanent International Eugenics Committee*. Unumstrittene Führungsfigur in Deutschland war Alfred Ploetz, der u.a. beim Gründungskongress der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* 1910 zu einem Hauptvortrag geladen war, gegen den dann Max Weber mit seinem Werturteilsfreiheitspostulat auf die Barrikaden ging und die Mehrheit der Mitglieder fürs erste hinter sich versammelte. Die Anhängerschar von Ploetz blieb trotzdem bis in die 1930er Jahre riesig, reichte bis zu Werner Sombart, Richard Thurnwald und Wilhelm E. Mühlmann. Was die Rassenhygiene erstrebt, ist, so die konzise Zusammenfassung durch Mühlmann (1936: 540), „eine Ausmerze des minderwertigen und eine Auslese des wertvollen Erbgutes“. „Ausmerze“ heißt, weniger blumig ausgedrückt, Sterilisation, Euthanasie und Genozid, „Auslese“ die Steigerung der Geburtenfreudigkeit bei den „Höherwertigen“,

d.h. für alle Genannten bei den Angehörigen der „nordischen Rasse“, deren wichtigste Merkmale wiederum in ihrer schöpferischen oder Ingenieurs-Begabung und ihren kameradschaftlichen Herren- oder Führereigenschaften liegen. Diese werden es ihnen ermöglichen, ihre Bestimmung der „räumliche(n), geistige(n) und wirtschaftliche(n) Erschließung der Erde“ (ebd.: 537) zu erfüllen – in „Zusammenarbeit“ mit den „eingeborenen Rassen und Volkstümer(n)“ (ebd.), einer Zusammenarbeit, die Mühlmann sich nach dem Vorbild der britischen Kolonialpolitik der „indirect rule“ vorstellt. Über die genauere Ausgestaltung der kolonialen Arbeitsverhältnisse macht sich Mühlmann keine Gedanken. Dies tut dafür Thurnwald (1939) umso ausführlicher, in viele hundert Seiten umfassenden Blaupausen, die dem südafrikanischen Apartheidsystem gleichen wie ein Ei dem anderen. Unabdingbare Voraussetzung ist für beide, dass die Anderen, die „farbigen Rassen“ „an ihrem Platze bleiben“ (Mühlmann 1936: 534f), weshalb mit allen Mitteln verhindert werden muss, dass sie der „psychologischen Begabung der hauptsächlich im jüdischen Volk vertretenen vorderasiatischen Rasse ... – und damit der Demagogie“ ausgeliefert werden (ebd.: 539). Unausgesprochen aber unüberhörbar bleibt, wem in diesem Programm die „Ausmerze“ droht: den Aufwieglern (zu denen Mühlmann an vielen Stellen auch die „mediterrane Rasse“ zählt) und denen, die sich aufwiegeln lassen, d.h. sich weigern, für die „nordische Rasse“ und unter deren Führung zu arbeiten.

Theorien, die die Menschheit in unterschiedliche und verschiedenwertige Rassen zerfallen ließen, konnten nach der rassistisch legitimierten Ermordung von Millionen von Menschen in Europa sowie der wissenschaftlichen Widerlegung von „Rassentheorien“ (vgl. v.a. UNESCO 1952) in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr so leicht vertreten werden. Mit der Entkolonialisierung verloren zudem auch die offenen Formen der kolonialen Ausbeutung, zu deren Rechtfertigung der Rassismus in besonderem Maße gedient hatte, stetig an Bedeutung (was nicht heißt, dass sie verschwunden wären). Sie wurden auch nicht mehr im gleichen Umfang gebraucht wie zuvor. Denn da nun der Weltmarkt auch dem hintersten afrikanischen, asiatischen oder lateinamerikanischen Hinterland die Warenökonomie aufgezwungen hatte, veranlasste die pure Notwendigkeit, zu Geldeinkommen zu kommen, immer mehr Menschen auch ohne äußeren Zwang, Lohnarbeit zu suchen – wo immer sie sie finden konnten. Als erste Zielgruppe der Diskriminierung von Fremdgruppen lösten als industrielle Reservearmeen genutzte „Migranten“ und „Illegale“ unterschiedlicher Herkunft die „andersrassigen“ Kolonialunterworfenen von ehemals allmählich ab (vgl. Hauck 1996). Entsprechend trat der Begriff der „Rasse“ in den Diskursen zur Rechtfertigung solcher Diskriminierung in den Hintergrund. An seine Stelle

trat der Begriff der „Kultur“ (Trouillot 2002; Balibar 1998), der ursprünglich durch Franz Boas als explizit anti-rassistischer und anti-essenzialistischer in die Sozialwissenschaften eingeführt worden war, durch dessen Nachfolger, beginnend mit Ruth Benedict, aber zunehmend essenzialistisch interpretiert wurde (vgl. Hauck 2006) – was bedeutet, dass Eigenschaften, die „für bestimmte Individuen oder Gruppen einer bestimmten Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt kennzeichnend“ waren, „als substantielle, ein für allemal in irgendeinem ... kulturellen Wesen angelegte Merkmale“ behandelt wurden (vgl. Bourdieu 1998: 16). Die Anderen wurden nun zwar nicht mehr als biologisch, sondern nur noch als kulturell andersartig angesehen. Für sie selbst änderte sich dadurch angesichts des neuen Kulturkonzepts jedoch kaum etwas. Ein Ende der Diskriminierungspraktiken hat der Niedergang des Rassediskurses zu deren Rechtfertigung offenkundig nicht gebracht. Xenophobe Rhetoriken und Politiken haben im Gegenteil im frühen 21. Jahrhundert all überall im Westen⁶ wieder Hochkonjunktur, von der *Alternative für Deutschland* und dem *Front National* über Viktor Orbán und Jarosław Kaczyński bis zu Donald Trump und Geert Wilders. Die kulturelle Andersartigkeit wird als ebenso unabänderlich, ebenso im Generationen überdauernden *Wesen* der jeweiligen Gruppierung verankert und ebenso bedrohlich verstanden wie einstmals die natürliche. Deshalb gilt es, sich gegen sie und die sie tragenden Menschen zumindest abzuschotten, sie „an ihrem Platz zu halten“, notfalls auch gewaltsam gegen sie vorzugehen. Paradigmatisch ausbuchstabiert ist dies alles in Samuel Huntingtons „Kampf der Kulturen“ (1996). Seine Hauptfeinde sind „die Muslime“ und „die Hispanics“, die er kaum anders charakterisiert und bekämpft, als es früher die Anhänger biologischer Rasetheorien getan hätten. Nur durch strikte „Anti-Immigration Measures“ (ebd.: 204) gegen die ersteren in Europa, die letzteren in USA, und durch Aufrechterhaltung der militärischen Überlegenheit des Westens kann für ihn der Gefahr der Überfremdung und des Niedergangs des Abendlands⁷ gestoppt werden.

6 Auf biologisch oder kulturell begründete Diskriminierungspraktiken in andern Teilen des kapitalistischen Weltsystems von heute kann im Rahmen dieses Essays nicht eingegangen werden. Dass es sie gibt, erscheint mir kaum zu bezweifeln. Meine Grundthese wird dadurch jedoch nicht in Frage gestellt; denn den Rassismus habe ich ausdrücklich mit dem *Kapitalismus* – und nicht mit dem *Westen* – in Zusammenhang gestellt. Und der Kapitalismus ist heute eben ein die ganze Welt umspannendes System. In anderen Teilen dieses Systems, in den Golfstaaten z.B., mag es andere Varianten oder Phasenverschiebungen gegenüber dem Westen geben, aber das kann nicht mehr mein Thema sein.

7 Huntington nimmt Spenglers Rede vom „Untergang des Abendlands“ – „Decline of the West“ in englischer Übersetzung – gerne auf.

Literatur

- Balibar, Étienne (1998): „Rassismus und Nationalismus“. In: Balibar, Étienne, & Immanuel Wallerstein: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg 1998, S. 49-84.
- Bauer, Otto; Herbert Marcuse & Arthur Rosenberg (1970) (Hg.): *Faschismus und Kapitalismus*. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Praktische Vernunft*. Frankfurt a.M.
- Condorcet, Marie Jean A. N. C. (1963 [1795]): *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*. Frankfurt a.M.
- Fischer, Eugen (1913): *Die Rehobothers Bastards und das Bastardisierungsproblem beim Menschen*. Jena.
- Habermas, Jürgen (1983): „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung“. In: Bohrer, Karl Heinz (Hg.): *Mythos und Moderne*. Frankfurt a.M., S. 405-431.
- Gould, Stephen J. (1988): *Der falsch vermessene Mensch*. Frankfurt a.M.
- Hauck, Gerhard (1996): „Vom ‘faulen Neger’ zum ‘Egoismus der Gene’“. Über Kontinuität und Wandel rassistischer Denkfiguren in der Ethnologie“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 61, S. 88-103.
- Hauck, Gerhard (2006): *Kultur: Zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriffs*. Münster.
- Horkheimer, Max (1986 [1947]): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a.M.
- Horkheimer, Max, & Theodor W. Adorno (1971 [1944]): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a.M.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, US-NY.
- Kohl, Karl-Heinz (1981): *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin.
- Kühl, Stefan (1999): „Die soziale Konstruktion von Wissenschaftlichkeit und Unwissenschaftlichkeit in der internationalen eugenischen Bewegung“. In: Kaupen-Haas, Heidrun, & Christian Saller (Hg.): *Wissenschaftlicher Rassismus*. Frankfurt a.M. & New York, US-NY, S. 111-121.
- Marx, Karl (1969 [1867]): *Das Kapital. Bd. 1*. MEW 23. Berlin (DDR).
- Melber, Henning, & Gerhard Hauck (1989): „Kolonialer Blick und Rationalität der Aufklärung“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 37, S. 6-20.
- Mühlmann, Wilhelm E. (1936): *Rassen- und Völkerkunde*. Braunschweig.
- Mühlmann, Wilhelm E. (1968): *Geschichte der Anthropologie*. Frankfurt a.M.
- Thurnwald, Richard (1939): *Koloniale Gestaltung*. Hamburg.
- Todorov, Tzvetan (1985): *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt a.M.
- Trouillot, Michel-Rolph (2002): „Adieu Culture“. In: Fox, Richard. G., & Barbara J. King (Hg.): *Anthropology Beyond Culture*. New York, US-NY, S. 37-59
- UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (1952) (Hg.): *The Race Concept. Results of an Inquiry*. Paris.
- Voltaire (François-Marie Arouet) (1878): „Essai sur les moeurs et l’esprit des nations“. In: Voltaire: *Oeuvres Complètes*. Nouvelle Édition. Paris. Bde. 9-12.
- Wallerstein, Immanuel (1979): *The Capitalist World Economy*. London.

Anschrift der Autor:
Gerhard Hauck
gihauk@t-online.de

Céline Barry

Die Bedeutungen von tubaabité Rassismuskritische Perspektiven auf das postkoloniale Dakar

Keywords: whiteness, racism, colonization, postcolony, Grounded Theory, tubaab, Senegal, Dakar

Schlagwörter: weißsein, Rassismus, Kolonisierung, Postkolonie, Grounded Theory, tubaab, Senegal, Dakar

„Wenn du in Dakar einen weißen in einem Mini-Bus siehst, denkst du dir:
Tja! Das ist wohl ein tubaab, der pleite ist [Orig.: tubaab fauché]!“
(Mohamed¹, Mai 2009)

„tubaab“ ist eine Alltagssprachliche Bezeichnung für „weiß“ oder „weißsein“² im westafrikanischen, postkolonialen Raum. Mit dieser wird die rassistische Gestalt hervorgehoben, die kolonialen Herrschaftsverhältnissen zugrunde liegt. Aus einem rassismuskritischen Interesse heraus erforsche ich im Folgenden seine Bedeutungen. In Anlehnung an Philomena Essed verstehe ich Rassismus dabei als

„eine Ideologie, eine Struktur und [einen] Prozess, mittels derer bestimmte Gruppierungen auf der Grundlage tatsächlicher oder zugeschriebener biologischer oder kultureller Eigenschaften als wesensmäßig andersgeartete und minderwertige ‘Rassen’ oder ethnische Gruppen angesehen werden. In der Folge dienen diese Unterschiede als Erklärung dafür, dass Mitglieder dieser Gruppierungen vom Zugang zu materiellen und nicht-materiellen Ressourcen ausgeschlossen werden.“ (1992: 375)

1 Namen wurden anonymisiert.

2 Im Sinne der Intervention gegen die Naturalisierung rassistischer Kategorien schreibe ich „weißsein“ und „weiße“ durchweg klein. Die sich daraus ergebende Störung soll daran erinnern, dass diese – wie „Rassen“ allgemein – Konstruktionen sind und keine ontologische Wirklichkeit besitzen. In diesem Sinne wird auch „westlich“, „westlichsein“ als rassifizierte Kulturkategorie (Hesse 2007) kleingeschrieben. Hingegen schreibe ich Begriffe wie „Schwarz“, „Afrikanisch“ und „Diasporisch“, obwohl auch sie konstruierte Kategorien darstellen, groß, weil es politische Selbstbezeichnungen aus antikolonialen und antirassistischen Widerstandskontexten sind.

Die von europäischen Staaten ausgehende imperiale Herrschaft seit dem 15. Jahrhundert sowie Unterdrückungsverhältnisse innerhalb Europas haben unterschiedliche Formen von Rassismus und damit von Weißsein hervorgerufen (Rommelspacher 2009; Moreton-Robinson u.a. 2008). Kolonialen Rassismus in Afrika verstehe ich als eine Ideologie, eine Struktur und einen Prozess, die Weißsein und Schwarzsein produzieren, sie gegenüberstellen und hierarchisieren (Fanon 1952; Mbembe 2001).

Jemima Pierre hebt hervor, dass zeitgenössische afrikanische Kontexte trotz der staatspolitischen Unabhängigkeit afrikanischer Nationen weiterhin rassistisch geprägt sind:

„[weiße Macht im postkolonialen Afrika] ist eine Macht, die auf die rassistische Kolonialherrschaft zurückgeht, die durch die zeitgenössische internationale wirtschaftliche Herrschaft gestützt wird, und die rassifizierte kulturelle, ökonomische und räumliche Segregation inoffiziell festigt.“ (2013: 71)³

weiße Herrschaft ist also ein Phänomen, mit dem sich Afrikaner*innen in ihrem Alltag konfrontiert sehen.⁴ Gleichzeitig fällt diesbezügliche sozialwissenschaftliche Forschung marginal aus – als ob Rassismus in Afrika keine Rolle spiele (Pierre 2013: 186, 198ff; Quashie 2015: 761). Dieses Ungleichgewicht führt Pierre auf eine verengte Definition von Rassismus zurück:

„*race* wird oft als ‘rassifizierter Konflikt’ oder als ‘rassifizierte Beziehungen’ konzeptualisiert, die vor allem Gesellschaften beeinflussen, in denen unterschiedliche rassifizierte Gruppen [Orig.: *multiracial*] angesiedelt sind und eine dominante rassifizierte Gruppe Macht auf andere ausübt. Da koloniale Herrschaft und Rassismus mit europäischen (weißen) Körpern verknüpft wurden, galten die Unabhängigkeiten und Afrikanisierungsprozesse als Beendigung rassifizierter Konflikte in den Postkolonien – unabhängig davon, wie rudimentär sie erfolgten. In diesem Zuge wurden die heutigen rassifizierten Konturen der staatspolitischen Beziehungen zwischen Afrika und der früheren politischen Herrschaft unsichtbar gemacht.“ (2013: 194)

Meine Analyse interveniert in diesen lückenhaften Diskurs und fragt, inwieweit kolonial-rassistische Verhältnisse die heutige dakarische Gesellschaft strukturieren. Schwarze Perspektiven, einschließlich meiner eigenen, geben mir Aufschluss über die komplexen Beziehungen zwischen Kolonisierern und Kolonisierten, zwischen Schwarz und Weiß. Dabei halte ich fest, dass es die eine schwarze Perspektive nicht gibt, sondern schwarze Perspektiven

3 Alle fremdsprachigen Zitate wurden eigens übersetzt.

4 Zu kolonialem Weißsein im Alltag von Postkolonien s. Kothari 2006; Leonard 2010; Twine & Gardener 2013; Eriksson Baaz 2005; speziell zu Senegal s. Quashie 2009; 2015; Cruise O’Brien 1972.

als Resultat bestimmter Rassismuserfahrungen stets offen und intersektional sind. Das emanzipatorische Potenzial der Berichte von Kolonisierten haben einige Theoretiker*innen of Color mit Nachdruck betont (Brah 1996; Hall 1990). Linda Tuhiwai Smith erachtet deren Berücksichtigung für eine dekoloniale Forschungspraxis deshalb als fundamental:

„Wir [Kolonisierten] sind ziemlich gut darin geworden diese Art von Gesprächen zu führen, meist unter uns selbst, für uns selbst und mit uns selbst. ‘Das Gespräch’ [Orig.: *‘the talk’*] über die koloniale Vergangenheit ist eingebettet in unsere politischen Diskurse, unseren Humor, unsere Poesie, Musik, Erzählungen und all die anderen sinnvollen Formen, mit denen wir die historischen Narrative sowie eine bestimmte Haltung gegenüber Geschichte vermitteln. Die Erfahrung von Imperialismus und Kolonialismus ermöglicht eine andere Dimension, Begriffe wie ‘Imperialismus’ zu verstehen. Sie ist eine Dimension, die Indigene Communities [Orig.: *indigenous peoples*] kennen und verstehen.“ (1999: 19)

Die Texte, in denen Schwarze Perspektiven zu Wort kommen, analysiere ich anhand einer konstruktivistischen und machtkritischen Version der *Grounded Theory*, die Raum für neue Konzepte, Vielstimmigkeit und Reflexivität bietet (Glaser & Strauss 1967; Clarke 2005). Dem Grundsatz „all is data“ (Glaser 2001: 145) entsprechend ist mein Datenmaterial vielfältig. Neben Interviews mit Dakarer*innen umfasst es: Inhalte medialer, politischer und wissenschaftlicher Diskurse; visuelle, literarische und musikalische Produktionen; Aufzeichnungen zu meinen eigenen alltäglichen Erfahrungen in Form von Notizen, Fotos und Zeichnungen (vgl. Kilomba 2008; Nkweto Simmonds 1999). Dieser Korpus – entstanden in Dakar (wo ein Teil meiner Familie lebt), in Berlin (wo ich aufgewachsen bin und ein weiterer Teil meiner Familie lebt) und „Dazwischen“ (wo ich verortet bin) – bildet die erste Grundlage für die Erkenntnisgewinnung über rassistische Strukturen in Dakar.

Kelly Bryant beschreibt für das 20. Jahrhundert, dass es im Alltag der senegalesischen Städte unter französischer Kolonialherrschaft gängig war, dass Kolonisierte die gegen sie gerichtete Politik als anti-Schwarz fassten (2011: 308-310). Auch heute ist die Kritik an kolonial-rassistischen Hierarchien und Alltagsrassismus, nunmehr ergänzt durch die Kritik an Neo- und Rekolonisierungsprozessen, eine Konstante. Allerdings fällt das Wort Rassismus zur Benennung der rassifizierten postkolonialen Ordnung nur selten. Meine Erfahrung zeigt sogar, dass das Thema „Rassismus in Dakar heutzutage“ ganz und gar nicht selbstredend ist. Meist blieb meinen Gesprächspartner*innen unklar, worauf ich hinauswollte: „Rassismus von Senegalesen gegenüber weißen?“ „Rassismus von Senegalesen gegenüber anderen Afrikaner*innen?“ „Xenophobie?“ „Das Denken in weiß/

Schwarz-Dualismen?“ Oder etwa „der Glaube daran, dass es weiß und Schwarz tatsächlich gibt?“ Dass es mir um die Persistenz von kolonialem Rassismus geht, springt selten als Erstes ins Bewusstsein. Zu dieser Unklarheit kommt hinzu, dass einige von meinen Gesprächspartner*innen das, was ich unter Rassismus verstehe, sprich, eine rassifizierte soziale Struktur, die in alltäglichen sozialen Prozessen reproduziert wird, vielmehr als „Unterlegenheits-“ bzw. „Überlegenheitskomplexe“, „Ressentiments“, „bizarres Verhalten“, „Arroganz“ oder „Aggressivität“ denken.

Um die lokale Kritik an rassistischen Strukturen dennoch greifbar zu machen, ist also der Bezug auf andere Konzepte des Alltagsverständnisses erforderlich. Ganz anders als bei der Suche nach lokalen Definitionen von „Rassismus“ treffe ich dann auf ein sehr breitgefächertes kolonialismuskritisches Vokabular in lokalen sowie kolonialen Sprachen. Die Adressierung kolonialen weißseins steckt beispielsweise in Konzepten wie *tubaab*⁵ (Europäer), *nopp bu xonq* (Rot-Ohren), oder *tugal* (Europa) auf Wolof sowie in solchen wie *les blancs* (die weißen), *les occidentaux* (die Westler), *l'occident* (der Westen), *les Européens* (die Europäer), *l'Europe* (Europa), *la France* (Frankreich) auf Französisch. Insbesondere der Begriff *tubaab* zog meine Aufmerksamkeit auf sich. *tubaab* wird seit Beginn der kolonialen Kontakte an der westafrikanischen Küste verwendet und bezeichnet im engeren Sinn „Europäer“.⁶ Wie Bezeichnungen für Europäer in anderen Sprachen kolonisierter Gesellschaften, zum Beispiel *obruni* auf Twi oder *mzungu* in Bantusprachen, reflektiert der Begriff den lokalen Diskurs über koloniales weißsein (Pierre 2013: 77; Eriksson Baaz 2005: 67). Die Popularität des Konzeptes in Alltag, Öffentlichkeit und Kulturproduktion verweist auf die

5 In frankophonen Texten wird [tu.bab] im Allgemeinen den französischen Regeln entsprechend mit „toubab“ verschriftlicht. Ich bevorzuge die offizielle Schreibweise in Wolof, der dominanten nationalen Sprache in Senegal, die in den 1960ern im Rahmen des staatlichen Dekolonisierungsprozesses standardisiert worden ist. Mit dieser Form lässt sich einerseits vergegenwärtigen, dass es sich um einen Afrikanischen Begriff handelt. Andererseits erinnert sie an den Anspruch, durch den Bezug auf eigene Sprachen die Dominanz kolonialer Sprachen auszuhebeln.

6 Den gender-bewussten Leser*innen wird aufgefallen sein, dass mancherorts die geschlechtersensible Sprache zu fehlen scheint. Dies liegt darin begründet, dass der vorliegende Text von kolonialen Normen, Narrativen und Konstruktionen handelt. Der punktuelle Verzicht auf Queer- und Trans*offene Schreibweisen behält im Blick, dass Kolonisierung ein vergeschlechtlichender Prozess ist, bei dem patriarchale Strukturen und Normen produziert werden. Dies schlägt sich auf den alltäglichen Sprachgebrauch nieder, auf dem meine Erkenntnisse basieren: Es ist die Rede von „le colonisateur“ (der Kolonisierer), „les européens“ (die Europäer), „les Occidentaux“ (die Westler) usw. Dass die Norm des Kolonialakteurs männlich ist, bedeutet nicht, dass in der Praxis keine Frauen*, Queers oder Trans* involviert gewesen sind. Zu feministischem Sprachhandeln s. AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin 2014.

fortwährende Relevanz weißer Herrschaftsstrukturen trotz der staatspolitischen Unabhängigkeit Senegals von Frankreich seit 1960. Inspiriert durch die Wortschöpfung „blanchité“ aus der frankophonen Kritischen Rassistenforschung (Quashie 2015; Laurent & Leclère 2013) fasse ich die lokale Artikulation kolonial-rassistischer Herrschaft als tubaabité. Im Folgenden beschreibe ich, welche Dimensionen der Kolonisierung durch tubaabité greifbar gemacht werden können.

Ich gehe dieser Frage nach, indem ich in Interviews, Gesprächen und Beobachtungen im Alltag die Bedeutungsebenen von tubaab herausfiltere. Zur Saturierung durchsuche ich mediales, künstlerisches und wissenschaftliches Material. Auf Papier und online festgehaltene lexikale Einträge sowie Kommentare aus Blogs und Chatrooms erweisen sich hierbei als wichtige Ressource. Wie sich zeigt, hat tubaab viele Bedeutungen und stellt sich damit ebenso differenziert und diffus dar wie koloniale Macht selbst. Erstens markiert tubaab eine weiße Positionierung in der kolonialen Ordnung. In diesem Zusammenhang verweist tubaab zweitens auf die dominante Klassenposition, die weißen innerhalb der postkolonialen Ökonomie zukommt. Auf kultureller Ebene wird tubaabité drittens mit einer „westlichen“ Sozialisation assoziiert, die sich in einem tubaab Habitus niederschlägt. Als kolonialer Habitus ist dieser von rassistischen Überlegenheitsideologien geprägt. Auf einer weiteren Ebene werden viertens auch Schwarze mit tubaabité assoziiert. Etwa werden sie als „tubaabisiert“ bezeichnet, wenn ihnen nachgesagt wird, sich „wie tubaabs“ zu verhalten und in den Kontext des kolonialen Assimilationsprozesses gestellt. Mit der Formulierung „Schwarze tubaabs“ wird indessen, und damit komme ich zur abschließenden fünften Ebene, auf das Mitwirken von Schwarzen an der kapitalistischen Ökonomie als neoliberale Praxis gedeutet. Durch ihre multiple Bedeutungsstruktur bringt tubaabité die Mechanismen kolonialer Politik auf den Punkt. Wie wir sehen werden, reflektiert tubaabité letztere auch in ihrer historischen Dynamik.

Eine weiße Positionierung in einer kolonialen Ordnung

In einem ersten Schritt ist festzustellen, dass tubaabité „europäisch“ (bzw. „französisch“, „deutsch“, „englisch“, „kanadisch“ usw.) oder „weiß“ bezeichnet.

- tubaab b- [tuba:p] = Europäer (J.L. Diouf 2003: 351)
- toubab = Europäer (Faye & Thioub 2003: 98)
- toubab = Europäer (Fanon 1952: 101)

- tubaab = europäisch, weiß⁷
- tubaab b- = Europäer, Europäerin, Weiße⁸
- toubab = Bezeichnung für weiße Leute (Phillips 1981)

Allerdings ist zu vergegenwärtigen, dass tubaab nicht entweder „weiß“ oder „europäisch“ bedeutet. Da beide Kategorien im kolonialen Diskurs aneinandergekoppelt wurden, sind sie in der Alltagssprache austauschbar (Bryant 2011: 302). Dementsprechend lauten Definitionen häufig:

- Person europäischer Abstammung („Weiße“)⁹
- Jede Person weißer Hautfarbe, außer arabische Berber [sic!], unabhängig von deren Nationalität, [...] bezieht sich also generell auf Europäer¹⁰

tubaab weist somit auf eine „Herkunft“, die in biologischer Dimension gedacht wird, und entlang der modernen Idee von Nationen als „Blutsverwandtschaft“ verläuft (Laurent & Leclère 2013; Dorlin 2009). So heißt es im Blog *Eine tubaab in Dakar* ganz explizit: „Person weißer europäischer Rasse [sic!], westlich.“¹¹

In einem Artikel aus dem Magazin *Cahiers de l'Alternance* erscheint die biologistische Seite der tubaabité in der humoristischen Bezeichnung einer seit langem in Dakar niedergelassenen Europäer*in als „Senegalesin der tubaab Ethnie [sic!]“ (CESTI 2006). Diese Formulierung lässt gut erkennen, dass tubaabité mitunter als essenzielle rassifizierte Identität verstanden wird, als angeborene Zugehörigkeit, die bestehen bleibe, egal wo und wie lange eine Person in- oder außerhalb Europas lebt.

Vor diesem Hintergrund wirken Kategorien wie „weiße Europäer*in“ zunächst tautologisch (Bonnett 1998: 1040). Auch Fodé, ein internationalistisch orientierter Aktivist in den Dreißigern, verwendet beide Begriffe flexibel, wenn er von tubaab spricht. Darüber hinaus schlägt er die entscheidende Brücke zum Kolonialismus.

„In der Kolonialzeit waren die tubaab dort, in Saint-Louis. Die Europäer waren dort. Dort haben sie sich niedergelassen. [...] Als der Weiße ging, waren es die métis, die vor allem die Privilegien der westlichen Bourgeoisie

7 <http://www.xlingua.de/de/wolof-deutsch/tubaab>, letzter Aufruf: 11.7.2015.

8 <https://en.wikipedia.org/wiki/Toubab>, letzter Aufruf: 3.6.2015.

9 <https://fr.wikipedia.org/wiki/Toubab>, letzter Aufruf: 3.6.2015; s. auch Daff & N'Diaye-Correard 2006: 540.

10 <https://unetoubabadakar.wordpress.com/cest-quoi-une-toubab-dabord/>, letzter Aufruf: 3.6.2015.

11 <https://fr.wikipedia.org/wiki/Toubab>, letzter Aufruf: 3.6.2015; s. auch Daff & N'Diaye-Correard 2006: 540.

in Besitz genommen haben und zur lokalen Bourgeoisie wurden.“ (Interview mit Fodé, Februar 2012)

Indem tubaab „[manchmal] weißer, weiße, [...] im Sinne des Kolonisators“¹² bedeutet, wird das Verhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen Kolonisierern und Kolonisierten adressiert (Quashie 2009: 531, 545). Wie in mannigfaltigen historischen Texten und literarischen Werken hervorgehoben, beruht tubaab Herrschaft auf einer Rassen-Ideologie, in der die Herrschenden, die Kolonisierer weiß, die Beherrschten, die Kolonisierten Schwarz sind (Kane 2007: 70; Bâ 1992: 236, 307). Schwarze stehen in einem konfliktiven Verhältnis zu tubaabs, welches sich in vielschichtigen antikononialen Widerstandsbewegungen niederschlägt (Boahen & Gueye 1989). Ousmane Sembène etwa schreibt in *Les Bouts de Bois de Dieu* (Die Holzstücke Gottes) über den antikolonialen Arbeiter*innenstreik im Senegal der 1940er:

„Meinst du wirklich, die tubaabs geben auf? Ich nicht.“ (1971: 83)

„Hört ihr? Die tubaabs wollen uns schon wieder überlisten!“ (ebd.: 191)

Und Ken Bugul formuliert es in *Aller et Retour* (Gehen und Zurückkehren), über die Veruntreuung der senegalesischen Unabhängigkeit, folgendermaßen:

„Der Kolonisator sah in [Bamba, dem großen Sufi-Lehrer,] eine Gefahr für seine Ziele und deportierte ihn in die ungastlichen Zonen Äquatorialafrikas, wohin er für üblich die Partisanen der ‘Front gegen die tubaabs’ schickte.“ (2014: 146)

Über die Etymologie des Begriffes herrscht Uneinigkeit. Die divergierenden Interpretationen sind jedoch aufschlussreich für eine Analyse, da sie auf unterschiedliche Kolonisierer-Kolonisierten-Beziehungen verweisen, die tubaabité widerspiegelt. Für die einen gilt zum Beispiel der senegambische Raum als der Ort, an dem tubaab am meisten benutzt wird, und das hier dominierende Wolof als die Sprache, aus der er von *tuugal* (Europa) abgeleitet worden sei.¹³ Angesprochen wird hier die koloniale Begegnung senegambischer Communities mit Europäer*innen. Diese ist auf die Epoche der transatlantischen Handelskontore zurückzudatieren, in der erstens Senegal und Gambia noch nicht durch kolonialstaatliche Grenzen getrennt worden waren und eine bestimmte Kolonisierungserfahrung teilten, und in die zweitens mehrere europäische Nationen (Portugal, England, Frankreich)

12 <https://en.wiktionary.org/wiki/toubab>, letzter Aufruf: 24.10.2016.

13 Der rassistische Begriff „black“ im Französischen sollte aufgrund seiner Gewaltbarkeit genauso wie das „N-Wort“ nicht wiederholt werden.

involviert waren (Sinou 1993). Aus senegambischer Perspektive gewinnt eine nationenübergreifende Bezeichnung für Europäer auf Wolof daher an Sinn.

Wichtig ist jedoch, dass der Begriff den senegambischem Raum überschreitet und in breiteren Teilen der westafrikanischen Region (Guinea, Mali, Mauretanien, Côte d'Ivoire) genutzt wird (Doquet 2005). Dies bringt andere Stimmen dazu, die etymologische These vorzuziehen, dass tubaab vom regional geteilten arabischen Wort *بي بَط* (*tabīb, tubīb*) für Arzt abgeleitet ist (Bâ 1992: 522) – was mitunter durch die „Tätigkeiten von Weißen (Kolonisatoren oder Missionaren) vor und während der Kolonialzeit“ begründet wird, wie ein senegalesischer Wissenschaftler mir nahe legte. Diese Definition zielt auf die Beziehung zwischen Europäern und der breiter gefassten westafrikanischen Community mit muslimischer Prägung. Der Panafrikanische Ethnologe Amadou Hampaté Bâ zieht in *Amkoullel* den Kreis der Kolonisierten noch weiter, wenn er tubaab gar als Afrikanisches Wort begreift: „tubaab [...]: In Afrika benutztes Wort, um die Europäer zu bezeichnen“ (1992: 522). Hier dient tubaab der Beschreibung einer Kolonisierungserfahrung, die Afrikaner*innen auf kontinentaler Ebene Europa gegenüberstellt – und vereint.

Auch die Gruppe der Kolonisierer kann mit tubaabité unterschiedlich gefasst werden. Etwa kann tubaab auch „le colonisateur“ (den Kolonisator) im engeren Sinne bezeichnen – im Falle Senegals und umliegender Gebiete „la France“ (Frankreich), das durch seine militärische Ausbreitung und formale Regierung ab Ende des 19. Jahrhunderts zum hauptsächlichen Akteur der Kolonisierung in der Region wurde (Doquet 2005; M. Diouf 2001). So spielt tubaabité auf die geteilte Kolonialerfahrung mit tubaab Kolonisierung in französischer Version an, die den senegambischen bzw. den westafrikanischen muslimisch geprägten bzw. den Afrikanischen Raum gegenüber tubaabs zusammenschließt.

Eine wichtige Bedeutungsdimension von tubaab ist ferner, dass Westafrikaner*innen den Begriff im Zuge ihrer Migration nach Frankreich mitnahmen und er dementsprechend in der Schwarzen Diasporischen Alltagskultur wiederzufinden ist. Über diesen Weg schließt er die Diasporische Kolonisierungserfahrung ein, die sich außerhalb der Postkolonien, innerhalb der Metropole ereignet (Bancel u.a. 2003; Laurent & Leclère 2013). Auch wurde tubaab in Verlan gedreht. Verlan ist eine subversive Sprache der Arbeiter*innenklassen of Color in den Pariser Banlieues, die heute durch die hegemoniale Kultur angeeignet und zu einem gewissen Grad depolitisiert wurde. In Verlan werden durch das Umdrehen von Silben neue Worte gebildet: tubaab wird dann zu *babtu*. *Babtu* bezeichnet die weißen in einem rassistisch strukturierten Frankreich. Die folgende Definition des

Online-Lexikons für französischen Slang *Keskiladi* (*Washatergesagt*) fasst *babtu* zusammen:

„#1 – [...] Ein babtu ist ein Weißer. Oft nennen die Schwarzen die Weißen so, aber das hat nichts Rassistisches an sich. Es ist ein bisschen spöttisch, aber es ist eine Antwort an den Sender, denn die Weißen nennen die Schwarzen: [n-Wort; Ersetzung der Autorin] oder [b-Wort¹⁴, Ersetzung der Autorin].

Beispiel: Meine Schwester hat einen babtu geheiratet.

#2 – [...] Kommt aus dem Verlan abgeleitet von dem arabischen Wort ‘tubib’, das durch die Afrikanische Community in ‘tubaab’ verformt wurde.

Bezieht sich im Allgemeinen auf Personen weißer Rasse [Orig.: race blanche] [sic!].

Beispiel: Die Regierung besteht mehrheitlich aus babtus.¹⁵

Aus Afrika mitgebracht und umgedreht adressiert *babtu* das koloniale Verhältnis zwischen Kolonisierten und der kolonisierenden Nation in Frankreich selbst. Insbesondere Hip-Hop-Tracks transportieren die Facetten der tubaabité in die Öffentlichkeit. Sie erzählen von alltäglichen und institutionalisierten rassistischen Verhältnissen sowie von Assimilation und fordern zu antirassistischem Widerstand und Solidarität in einer gespaltenen Gesellschaft auf.¹⁶

Eine dominante Klassenposition

Die Herkunft des Wortes in der Arbeiter*innenklasse der Banlieues erinnert daran, dass der Antagonismus zwischen Schwarz und weiß eine klassistische Dimension besitzt, dass die klassistische Arbeitsteilung rassifiziert ist, dass Regierungen mehrheitlich aus babtus bestehen (s.o.). Diese Bedeutungsebene kommt in der Figur des bürgerlichen *babtou fragile*, des zerbrechlichen *babtus*, der in der Banlieue fremd ist und sich unsicher fühlt, zur Sprache. Ein satirischer Eintrag in einem Jugendforum beschreibt unterschiedliche Möglichkeiten, „einen freilaufenden babtu fragilistischster Gattung in unseren Straßen aufzuspüren“. Eine davon findet im Döner-Laden statt:

„In einem so exotischen Umfeld fühlt sich der *babtu fragile* als Minderheit und versucht mit der Masse zu verschmelzen, indem er den entspannten Typen

14 <http://www.keskiladi.com/definitions/babtou>, letzter Aufruf: 2.11.2016.

15 Zum Beispiel die Songs *Tous Ensembles* von Salif (2001), *Fadela* von Sniper (2011) und *Espérance de Vie* von Youssoupha (2012).

16 <http://www.jeuxvideo.com/forums/1-50-161721178-1-0-1-0-reperer-un-babtou-fragile-en-3-lecons.htm>, letzter Aufruf: 2.11.2016.

spielt. Damien [typischer französischer Name], in sein Sergio-Taccini/Rivaldi/Fabio-Lucci-Hemd gepresst, wird den Döner-Verkäufer (Tarkan Mitroglü) systematisch mit 'Chef' ansprechen. Die Chancen stehen gut, dass sich ein Typ, der mit dem Satz 'Ein Döner mit Pommes, Chef!' bestellt, als *babtu fragile* herausstellt.¹⁷

Da nicht ausschließlich Schwarze die Hauptautor*innen von Verlan sind, sondern auch andere People of Color, schlägt *babtu* eine Brücke zu denen, mit denen Schwarze aus den Banlieues die mit Rassismus verstrickte Klassismuserfahrungen teilen (Fassin u.a. 2009). Auch hier wirkt tubaabité als politisches Konzept vereindend.

Für den senegalesischen Kontext drückt Fodé den Zusammenhang zwischen *race* und *classe* dadurch aus, dass er weißsein, Europäischsein und „Privilegien der westlichen Bourgeoisie“ in einem Atemzug nennt. So hebt er die dominante Klassenposition weißer/Europäer in der kapitalistischen Ökonomie, der tubaab Ökonomie, hervor, die aus Versklavung, Ressourcenextraktion und Kolonisierung erwachsen ist (Mbembe 2013; Rodney 1972). Wenn tubaabs auch nach der formalen Kolonisierung so bezeichnet werden, wird auf diese sozioökonomische Machtposition hingewiesen, die in die heutige Zeit hineinwirkt. Es wird erklärt, dass „du reich bist, weil du weiß bist“ (Pierre 2013: 69). tubaab Klassenzugehörigkeit schlägt sich unter anderem in strukturellen Ungleichheiten beim Zugang zu hohen Gehältern („tubaab Gehälter“), teuren Konsumgütern („tubaab Konsum“) und exklusiven Räumen („tubaab Zonen“) nieder.

Besonders Arbeitsbeziehungen machen rassifizierte Klassenbeziehungen sichtbar (Quashie 2015: 765-768). Der aus der Analyse hervorgegangene Code „tubaab Gehälter“ demonstriert, dass es tubaabs sind, „die schnell einen Job finden und ein gutes Gehalt haben“, „in einer NGO zum Beispiel“, und „ein schickes Auto fahren werden“ (Interview mit Fanta und Aminatou, September 2013) – und zwar trotz der Massenunterbeschäftigung, die den senegalesischen Arbeitsmarkt prägt. Postkoloniale Studien haben hervorgehoben, dass Entwicklungszusammenarbeit die koloniale Wertabschöpfungskette fortführt (Kapoor 2008). Vor allem in diesem Bereich besetzen weiße/tubaabs hohe Positionen (Pierre 2013: 79, 92; Cruise O'Brien 1972).

Seynabous Erfahrungsbericht illustriert dies für den Dakarer Kontext. Seynabou ist 33 und arbeitet als freiberufliche Beraterin bei einer prominenten Internationalen Organisation. Sie beobachtet, dass es weiße leichter haben, in der Organisation aufzusteigen, zum Beispiel indem sie schneller einen festen Vertrag angeboten bekommen oder aus Europa eingeflogen

17 <http://www.jeuxvideo.com/forums/1-50-161721178-1-0-1-0-reperer-un-babtou-fragile-en-3-lecons.htm>, letzter Aufruf: 2.11.2016.

werden, um Chef-Positionen zu besetzen, obwohl lokal kompetentes Personal vorhanden ist. Durch das Zusammenspiel von Postenbesetzung und Einkommensverteilung entstehen rassifizierte Machtverhältnisse.

S: Der weiße taiff wird privilegiert: durch Sonnen-Prämien, Risiko-Prämien, die Übernahme der Kosten für die Schule, das Auto, die Rente [...]. Sie sagten, sie können mich nicht feststellen, weil ihnen das Geld fehle. [...] Ich habe keine Rente. Denn die Rente, die ist in New York. In New York sammeln sie das Geld.

C: Und deshalb machen sie langsam.

S: Gaaanz langsam. Denn es ist eine Belastung. Sobald ich in das Ding rein komme, ist es eine Belastung für die Organisation. [...] Die Internationalen haben viele Privilegien. [...] Und meistens sind es die Weißen, die herkommen. Daher haben sie Gehälter von 6.000.000.

C: Im Monat?

S: Ja, 6.000.000 CFA. Also teilst du durch 5, der Dollar ist zurzeit bei 5. Das wiegt schon einiges, nicht? [...] Und die Idee dahinter ist: [...] Wer finanziert? Wer hat die Gelder? Es sind die Vereinigten Staaten, Europa. Was gibt Afrika? Sie geben ja gar nichts. Die dort haben das Geld. Also werden sie alles tun, um die Gelder zurückzuholen. Deshalb haben sie ein sehr gutes Gehalt. ... Das ein Schwarzer nicht hat. Wenn ich nach Tschad gehe, werde ich nicht 6.000.000 bekommen, sondern 1.500.000, Maximum 2.000.000. [...] Manchmal denkst du dir, dass es ein bisschen diskriminierend ist, aber dann denkst du dir, dass es ihre eigenen Gelder sind, und gut. (Interview mit Seynabou im Februar 2014)

weiß-/tubaabsein bedeutet in einem solchen Zusammenhang, zur ökonomisch dominanten Klasse zu gehören. Die Arbeit in der NGO stellt sich damit als Ort kolonialer Erfahrung, als Ort der tubaab Herrschaft heraus.

Bessere Jobaussichten, höhere Posten und Gehälter machen es tubaabs außerdem möglich, in Dakar den „tubaab Lifestyle“, den Lebensstil der Wohlhabenden zu praktizieren (vgl. Quashie 2009: 545; 2015: 766f). Als ich erforschte, wo tubaabs in Dakar anzutreffen sind und wo nicht, stellte ich fest, dass es Orte gibt, an denen sich die Präsenz von weißen, die im Dakarer Alltag sehr vereinzelt anzutreffen sind, konzentriert. Außerhalb ihrer Arbeitsstätten, „les bureaux“ (Interview mit Camille im Februar 2012), sind sie überproportional anzutreffen als Bewohner*innen wohlhabender Viertel; als Besucher*innen von Kultur- und Bildungszentren sowie Museen; und als Gäste von Restaurants, Hotels und Bars, deren Preise das Einkommen der meisten senegalesischen Haushalte maßgeblich übersteigen. So werden Bars zu Orten, an denen sich koloniale Segregation ablesen lässt. Ein aufgeschnapptes Zitat einer Schwarzen Diasporischen Frau beim Ausgehen in

Dakar verdeutlicht dies: „Wir sind hier falsch! Hier sind ja nur Weiße, es ist, als seien wir in Europa. Lass uns in eine andere Bar gehen.“

Wie auch andere Studien über die heutige Sozialstruktur kolonialer Städte argumentieren, führt dies zu einer rassifizierten dualistischen Teilung der Stadt, die aus Kolonialzeiten bekannt ist. In diesem Segregationsprozess werden Räume für tubaabs produziert, die vom Rest der Stadt abgespalten sind und sich am tubaab Lebensstil orientieren (Pierre 2013: 26, Kapitel 3; Leonard 2010: 79ff, 116ff; Kothari 2006). Ein gängiges Merkmal von solchen tubaab Orten ist, dass sie auf die eine oder andere Weise eingezäunt sind. Die Türpolitik vor Bars, Hotels, Kulturzentren und Botschaften verrät, wie alltäglich die Praxis des *racial profiling* in den Postkolonien ist. Ein Beispiel aus eigener Erfahrung:

„Regelmäßig gehe ich mit meiner Mutter, die weiß ist, in einem tubaab Kulturinstitut Mittag essen. Es befindet sich in einem schickeren Viertel Dakars, in einem hohen Hochhaus und verfügt über eine Terrasse im obersten Stock. Um zu diesem Rooftop-Lokal zu gelangen, ist eine Eingangshalle zu durchqueren, in der ein Schwarzer Mann arbeitet, der für Auskünfte zur Verfügung steht. Mir war nicht bewusst, dass er auch darauf zu achten hatte, dass nur bestimmte Personen in das Gebäude gelangen, bis ich eines Tages beobachtete, dass ein Schwarzer Mann, der hineinwollte, angehalten wurde und gefragt wurde, wohin er denn wolle. Nachdem er irgendein Stück Papier vorgezeigt hatte, konnte er passieren. Dies war meiner Mutter und mir bislang nicht passiert.“
(Forschungstagebuch, März 2014)

weiße sind kein einheitlicher Block (Fanon 1959: 379), weißsein ist komplex und intersektional. Zwar wirken die Hierarchien unter weißen in den Postkolonien fort. Dennoch unterstützt die postkoloniale Struktur der jeweiligen Gesellschaft die Tendenz, dass weiße jenseits dieser Hierarchien zusammenkommen und klassenübergreifende Kreise entstehen (Cruise O'Brien 1972: 72-79). Auf besonders aggressive Weise äußert sich tubaab Abschottung in der Errichtung von westlichen Botschaften unter strengsten Sicherheitsvorkehrungen und Einsatz von Gräben, Mauern, Zäunen und neusten Technologien der Personenkontrolle. Madame Diallo (70) erinnert sich an ihre jungen Jahre in Dakar:

„Die Botschaft vom [tubaab Staat]!? Wir hatten gelernt, einen seeeeeehr großen Bogen darum zu machen. Wir wussten alle, dass wir dort absolut nichts zu suchen haben.“ (Gespräch im April 2012)

Der kamerunische Filmemacher Jean-Pierre Bekolo bringt in einem offenen Brief an das deutsche Konsulat in Yaoundé die kolonial-rassistische Dimension dieser Architektur zur Sprache:

„Das Konsulat ist dieser Ort, der die Gewalt gegen den Anderen legitimiert, weil er vor allem anders ist; das heißt, dass er ein Afrikaner ist, dass er ein Schwarzer ist. Denn der Schwarze, den man unter der Sonne auf der Straße vor dem deutschen Konsulat in Yaoundé warten lässt, ist erst mal der Schwarze, der mit dem Weißen eine lange Geschichte der Versklavung, der Kolonisierung, der Apartheid und der Segregation hinter sich hat. Haben Sie schon die Dispositive vor [tubaab, Anmerkung der Autorin] Konsulaten bemerkt? Sie sprechen für sich und geben uns zu verstehen, dass der Wunsch sich in dieser Welt zu bewegen ein wirklicher Kriegsakt geworden ist, dessen erste Zielscheibe wir, die Afrikaner, sind. Denn die mechanischen und technologischen Dispositive vor den Konsulaten erinnern an die, die damals benutzt wurden, um Menschen zu erniedrigen und zu spalten.“¹⁸

Um die Dimension der Militarisierung hervorzuheben, ist – in Anlehnung an Ken Bugul, die zur Beschreibung der kolonialen Segregation Dakars in *Aller et Retour* den Begriff „zones“ verwendet (2014: 19) – die Wendung „tubaab Zonen“ „tubaab Orten“ vorzuziehen. Bürgerliche Diskurse, die Dakar als Gefahrenzone konstruieren, die Dakarer Gesellschaft kriminalisieren und Methoden der „sécurisation“ (Versicherheitlichung) legitimieren, können unter dem Aspekt der tubaabité reinterpreted werden – als „tubaab Sicherheitsdiskurse“ beispielsweise.

tubaabité ist also als Marker sozialer Distinktion (Quashie 2009: 545), als Klassenposition zu verstehen. Dass weiße strukturell leichteren Zugang zu ihr erhalten, ist in der Postkolonie überaus deutlich. Dies verleiht Mahmood Mamdanis These Gewicht, der zufolge „die Unabhängigkeit [zwar] dazu tendierte den Staat zu derassifizieren, jedoch nicht die Gesellschaft“ (1996: 20).

Ein kolonialer Habitus

In seiner Aussage über die „westliche Bourgeoisie“ bringt Fodé ferner die Kategorie des westlichseins ins Spiel. Er eröffnet somit das Problemfeld des Kulturellen, dessen Berücksichtigung für ein vertieftes Verständnis von Kolonisierung unabdingbar ist. Die kulturelle Dimension der tubaabité spiegelt sich sprachlich darin, dass sie nicht nur mit einer sozioökonomischen Position assoziiert wird, sondern auch mit einer bestimmten, als westlich konstruierten kulturellen Praxis, der kulturellen Praxis der Kolonisierer. Dies deutet darauf hin, dass Kultur im kolonialen Kontext rassifiziert ist. Wie Anne Doquet (2005) anhand der Perspektiven malischer Reiseführer*innen auf *tubaab* Tourist*innen hervorhebt, wird „tubaab Hintergrund“ im

¹⁸ <https://bekolopress.wordpress.com/2015/07/20/le-consulat-espace-dhospitalite-ou-de-violence>, letzter Aufruf: 25.7.2015.

Alltagsverständnis differenziert: „Tous les toubabs ne se ressemblent pas“ – „Nicht alle tubaabs ähneln sich“. Die Tendenz tubaabité zu verallgemeinern ist in Alltagsgesprächen dennoch dominant (vgl. Quashie 2009; 2015). In einer der bereits angeführten Übersetzungen sticht die Verknüpfung von „Rasse“ und „Kultur“ deutlich hervor, wenn es gleichzeitig heißt: „[tubaab:] Person weißer europäischer Rasse [und] westlich.“¹⁹

Wie manifestiert sich tubaab Kulturzugehörigkeit nun auf sozialpraktischer Ebene? Zugunsten einer Analyse, die die Reproduktion von Klassenverhältnissen im Blick behält, beziehe ich mich auf die Bourdieu'schen Konzepte des Habitus und Geschmacks als Mechanismen der sozialen Distinktion und Aneignung von Kapital (Bourdieu 1979; 1983). „tubaab Habitus“ zeichnet sich durch die Vorliebe für modern und bürgerlich geltende Normen aus (Quashie 2015: 771, 777). „tubaab Geschmack“ wird auf alle möglichen Bereiche des Lebens angewendet, wie etwa Religionszugehörigkeit, Kleidung, Freizeitgestaltung, Familienführung, Bildung, Wohnort usw. Per Definition wird er in ein gegensätzliches Verhältnis zu „lokalen“ Normen gesetzt²⁰ und repräsentiert den Stil der Wohlhabenden in der modernen Ökonomie (vgl. Quashie 2015: 763-777; Bryant 2011: 302).

Das Ineinanderlaufen von tubaab Klasse und tubaab Geschmack führt zu einer kulturellen Segregation, die unter anderem dadurch reproduziert wird, dass Betreiber*innen von tubaab Zonen (Hotels, Bars, „Übersee“-Kulturinstitute, Büros ...) „westliche“ kulturelle Inhalte aufgreifen und vermarkten. Die kulturelle Dimension von tubaab Zonen fasse ich mit dem Konzept „Petit Paris“ („kleines Paris“). Dies ist der Spitzname, den Dakar während der französischen Kolonisierung bekam, um seine Rolle als imperiale Hauptstadt des *Empire Français* und „kleine Schwester“ des „metropolitanen Zentrums“ Paris zu benennen. In dieser Funktion wurde Dakar infrastrukturell ausgebaut und zum privilegierten Sitz für Handelsakteur*innen und Verwaltung. Im Laufe der Zeit wurde die Stadt zur wichtigsten Agglomeration von Französ*innen, denen eine *ville blanche* (weiße Stadt), eine „tubaab Stadt“, zur Verfügung gestellt werden sollte, die ihrem Lebensstil einschließlich ihres Bildungsstils entsprach (Sinou 1993: 193, 324; Harris 2011: 111f).

Im fortgeschrittenen Kapitalismus, in dem „globale“ Städte wie London, New York und Tokio als transnationale Trendsetter fungieren, repräsentiert

19 <https://unetoubabadakar.wordpress.com/cest-quoi-une-toubab-dabord/>, letzter Aufruf: 3.6.2015.

20 Im Datenmaterial machte ich diese Opposition durch die Zusammenfassung der Elemente greifbar, die dem „ici“, dem „Hier“, und dem „là-bas“, dem „Dort“, zugerechnet werden. Je nach Kontext bedeutet „Hier“ Dakar, Senegal, Afrika, die muslimische Umma, die kolonisierten Gebiete der Welt etc. Sie werden dem „Dort“, dem Westen, Europa, Frankreich, Deutschland, Kanada, USA, Paris, London, New York usw. gegenübergestellt.

nicht mehr nur Paris die Norm der Metropole *par excellence* (Smith 2005: 172f; Goldman & Longhofer 2009: 33, 35). Die Petit-Paris-Geschichte Dakars lässt sich allerdings auch heute noch an der Stadtstruktur ablesen und ist Teil der alltäglichen Erfahrung. Die folgende Episode gibt einen Einblick in meine persönliche Erfahrung Petit Paris’.

„Die Buddha-Bar ist ein gutes Beispiel für einen zeitgenössischen Ort, an dem sich der Lebensstil der (reichen) tubaabs und westlicher Stil decken. Meine alte Freundin Camille hatte mich dorthin eingeladen. Sie erzählte mir, es handele sich um eine Reproduktion einer Kult-Bar in Paris. Obwohl ich sie hätte kennen müssen, hatte ich noch nie von ihr gehört. Ihr Markenzeichen ist ihre Einrichtung im ‘fernöstlichen’ Stil. Unter anderem ist eine große Buddha-Figur in der Mitte des Raumes errichtet. Im Vergleich zum Pariser Original sei die Statue in der Dakarer Kopie jedoch *plus petite* (kleiner), wie Camille erklärte. Wie ich später herausfand, wurde die Bar passend *Little Buddha Dakar* benannt, und von der Gründer*innen-Unternehmensgruppe der Buddha-Bar lizenziert.

Ich war etwas erstaunt, all dieses kolonial-nostalgische, an die französische Herrschaft in Indochina erinnernde Interieur hier in der Postkolonie Dakar wiederzufinden und zu konsumieren. Genau dieses soll Besucher*innen allerdings zum Träumen veranlassen: ‘Das Interieur: super-zen... Traumhaft!’ (Pinnwand-Facebook-Post, März 2017). ‘Gut’, denke ich mir, ‘westlicher Stil ist eben kolonial und die ‘Welt der Buddha-Bar’²¹ gehört dazu. Wenn kolonial-nostalgische Elemente Teil der Kultur der Metropole sind und vermarktet werden, dürfen sie scheinbar bei der kleinen Version nicht fehlen. Kolonial sind aber auch die Preise und die Türpolitiken...‘²²

Preisniveau und Türpolitik machen die Bar zu einer tubaabs Zone. Es entsteht die für Petit-Paris-Orte typische Sozialstruktur aus weißen und weiteren Personen, die es sich leisten können. In diesem Sinne erscheint die Buddha-Bar sowohl kulturell als auch sozioökonomisch als Metonymie der kolonialen Ordnung (Pierre 2013: 77).

21 Selbstbeschreibung des Unternehmens in seiner Web-Präsenz (<http://www.buddhabar.com/en/buddha-bar-monde-worldwide#>, letzter Aufruf: 20.10.2016). Den Stil der Bar definiert es ferner wie folgt:

„Mit ihrem außerordentlich reichhaltigen Interieur samt seiner Darbietung an asiatischen Objekten, portugiesischem Mosaik und einer warmen, mit ethnischen Stoffen aus der ganzen Welt bezogenen Holzgarnitur, die die Gäste unmittelbar in eine magische Atmosphäre versetzt, ist die untypische Aura der Bar einzigartig. Die Buddha-Bar Cuisine, auf schönste Weise präsentiert, ist eine fabelhafte kulinarische Einladung in exotische Länder. Das panasiatische und pazifische Menü mit seiner Myriade an Geschmäckern und orientalischen Gewürzen wird subtil mit westlichen Einflüssen kombiniert.“

22 Notizen 2014, überarbeitet 2016. Zur kolonial-nostalgischen Rekonstruktion kolonialer Metropolen und deren Beziehung zur kapitalistischen Ökonomie s. Ha 2014.

Die Konzentration weißer Kundschaft vergegenwärtigt indessen ein Phänomen, das sich in Anlehnung an ein Gespräch mit einer Dakarer Gastronomin als „tubaab-Kompatibilität“ fassen lässt. Ist ein Ort „tubaabkompatibel“, bedeutet das, dass er dem tubaab Geschmack entspricht; er ein Ort ist, der in Dakar, aber nicht wie Dakar ist, sondern eher tubaab; ein Ort, der dem kolonialen Lebensstil entspricht. Exotisierendes Dekor, kulturelle und historische Produkte über den „authentischen Anderen“ (als „Asien“, „Orient“ oder „Afrika“ inszeniert) gehören, wie gesagt, dazu (Said 1978). Was tubaab Geschmack bzw. Petit Paris ausmacht, lässt sich auch gut anhand dessen konturieren, was an Dakar nicht gemocht wird, woran es bestimmten Personen zufolge in Dakar fehlt. Da koloniale Rassifizierungsdiskurse Schwarz- bzw. Afrikanischsein und tubaabsein als Antithese formulieren (Fanon 1952), erwächst das, was als tubaab gilt, nicht nur von Aussagen über tubaab, sondern auch denen über Schwarzsein, Afrikanischsein oder sogenannte „tubaabisierte“ Afrikaner*innen. Hören wir zum Beispiel Camille zu, die mir ihren Blick auf Dakar satirisch nahelegt:

„Ganz ehrlich... Dakar, das ist es halt einfach nicht. [...] Du kannst nicht ins Kino gehen, wenn du immer ins *Sea Plaza* [Einkaufszentrum] gehst, wirst du dich schnell im Kreis drehen. Verstehst du, was ich sagen will? Ich meine, kein *loisir* [Spaß, Freizeit]. Seien wir ehrlich: Es gibt nichts. Es gibt nichts. Du kannst nichts machen. Sogar für das Kind: Wirst du es ins Museum bringen? Pfff! Im Museum hier gibt es gar nichts. Wohin willst du es mitnehmen? Zum Strand? Okay, aber dann müsste es wenigstens schöne Strände geben. [Sie kichert.] Du weißt gar nicht, was du mit deinem ganzen Geld anfangen sollst. Siehst du? ... Ich weiß nicht, du wohnst ja auch nicht. ... [Ich unterbreche sie.]

C: Was fehlt denn zum Beispiel? Konzerte vielleicht?

G: Es fehlt alles! Es fehlt der Raum. Es fehlen zivilisierte Orte. Es fehlen Museen, es fehlen Kinos, es fehlen andere Shopping Malls als das *Sea Plaza*, es fehlen total viele Restaurants, es fehlen Terrassen, wo du etwas trinken kannst, ohne dass ein Bettler vorbeikommt. Es fehlt halt das Leben! [Sie bringt uns damit beide zum Lachen.] Nein ehrlich, es fehlen Aquarien für die Kinder, wie in Atlanta, wo du deine Kinder hinbringst und sie schauen sich Fische an. Es gibt *loisirs*. Du kannst sie zu Disneyland bringen. Hier hast du *Magicland*. Magic-Schrott-Land! [Wir lachen.] Nein ehrlich... Seien wir ehrlich, es gibt nichts. Ich weiß nicht. Ich mag es nicht.“ (Interview im Februar 2012)

In diesem Zitat wird Petit Paris – hier in Gestalt von Klein-Atlanta – vor allem in Bezug auf Freizeitgestaltung gedacht. Interessant an diesem Zitat ist die bildungsbürgerliche Dimension von Petit-Paris-Orten, die zum Vorschein kommt, wenn Camille von einem „Mangel an Museen“ und anderen „pädagogisch wertvollen“, „zivilisierten“ Orten spricht. Dass dies

ein Kennzeichen tubaab Geschmacks ist, ist daran abzulesen, dass tubaabs in „Übersee“-Kulturzentren, Museen, Buchläden, auf Bildungsausflügen usw. häufig anzutreffen sind. Orte, an denen Bildungsgüter im westlichen Stil bereitgestellt werden, sind entsprechend fester Bestandteil des Angebots von Petit Paris – ganz im Einklang mit dem Image des „großen Paris“ als Ort, der „Kultur“, der „Bildung“, der „Bücher“, der „guten Schulen“.

Bei der Beschreibung ihres Geschmacks für tubaab Bildungsräume ist außerdem ausschlaggebend, dass Camille die Idee von tubaab Kultur als „zivilisiert“ reartikuliert und damit eine bürgerliche Kategorie aufgreift. Die Vorstellung zivilisatorischer Überlegenheit ist für die Kolonialideologie, die koloniale Gewalt als „Zivilisierungsmission“ positiv umdeuten sollte, fundamental.²³ Auf der Ebene des Alltäglichen schlägt sie sich als Paternalismus und Arroganz von tubaabs gegenüber Afrikaner*innen und Afrikanischen Gesellschaften nieder (vgl. Fanon 1952: 137, 153ff). Diese Form kolonialen Alltagsrassismus, oder besser gesagt, „alltagstubaabismus“, ist Teil des tubaab Habitus'. „tubaabistisches Verhalten“ durchzieht vielfältige Situationen des Aufeinandertreffens von tubaabs und Schwarzen in Dakar. Meine Notizen umfassen Momente, in denen tubaabs unter tubaabs bleiben oder als „Antirassist*innen“ ausschließlich Afrikanische Freundeskreise pflegen; in denen sie sich arrogant gegenüber Schwarzen verhalten oder Afrikanische Kultur romantisieren; in denen sie auf „essenziellen Unterschieden“ zwischen Afrika und Europa bestehen; in denen sie eigene Perspektiven universalisieren; in denen sie dem kolonialen Bedürfnis nachgehen, Schwarze zu beurteilen und/oder assimilieren zu wollen oder jenem, Afrikanische kulturelle Praxen anzueignen; in denen sie sich darüber empören, nicht mit dem „gebührenden Respekt“ oder gar „rassistisch“ behandelt zu werden; wenn sie ihre Kinder davor warnen, sich nicht mit Schwarzen zu „mischen“, oder umgekehrt ein „gemischtes Kind“ als Lebensziel zelebrieren (Forschungstagebuch 2012-2015). All dies sind Praktiken, in denen Afrika bzw. Afrikaner*innen als „Anderes“ rassifiziert werden. Sie reproduzieren die *color line*, die Grenze zwischen Schwarz und weiß (vgl. Du Bois 1953).

Ein Assimilationsprozess

An dieser Stelle muss ich einen entscheidenden Aspekt verraten. Und zwar ist meine Freundin Camille, die sich von Dakar abgrenzt und die Buddha-Bar frequentiert, nicht weiß und europäisch, sondern Schwarz und in Dakar aufgewachsen. Sie gehört der hoch diplomierten Mittelklasse an. Unsere Wege kreuzen sich regelmäßig, wenn ich in Dakar bin. Was hat es für eine

23 Fanon 1964: 715f; Mbembe 2001; Rodney 1972; Said 1978.

Bedeutung, wenn sich eine Schwarze Frau in Petit Paris, der tubaab Welt, mehr zuhause fühlt als in Dakar? Wenn sie die Stadt, in der sie aufgewachsen ist, aus einer Perspektive bewertet, die für tubaabs typisch ist? Macht sie das zu einer „tubaabesse“ (Bugul 2014: 73), einer „tubaab Frau*“? Um diese Fragen zu beantworten, ist es wichtig zu wissen, dass tubaabité auch Schwarzen zugeschrieben wird. Schwarze gelten als „tubaabisiert“, wenn sie

„einen europäischen Lebensstil angenommen haben. Ein Beispiel: Also Omar! Seit der in Frankreich lebt, ist er ein echter tubaab geworden!“²⁴

„tubaabisiert: verwestlichter Afrikaner [...], akkulturiert, assimiliert, tubaab (Adj.).“ (Daff & N’Diaye-Correard 2006: 541)

Das Phänomen der „tubaabisierung“ wird auf vielfältige Weise umschrieben. Diese Vielfalt reflektiert die Verschränkung von Europäisch- (bzw. Französisch-), weiß- und westlichsein: tubaabisierung bedeutet etwa „sich zu europ isieren“²⁵, „sich die europäische Art des Denkens und Verhaltens anzueignen, den Weißen ähnlich zu werden“ (Daff & N’Diaye-Correard 2006: 541f), „okzidentalophil zu sein“ (Interview mit Bocar im Februar 2014), „Verhaltensweisen [an den Tag zu legen], die mit dem westlichen Individuum assoziiert werden, es imitieren oder sich ihm annähern“ (Quashie 2009: 545), „Okzidentalisierungskampagnen“ erfahren zu haben (Fanon 1959: 297), „französische Werte und Stil anzunehmen“ (Bryant 2011: 302), „französisch zu denken“ (Harris 2011: 65), „eines tubaabs würdig, in der Mode der weißen zu sein“ (Daff & N’Diaye-Correard 2006: 541), *bourgeoise* Kultur zu praktizieren (Quashie 2015: 771).

Die Idee, dass *tubaab* Kultur assimilierbar ist, zählt seit dem 19. Jahrhundert zu den Grundpfeilern der französischen Kolonialideologie. So wurde suggeriert, dass Afrikanische Gesellschaften durch die Assimilation an französische/westliche Werte „zivilisiert“ werden könnten. Inszeniert wurde dies durch eine intensive *politique d’assimilation* (Politik der Assimilation). Die * cole coloniale* (koloniale Schule) war der Ort, an dem sich die Kolonisierten die Kultur der Kolonisierer aneignen sollten (Seck 1993). Daraus erschließt sich, warum mit tubaabisierung insbesondere „beschulte“ Schwarze beschrieben werden.

„tubaab: [...] jede Person, die zur Schule geht, sich im europäischen Stil anzieht und/oder danach lebt.“ (Phillips 1981)

24 <https://unetoubabadakar.wordpress.com/cest-quoi-une-toubab-dabord/>, letzter Aufruf: 3.6.2015.

25 http://fr.wiktionary.org/wiki/se_toubabouser, letzter Aufruf: 3.6.2015; s. auch Fanon 1959: 296.

„Afrikaner, der als verwestlicht beurteilt wird
Syn.: akkulturiert, assimiliert, weiß, gebildet [...]“
(Daff & N’Diaye-Correard 2006: 540)

Ein einschlägiges Beispiel ist die Bezeichnung des ehemaligen senegalesischen Präsidenten Léopold Sédar Senghor, der für seine Orientierung an tubaab Kultur- und Bildungsnormen bekannt war (Cruise O’Brien 1972: 109), als „président tubaab“. Allerdings wird tubaabisierung nicht nur ihm zugeschrieben, sondern wird als Spezifikum senegalesischer Politiker*innen konstruiert, vor und nach der Unabhängigkeit Senegals im Jahr 1960 (Johnson 1985: 155). Sie fällt zusammen mit der Bezeichnung von Senegales*innen als „tubaabs d’Afrique“ („tubaabs von Afrika“) aufgrund des ihnen zugeschriebenen „*französierten*“ Habitus und des Rufs Senegals als „Nation der ‘Gebildeten’, ‘Intellektuellen’ und ‘Zivilisierten’“. ²⁶ Neben einer Schullaufbahn nach „westlichem“ Modell gelten auch die Migration in die „tubaab Welt“ – in unterschiedlichen Interviews beschrieben als „partir“ (weggehen) – sowie das „Leben mit tubaabs“ – beschrieben als „grandir chez les tubaabs“ und „vivre avec les tubaabs“ („bei den tubaabs aufwachsen“ und „mit den tubaabs leben“) – als potenzielle Momente der Assimilierung.

Die Adressierung Schwarzer als tubaabisiert ist im Kontext westlichen Kulturimperialismus zu sehen, der Kolonisierungsprozesse begleitet (vgl. Said 1994). Mit ihr wird die Assimilation an westliche Werte als Unterwerfung unter koloniale Normen und Verrat gegenüber der eigenen Kultur kritisiert. ²⁷ Die Wiederaneignung der eigenen Kultur gilt im assimilationspolitischen Zusammenhang, in dem der Kolonisierer seine Werte aufzuzwingen versucht hat, als zentrales Element des Dekolonisierungsprozesses.

„Immer wenn [der*die] Kolonisierte einen Vortrag über westliche Kultur hört, zieht [sie*er] seine Machete oder versichert sich zumindest, dass sie griffbereit ist. Die Gewalt, mit der sich die Überlegenheit weißer Werte geäußert hat, und die Aggressivität, mit der die siegreiche Konfrontation dieser Werte mit den Lebens- und Denkstilen der Kolonisierten durchgeführt wurde, führen dazu, dass [der*die] Kolonisierte in zynisches Gelächter ausbricht, wenn man [ihm*ihr] von diesen Werten erzählt. [...] In der Phase der Dekolonisierung spottet die Masse der Kolonisierten über diese Werte, beschimpft sie, spuckt sie lauthals von sich.“ (Fanon 1961: 457)

26 Interview mit Marème im April 2013; Alltagsgespräche in Dakar, 2010-15; Souleymane Bachir Diagne in einem Vortrag zum 54. Jahrestag der senegalesischen Unabhängigkeit (<https://www.youtube.com/watch?v=kkmrJKOdvHo>, letzter Aufruf: 20.7.2014). Senegal ist für eine breite Kultur- und Wissenschaftsproduktion bekannt. Diese Spezifität ist auf die Bildungs- und Kulturpolitik unter Senghor sowie die Vergangenheit Senegals als privilegierter Ort des kolonialen Bildungsprojekts zurückzuführen.

27 Interviews zwischen 2008 und 2015, insbesondere mit senegalesischen Frauenrechtsaktivistinnen, denen vorgeworfen wird, sich dem tubaab Diktat des „Feminismus“ zu unterwerfen.

Emanzipation soll durch die Abgrenzung von westlichen Normen vorangetrieben werden, weshalb viele antikoloniale Theoretiker*innen das Annehmen der Kultur des Kolonisierers als „geistige Kolonisierung“ (Ngũgĩ wa Thiong’o 1986; Seck 1993: 182) und „Untreue“ (Bâ 1992: 335) gegenüber der *cause Africaine*, der Zukunftsvision eines dekolonisierten Afrikas, interpretieren.

Aus rassismuskritischer Perspektive ist anzumerken, dass „tubaab“ in dieser auf Kultur bezogenen Bedeutung oftmals essenzialisierend verwendet wird und kolonial-rassistische Stereotype darüber, was tubaab und was Schwarze/Afrikanische Kultur sei, reproduziert werden (Fanon 1961: Kapitel 4; Diagne 1992). Die Herabwürdigung von Afrikaner*innen als „falsch“²⁸ oder „Kopie“, wenn sie von den als „kultureigen“ definierten Normen abweichen, verbaut den Blick auf soziale Neuerungen und torpediert gegebenenfalls emanzipatorische Zukunftsprojekte. Das imperialismuskritische Potenzial des Konzeptes der tubaabisierung ist angesichts der Globalisierung des Eurozentrismus jedoch anzuerkennen. Schließlich macht sie die kolonisierenden Effekte bewusst, die das Verhalten Schwarzer haben kann, wenn sie kolonialen Stil propagieren, koloniale Überheblichkeit ausüben oder rassistische Diskurse über Afrika (alltagstubaabismus) reproduzieren (Seck 1993: 182; Bugul 2014: 101, 105). In der Aufforderung zu dekolonisierender kultureller Praxis tritt der widerständige Charakter von tubaabité abermals zutage.

Eine neoliberale Praxis

Wie bei weißen spielt tubaabité bei Schwarzen in die sozioökonomische Struktur hinein. Dies kann mit dem Konzept „tubaab-esse-s noir-e-s“²⁹ („Schwarze tubaab*esses“) gefasst werden, als Bezeichnung für Schwarze, die eine ähnliche sozioökonomische Machtposition wie weiße haben.³⁰ Dies passiert etwa, wenn Schwarze in internationalen Organisationen und transnationalen Unternehmen arbeiten („tubaab Jobs“) und dementsprechend über „tubaab Gehälter“ verfügen, die den Zugang zu „tubaab Zonen“ eröffnen (vgl. Kapoor 2008: 45; Pierre 2013: 175). Mit tubaabité lassen sich also auch klassistische Hierarchien unter Schwarzen adressieren, die mit dem

28 In Wolof etwa „tubaab ndialaxanes“ („falsche tubaabs“) (Bugul 2014: 25). Hier ist auch die Unterscheidung zwischen „faire le tubaab“ („einen auf tubaab machen“) und „être tubaab“ („tubaab sein“) aufschlussreich.

29 Alltagsgespräche 2012-15, s. insbesondere die Memoiren von Bâ 1992.

30 „tubaabisierte Schwarze“ und „Schwarze tubaab*esses“ sind im gängigen Sprachgebrauch austauschbar. Die Abgrenzung der beiden Kategorien ist hier allerdings sinnvoll, um die Ebenen der Kultur und der sozioökonomischen Verhältnisse zu diskutieren.

kolonialen Erbe zusammenhängen: „Die Leute sagen, dass ich ein tubaab bin. Nur weil ich mir meine eigenen Sachen kaufe...“ (Gespräch mit Ibou im März 2014).

Ibou arbeitet im Medienbereich. Es ist sein Einkommen, das dazu führt, dass er als tubaab gilt, als einer, der die Klasse gewechselt und sich vom Rest der Gesellschaft abgespalten habe.³¹ Nicht alle Reichen in Senegal werden als tubaab markiert: Es ist ein ganz bestimmtes Geld, das tubaabisiert. Zumeist ist es das, das aus einem formalisierten Beschäftigungsverhältnis gewonnen wird. Es hebt von der Gesellschaft ab, weil der Großteil der Gesellschaft von diesem Arbeitsmarkt ausgeschlossen wird. In diesem Zusammenhang von tubaabité zu sprechen spannt den Bogen zwischen kapitalistischen Produktionsverhältnissen und (Neo-)Kolonialismus. Es ist Geld aus der „tubaab Ökonomie“, „tubaab Geld“, das Ibou zum Schwarzen tubaab macht. Hier wird sein Mitwirken in neokolonialen Strukturen verhandelt. In dieser Interpretation erhält tubaabité eine kapitalismuskritische Ausrichtung, die Klassenverhältnisse jenseits von Schwarz und weiß denkt (vgl. Fanon 1961: 536f). Sie eignet sich entsprechend für eine „entchromatisierte“ (nicht auf „Farbe“ reduzierte) Kritik der postkolonialen Gesellschaftsstruktur.³²

Als „Schwarze tubaabs“ werden seit Kolonialzeiten die Schwarzen klassifiziert, die mit den Kolonisierern zusammenarbeiten (Gibson 2003: 17, 38, 51, 78, 167). Heute, nach 50 Jahren *In-dépendance* (In-Abhängigkeit) (vgl. Belinga 2012), in denen die formale Unabhängigkeit und die Afrikanisierung der Verwaltung nicht zur Befreiung von westlicher Vorherrschaft führte, stehen insbesondere Entscheidungsträger*innen, deren Politik mit den Wünschen westlicher Akteure konformgeht, in der Kritik als „Schwarze tubaabs“ zu handeln. Auch hier wird insbesondere auf Senegal verwiesen, aufgrund seines Images, Frankreich bzw. dem Westen gegenüber immer „loyal“ (gewesen) zu sein,– sei es vor, während oder nach der Unabhängigkeit. Die spezifische koloniale Geschichte Dakars ist für diese Einschätzung maßgeblich. Widerstandsbewegungen rekurrten hier weniger auf Strategien der Revolte, Rebellion und Flucht, sondern favorisierten meist „sanftere“ Methoden, die sich mitunter der Instrumente der Kolonisierer bedienten,

31 Zur Assoziation von hohem Einkommen mit weißsein s. Pierre 2013: 77; Quashie 2015: 768, 771.

32 Aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive spricht sich Ibrahima Thioub (2005; Thioub & Boilley 2004) für eine machtkritische Aufarbeitung des Kolonialismus aus, die die Komplexität kolonialer Konflikte, einschließlich des Mitwirkens Schwarzer Eliten, in Betracht zieht. Die Konstruktion essenziell unterdrückter Afrikanischer Gesellschaft sieht er als Ideologie, die dazu diene, Herrschaftsverhältnisse unter Afrikaner*innen unsichtbar zu machen.

wie etwa Zusammenschlüsse in Vereinigungen und Clubs, Streik, Boykott, Petitionen und Kritik in Publikationen (Boahen & Gueye 1989: 126, 128).

Auch Afrikanische Mittelklassen, die sich von den dekolonialen Interessen der Gesellschaft abwenden und sich der bürgerlichen Dekadenz der Kolonisierer hingeben, fallen in die Kategorie Schwarzer *tubaabs*.³³ Ihnen kommt eine steigende Relevanz zu, da sie, wenn auch streng selektiert und kontrolliert, zunehmend wichtige Posten auf transnationaler Ebene einnehmen, während der „Rest“ (Hall 1996b) der globalisierten Gesellschaft immer prekärer lebt (Mohanty 2003a; 2003b; 2003c). Sie verkörpern die neoliberale Tendenz der Globalisierung, die einige Wenige partizipieren lässt, strukturelle Ungleichheiten jedoch verschärft. In der Rolle einer kaufkräftigen Klasse werden Schwarze *tubaabs* ausdrücklich in das eingezäunte Petit Paris eingeladen – in die Buddha-Bar beispielsweise:

„Die Reputation der Buddha-Bar hat ihr die authentische internationale Reichweite verliehen, die ihr erlaubte weltweit zu expandieren. Buddha-Bar verkörpert eine Lebensart des Teilens und eine warme und freundliche Atmosphäre. [...] Die Buddha-Bar hat ihre Türen zur Welt geöffnet, insbesondere nach Beirut, Dubai, London, Kiew sowie Kairo, Mexiko-Stadt, Monte Carlo und Manila. Die Hotels expandieren nun von Prag und Budapest nach Paris. Die Spas gibt es in Evian-Les-Bains, Doha, Dakar, Budapest und Dubai. Heute ist sie ein Muss geworden und zieht Besucher aus der ganzen Welt an. Indem sie ihre Horizonte beständig erweitert, ist die Buddha-Bar über alle und jenseits aller Grenzen gegangen, von Paris in unzählige internationale Hauptstädte.“³⁴

Oben wurden einige der Barrieren beschrieben, die den Zugang zur „Welt der Buddha-Bar“ beschränken. In ihrem Angesicht erscheint diese Selbstrepräsentation, die die Bar als Teil einer friedlichen Welt suggeriert, in der kolonial-rassistische Ungleichheiten überwunden wurden, romantisierend. Es ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, dass wir – Camille, ich selbst, die libanesischen Betreiber*innen sowie die weiteren *tubaabs* of Color –, die alltäglich hier anzutreffen sind, Teil der *tubaab* Buddha-Bar-Welt sind, da wir in das eingezäunte Petit Paris hereingelassen werden. An diesem Beispiel lässt sich gut darstellen, wie postkoloniale Grenzziehungen in ihrer neoliberalen Artikulation an Komplexität und Undurchsichtigkeit gewinnen (Mohanty 2003a: 141). Die multiplen rassifizierten Positionen jenseits von

33 S. etwa die berühmte Kritik Frantz Fanons an der „Afrikanischen Lumpenbourgeoisie“ (1961) oder die Aminata Diaws (1992) an der „Demokratie der Belesenen“ sowie die vielen literarischen (Bâ 1992; Kane 1961; Bugul 2014) und audiovisuellen Produktionen (Filme von Djibril Diop Mambéty, Ousmane Sembène und Alain Gomis), die diese Position, mal dramatisch, mal satirisch, inszenieren.

34 <http://www.buddhabar.com/en/buddha-bar-monde-worldwide#>, letzter Aufruf: 20.10.2016.

weißsein, die an der kapitalistischen Ökonomie teilhaben, als tubaab zu markieren, macht diese Ebene des Kolonialismus greifbar.

Die Teilhabe von Schwarzen am Kapitalismus darf allerdings nicht zu dem voreiligen Schluss verleiten, dass sie tubaabs gleichgestellt seien und Rassismus in ihrem Fall keine Bedeutung mehr habe. Abdou, 35, kommt aus Dakar und arbeitet zurzeit in London. Er erzählt von seiner Erfahrung der Vereinnahmung und der Grenzen, die sich ihm in seinem Karriereverlauf unweigerlich auftun.

„Sie haben mir die Chance gegeben, Personalchef zu sein. Das ist auch gut für ihr Image. Einmal wollten sie, dass ich zu einer Reportage komme und mich bei der Arbeit filmen lasse. Ich habe das abgelehnt. Sie wollen nur zeigen, dass sie etwas [gegen Rassismus] machen. Aber letztendlich ist es so: Du kannst die Stufen erklimmen, für eine Weile, aber es gibt ein Limit. Über dir wird es immer diese [flache Handbewegung kurz über dem Kopf] Grenze [Orig.: *ceiling*] geben. Ganz weit nach oben kommst du niemals.“ (Interview mit Abdou im August 2013)

Schwarze können zwar „gleich“ werden, „reines“³⁵ tubaabsein wird ihnen jedoch im Gegensatz zu weißen, deren tubaabité als fix konstruiert wird (Quashie 2015: 770), auf die eine oder andere Weise rassistisch abgesprochen – womit Homi Bhabhas Beschreibung „fast gleich, aber nicht ganz [...] [, fast] gleich, aber nicht weiß“ (1994: 89) bestätigt wird. Diese spezifische, vor allem gegen die Klasse der gebildeten Schwarzen gerichtete Form des Rassismus (Fanon 1952), macht die Teilnahme an der tubaab Ökonomie zu einer konfliktgeladenen Angelegenheit.

Nach einer Pause setzt Abdou hinzu: „Aber sowieso: Die zehn reichsten Leute in Senegal haben nicht die Schule besucht ...“ Abdou vergegenwärtigt hier die Möglichkeiten, jenseits von tubaabisierung, ohne Assimilation zu ökonomischer Macht zu gelangen. Dies kann einerseits ein Hinweis auf die vielfältigen anderen Ökonomien sein, die im lokalen Kontext existieren (sogenannte informelle Ökonomien), oder andererseits darauf anspielen, dass die Teilhabe an der tubaab Ökonomie manchmal auch ohne tubaabisierung erfolgen kann. Schließlich zogen auch nicht-beschulte und ländliche Eliten Profit aus der kolonialen Wirtschaft³⁶ und auch heute brechen kapitalistische Strukturen jenseits formalisierter Sphären auf Afrikanische Kontexte herein. Das heißt, tubaabité als ökonomische Macht – und Gewalt – begrenzt sich

35 Von „tubaab piir“ („reiner tubaab“) in Wolof (Bugul 2014: 21).

36 Im Kolonisierungsprozess entstanden ländliche Klassen von Afrikaner*innen, deren Reichtum auf einer aktiven Teilnahme am kolonialen Handel basierte (Boahen 1996: 88). Gleichzeitig entstanden in den urbanisierten Räumen Arbeiter*innenklassen, die trotz Beschulung nicht in die Machtpositionen kamen, die ihnen liberale Bildungsdiskurse versprochen (Boahen 1989a: 527).

nicht auf Räume, die als tubaabisiert gelten, wie der Staat oder formalisierte Arbeitsmärkte, in denen tubaab Kultur- und Bildungskapital zum Tragen kommen. Kapitalismus nimmt viele Gestalten an. In meinem Datenmaterial lassen sich allerdings keine Anhaltspunkte dafür finden, dass kapitalistische Akkumulation jenseits von tubaabisierung (durch Bildung, Arbeit...) als „tubaab“ bezeichnet wird. Vielmehr erwächst tubaabité als antikoloniales Konzept, das sich auf den Staat konzentriert, der tubaab Standards gehorcht, und auf transnational angebundene Bildungseliten, die von tubaab Kapital profitieren. Vor dem Hintergrund der prekarisierenden Effekte des Kapitalismus jenseits von formell/informell- oder tubaabisiert/Afrikanisch-Dualismen erscheint dieses Verständnis von tubaabité begrenzt. Um die Artikulationen der Kolonisierung umfassender zu beschreiben, sind sie um „nicht-tubaabisierte“ Formen des Kapitalismus zu erweitern. Eine vertiefende Analyse, die senegalesischer Perspektiven aus ländlichen Gebieten einbezieht, könnte hier wertvolle Aufschlüsse liefern.

tubaabité als postkolonialer Begriff

Ziel des Textes war, durch die Zusammenführung alltäglicher Bedeutungen von tubaabité postkoloniale, rassifizierte Herrschaftsverhältnisse im zeitgenössischen Dakar zu beschreiben. Wie sich zeigte, erscheinen die aufgegriffenen Definitionen von tubaabité oftmals in essenzialisierter biologistischer, kulturalistischer oder identitätspolitischer Form. Nichtsdestotrotz eignet sich das entstandene Patchwork für die Entwicklung eines Konzeptes, das koloniales weißsein adressiert, ohne zu vergessen, dass Rasse ein soziales Konstrukt ist, eine Geschichte hat und sich in stetigem Wandel befindet und gleichzeitig sozialpolitisch wirkt und Gesellschaft strukturiert (Frankenberg 1993). Gegenüber alltäglichen Verständnissen von tubaabité kommt dem Konzept also ein Mehr an Bedeutung zu; womit die Studie in Einklang mit den Zielen der *Grounded Theory* steht, bei der die Produktion analytischen Gehalts durch eine datenbasierte Konzeptualisierung als fundamental erachtet wird (Glaser 2001).

Im Laufe der konzeptuellen Produktion zeigte sich, dass tubaabité die unterschiedlichen Facetten der in Dakar stattfindenden Artikulation kolonialer Herrschaft zu vereinen und auf einfache Weise greifbar zu machen vermag, ohne ihre Komplexität unsichtbar werden zu lassen. Sie verweist zunächst auf die Kolonisierung durch europäische bzw. westliche Akteure, tubaabs, bei der ein rassifiziertes Herrschaftssystem etabliert wurde, das weiß (tubaab) und Schwarz hierarchisiert und antagonistische Positionen innerhalb der kolonialen Ökonomie ansiedelt. Auch erfasst das Konzept die

kulturimperialistische Komponente der Kolonisierung, indem es den bürgerlichen Habitus von tubaabs markiert. Dieser ist im kolonialen Kontext von dem Mandat begleitet, der kolonisierten Gesellschaft als „westlich“ konstruierte Normen, „tubaab Normen“, aufzuerlegen. In diesem Zusammenhang wird tubaab zu einem kulturellen Attribut. Sprachlich schlägt sich darin nieder, dass tubaab als Adjektiv benutzt wird. Wichtig daran ist, dass mit tubaabité die Ebene der Ideologie der Kolonisierung angesprochen wird, die darauf abzielt, „tubaab Präsenz“ in der Post-/Kolonie in eine wohlwollende Mission der Verbreitung von tubaab Kultur umzudeuten.

In diesem Zuge verweist tubaabité auch auf die Effekte der Assimilationspolitik, die sich soziologisch gesehen darin manifestiert, dass sich auch Schwarze und andere People of Color „tubaab Habitus“ aneignen und davon profitieren können. Dass auch Schwarze an der Reproduktion kolonialer Ideologien und Strukturen unter bestimmten Voraussetzungen teilnehmen können, – die Aneignung von tubaab Bildungskapital und Kulturkodes ist hierfür elementar – deutet auf die gewisse Durchlässigkeit der rassifizierten Kategorie der tubaabité hin. Der neoliberale Kontext, in dem sich transnationalisierte Bildungssysteme und Arbeitsmärkte für Schwarze und andere People of Color zunehmend öffnen und transnationale Eliten „diverser“ werden, führt dazu, dass tubaabité flexibler wird. Meritokratische Theorien, nach denen es für Karriereaussichten an Bedeutung verliert, ob eine Person weiß oder Schwarz bzw. of Color ist, gewinnen in diesem Prozess an Überzeugungskraft. Kapitalistische Strukturen sind jedoch nicht darauf ausgelegt, dass alle von ihnen profitieren, was bedeutet, dass die Idee einer totalen Öffnung von tubaabité für alle ideologisch ist (Marx & Engels: 1883 [1845]).

Das Besondere an diesem Konzept für koloniales weißsein ist, dass es unterschiedliche Akteure von tubaabité – weiße, Schwarze, People of Color – in die Analyse kolonialer Herrschaftsstrukturen einbezieht. Damit integriert es die Einsicht der postkolonialen Kritik, dass Rassifizierung kein eindimensionaler Prozess ist, der auf einen weiß/Schwarz-Gegensatz herunter gebrochen werden kann, sondern komplexe Positionen schafft, die je nach Kontext variieren; dass weißsein von Wandel geprägt ist, sich reformiert und seine Gestalt beständig anpasst (Hall 1996a: 245, 249; Frankenberg 1993: 12; Cooper & Stoler 1997). Mit anderen Worten, tubaabité passt sich den Dynamiken des postkolonialen Feldes an. Dabei bricht sie mit linearen Verständnissen von Raum und Zeit. Zum einen überschreitet sie den gängigen Zeitausschnitt in vorkolonial → kolonial → nachkolonial, bei dem „kolonial“ auf die Epoche der formalen Kolonisierung reduziert wird, denn sie wird seit den ersten kolonialen Begegnungen mit Europäern

und über die formale Unabhängigkeit hinaus verwendet. In diesem Zusammenhang bezieht sie sich zum anderen auch auf unterschiedliche Räume, in denen tubaabité wirkt: neben dem Senegal mit seinen heutigen Grenzen auch Räume, in denen regional, kontinental oder transnational Kolonisierungserfahrungen geteilt werden.

Aus theoretischer Perspektive ist zu betonen, dass tubaabité hilft Begrenzungen herkömmlicher weiß- und westlichseinskonzepte zu überwinden. Einerseits stellt sie die ontologische Essenz von tubaabité als weißsein in Frage, indem sie auf die Relevanz von Assimilierung und Partizipation von People of Color eingeht. Sie verdeutlicht, dass rassifizierte Positionen innerhalb kolonialer Verhältnisse entstehen, es sozioökonomische Beziehungen sind, die bestimmte Personen tubaab machen (vgl. Hesse 2007; Kilomba 2008; Fanon 1952). weißsein jedoch durch „westlichsein“ zu ersetzen, um den zunehmenden Einfluss westlichen kulturellen Kapitals zu demonstrieren, das auch Schwarze sich aneignen können, birgt andererseits die Gefahr, die rassistischen Hierarchien zwischen weißen und tubaabisierten Schwarzen außer Acht zu lassen. tubaabité berücksichtigt die Tatsache, dass tubaabisierung es bislang nicht vermag, Schwarze und andere People of Color – etwa durch Bildung – „authentischen“/weißen tubaab gleichzustellen. Die Fähigkeit des Konzepts, Assimilations- und Rassifizierungsprozesse gleichzeitig zu adressieren und in Balance zueinander zu halten, macht seinen Mehrwert gegenüber weiß- und westlichseinskategorien aus.

Vermutlich ist gerade die Mischung aus Multiplizität, Dynamik und Intersektionalität Grund dafür, dass das Konzept in unübersetzter Form auch in der französischen Alltagssprache Karriere gemacht hat und auf multiple Weise dekliniert, gedreht und weiterentwickelt wurde. Trotz ihrer Vorzüge fließen Originalbegriffe der Kolonisierten nur selten oder verkürzt in die Forschung zu kolonialen Prozessen ein. Dabei gehören „Kritische tubaab Studien“, wie in diesem Aufsatz gezeigt, zum gängigen Wissensbestand der Kolonisierten. Das offene Codieren unter Verwendung von *in-vivo*-Codes, die die Alltagssprache aufgreifen, und das theoretische Sampling, mit dem Konzepte zielgerichtet vertieft werden, machen *Grounded Theory* zu einem vielversprechenden Forschungsansatz, um Terminologien der Rassismusforschung zu überprüfen und weiterzuentwickeln. Nicht zuletzt bietet sie die Chance, die Dominanz weißer Epistemologie zu konterkarieren, und neu über die Wirkungsweisen von weißsein in den Postkolonien ins Gespräch zu kommen.

Literatur

- AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin (2014): *Was tun? Sprachhandeln – aber wie? W_ortungen statt Tatenlosigkeit!* Berlin.
- Bâ, Amadou Hampâté (1992): *Amkoullel, l'enfant peul. mémoires*. Arles.
- Eriksson Baaz, Maria (2005): *The Paternalism of Partnership. A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid*. New York, US-NY.
- Bancel, Nicolas; Pascal Blanchard & Françoise Vergès (2003): *La république coloniale. Essai sur une utopie*. Paris.
- Belinga, Zé (2012): „In-dépendances.“ *Discours sur le colonialisme après la colonie*. Le Plessis-Tréville.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London; New York, US-NY.
- Boahen, Adu (1989) (Hg.): *Histoire générale de l'Afrique 7. L'Afrique sous domination coloniale 1880-1935*. Paris.
- Boahen, Adu (1989a): „Le colonialisme en Afrique. Impact et signification“. In: Boahen 1989, S. 515-534.
- Boahen, Adu (1996): „Tendances et processus nouveaux dans l'Afrique du XIXe siècle“. In: Ade Ajayi (Hg.): *Histoire générale de l'Afrique 6. L'Afrique au XIXe siècle jusque vers les années 1880*. Paris, S. 65-90.
- Boahen, Adu, & M'Baye Gueye (1989): „Initiatives et résistances en Afrique occidentale de 1880 à 1914“. In: Boahen 1989, S. 107-130.
- Bonnett, Alastair (1998): „Who Was White? The Disappearance of Non-European White Identities and the Formation of European Racial Whiteness“. In: *Ethnic and Racial Studies*, Bd. 21, Nr. 6, S. 1029-1055, <http://dx.doi.org/10.1080/01419879808565651>.
- Bourdieu, Pierre (1979): *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris.
- Bourdieu, Pierre (1983): „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“. In: Kreckel, Reinhard (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen, S. 183-198.
- Brah, Avtar (1996): *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London & New York, US-NY.
- Bryant, Kelly Duke (2011): „‘The Color of the Pupils’. Schooling and Race in Senegal's Cities, 1900-10“. In: *The Journal of African History*, Bd. 52, Nr. 3, S. 299-319, <https://doi.org/10.1017/S002185371100051X>.
- Bugul, Ken (2014): *Aller et Retour*. Dakar.
- CESTI (2006) (Hg.): *Cahiers de l'alternance. Les femmes au sénégal*. Dakar.
- Clarke, Adele (2005): *Situational Analysis. Grounded Theory After the Postmodern Turn*. Thousand Oaks.
- Cooper, Frederick, & Ann Laura Stoler (1997): „Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda“. In: Cooper, Frederick, & Ann Laura Stoler (Hg.): *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, US-CA, S. 1-56.
- Cruise O'Brien, Rita (1972): *White Society in Black Africa. The French of Senegal*. London.
- Daff, Moussa, & Geneviève N'Diaye-Correard (2006) (Hg.): *Les mots du patrimoine. Le Sénégal*. Paris.
- Diagne, Souleymane Bachir (1992): „L'Avenir de la tradition“. In: Diop 1992, S. 279-298.
- Diaw, Aminata (1992): „La démocratie des lettrés“. In: Diop 1992, S. 299-329.
- Diop, Momar Coumba (1992) (Hg.): *Sénégal. Trajectoires d'un état*. Dakar.
- Diouf, Jean Léopold (2003): *Dictionnaire Wolof-Français et Français-Wolof*. Paris.
- Diouf, Mamadou (2001): *Histoire du Sénégal. Le modèle Islamo-Wolof et ses périphéries*. Paris.
- Doquet, Anne (2005): „Tous les toubabs ne se ressemblent pas. Les particularités nationales des étrangers vues par les guides touristiques maliens“. In: GEMDEV Group & Université

- du Mali (Hg.): *Mali-France. Regards croisés sur une histoire partagée*. Bamako, Paris, S. 243-258.
- Dorlin, Elsa (2009): *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. Paris.
- Du Bois, William Edward Burghardt (1953): *The Souls of Black Folk. Essays and Sketches*. Greenwich.
- Essed, Philomena (1992): „Multikulturalismus und kultureller Rassismus in den Niederlanden“. In: Kalpaka, Annita; Nora Räthzel; Institut für Migrations- und Rassismusforschung & Buntstift e.V. (Hg.): *Rassismus und Migration in Europa. Beiträge des Kongresses „Migration und Rassismus in Europa“*, Hamburg, 26. bis 30. September 1990. Hamburg, S. 373-387.
- Fanon, Frantz (1952): *Peau noire, masques blancs*. In: Fanon 2011, S. 45-257.
- Fanon, Frantz (1959): *L'An V de la révolution algérienne*. In: Fanon 2011, S. 259-418.
- Fanon, Frantz (1961): *Les damnés de la terre*. In: Fanon 2011, S. 419-681.
- Fanon, Frantz (1964): „Pour la révolution africaine“. In: Fanon 2011, S. 685-878.
- Fanon, Frantz (2011): *Œuvres*. Paris.
- Fassin, Didier; Eric Fassin & Stéphane Beaud (2009) (Hg.): *De la question sociale à la question raciale. Représenter la société française*. Paris.
- Faye, Ousseynou, & Ibrahima Thioub (2003): „Les marginaux et l'état à Dakar“. In: *Le Mouvement Social*, Bd. 204, Nr. 3, S. 93-108, <http://dx.doi.org/10.3917/lms.204.0093>.
- Frankenberg, Ruth (1993): *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis.
- Gibson, Nigel (2003): *Fanon. The Postcolonial Imagination*. Cambridge & Malden, US-MA.
- Glaser, Barney (2001): *The Grounded Theory Perspective*. Mill Valley, US-CA.
- Glaser, Barney, & Anselm Strauss (1967): *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. Chicago, US-IL.
- Goldman, Michael, & Wesley Longhofer (2009): „Making World Cities“. In: *Contexts*, Bd. 8, S. 32-36, <http://dx.doi.org/10.1525/ctx.2009.8.1.32>.
- Ha, Noa (2014): „Perspektiven urbaner Dekolonisierung. Die europäische Stadt als 'Contact Zone'“. In: *suburban. zeitschrift für kritische stadtforschung*, Bd. 2, Nr. 1, S. 27-48, <http://zeitschrift-suburban.de/sys/index.php/suburban/article/view/106/157>, letzter Aufruf: 30.4.2017.
- Hall, Stuart (1990): „Cultural Identity and Diaspora“. In: Rutherford, Jonathan (Hg.): *Identity. Community, Culture, Difference*. London, S. 222-237.
- Hall, Stuart (1996a): „When Was 'the Post-Colonial'? Thinking at the Limit“. In: Chambers, Ian, & Lidia Curti (Hg.): *The PostColonial Question*. London & New York, US-NY, S. 242-260.
- Hall, Stuart (1996b): „The West and the Rest. Discourse and Power“. In: Hall, Stuart; David Held; Don Hubert & Kenneth Thompson (Hg.): *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. New York, US-NY, S. 184-228.
- Harris, Dustin (2011): *Constructing Dakar. Cultural Theory and Colonial Power Relations in French African Urban Development*. Burnaby, CA-BC.
- Hesse, Barnor (2007): „Racialized Modernity. An Analytics of White Mythologies“. In: *Ethnic and Racial Studies*, Bd. 30, Nr. 4, S. 643-663, <http://dx.doi.org/10.1080/01419870701356064>.
- Johnson, Wesley (1985) (Hg.): *Double Impact. France and Africa in the Age of Imperialism*. Westport, US-CT.
- Kane, Cheikh Hamidou (1961): *l'aventure ambiguë*. Vanves.
- Kane, Cheikh Hamidou (2007): „Joseph Ki-Zerbo. Portrait of an African Generation Under Colonial Influence. Interview by Francis Nyamnjoh and Jean-Bernard Ouédraogo“. In: *CODESRIA Bulletin*, Bd. 3, Nr. 4, S. 68-74.
- Kapoor, Ilan (2008): *The Postcolonial Politics of Development*. London; New York, US-NY.
- Kilomba, Grada (2008): *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Münster.

- Kothari, Uma (2006): „Spatial Practices and Imaginaries. Experiences of Colonial Officers and Development Professionals“. In: *Singapore Journal of Tropical Geography*, Bd. 27, Nr. 3), S. 235-253, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9493.2006.00260.x>.
- Laurent, Sylvie, & Thierry Leclère (2013) (Hg.): *De quelle couleur sont les blancs? Des „petits blancs“ des colonies au „racisme anti-blancs“*. Paris.
- Leonard, Pauline (2010): *Expatriate Identities in Postcolonial Organizations. Working Whiteness*. Farnham; Burlington.
- Mamdani, Mahmood (1996): *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton studies in culture/power/history. Princeton, US-NJ.
- Marx, Karl, & Friedrich Engels (1983 [1845]): „Die Deutsche Ideologie“. In: *MEW 3*. Berlin (DDR), S. 9-530.
- Mbembe, Achille (2001): *On the Postcolony*. Berkeley, US-CA, u.a.
- Mbembe, Achille (2013): *Critique de la raison nègre*. Paris.
- Mohanty, Chandra (2003): *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, US-NC, & London.
- Mohanty, Chandra (2003a): „Women Workers and the Politics of Solidarity“. In: Mohanty 2003, S. 139-168.
- Mohanty, Chandra (2003b): „Privatized Citizenship, Corporate Academies, and Feminist Projects“. In: Mohanty 2003, S. 169-189.
- Mohanty, Chandra (2003c): „‘Under Western Eyes’ Revisited. Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles“. In: *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, Bd. 28, Nr. 2, S. 499-535, <https://doi.org/10.1086/342914>.
- Moreton-Robinson; Aileen Maryrose Casey & Fiona Nicoll (2008) (Hg.): *Transnational Whiteness Matters*. Lanham, US-MD, u.a.
- Ngũgĩ wa Thiong’o (1986): *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. London.
- Nkweto Simmonds, Felly (1999): „My Body, Myself. How Does a Black Woman Do in Sociology“. In: Price, Janet, & Margrit Shildrick (Hg.) *Feminist Theory and the Body. A Reader*. New York, US-NY, S. 50-63.
- Phillips, Lucie Colvin (1981): *Historical Dictionary of Senegal*. Metuchen, US-NJ.
- Pierre, Jemima (2013): *The Predicament of Blackness. Postcolonial Ghana and the Politics of Race*. Chicago, US-IL, & London.
- Quashie, Hélène (2009): „Désillusion et stigmates de l’exotisme. Quotidiens d’immersion culturelle et touristique au Sénégal“. In: *Cahiers d’Etudes Africaines*, Nr. 193-194, S. 525-550, <http://etudesafricaines.revues.org/18817>, letzter Aufruf: 14.6.2017.
- Quashie, Hélène (2015): „La ‘blanchité’ au miroir de l’Africanité“. In: *Cahiers d’études africaines*, Nr. 220, S. 761-786 <http://etudesafricaines.revues.org/18293>, letzter Aufruf: 14.6.2017.
- Rodney, Walter (1972): *How Europe Underdeveloped Africa*. London & Dar es Salaam.
- Rommelspacher, Birgit (2009): „Was ist eigentlich Rassismus?“ In: Mecheril, Paul, & Claus Melter: *Rassismuskritik*. Schwalbach, S. 25-38.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. London.
- Said, Edward (1994): *Culture and Imperialism*. New York, US-NY.
- Seck, Ibrahima (1993): *La stratégie culturelle de la France en Afrique. L’enseignement colonial (1817-1960)*. Paris.
- Sembène, Ousmane (1971): *Les bouts de bois de Dieu. Banty mam yall*. Paris.
- Sinou, Alain (1993): *Comptoirs et villes coloniales du Sénégal. Saint-Louis, Gorée, Dakar*. Paris.
- Smith, Richard (2005): „Networking the City“. In: *Geography*, Bd. 90, Nr. 2, S. 172-176.
- Thiouh, Ibrahima (2005): „Regard critique sur les lectures africaines de l’esclavage et de la traite atlantique“. In: Mandé, Issiaka; Blandine Stefanson & Association of African Historians (Hg.): *Les historiens africains et la mondialisation*. Bamako & Paris, S. 271-292.

- Thiouh, Ibrahima, & Pierre Boilley (2004): „Pour une histoire africaine de la complexité“. In: Awenengo, Séverine, & Table Ronde „Écrire l’Histoire de l’Afrique Autrement?“: *Écrire l’histoire de l’Afrique autrement?* Paris, S. 23-45.
- Tuhiwai Smith, Linda (1999): *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London & New York, US-NY.
- Twine, France Winddance, & Bradley Gardener (2013) (Hg.): *Geographies of Privilege*. London & New York, US-NY.

Anschrift der Autorin:

Céline Barry

celinebarry2@yahoo.de

Nicolas Wasser

Prekäre Differenzen *Diversity*, (Anti-)Rassismus und brasilianische Singularitäten

Keywords: diversity, (anti)racism, capitalism, Brazil, mestiçagem

Schlagwörter: Diversity, (Anti-)Rassismus, Kapitalismus, Brasilien, mestiçagem

„Get Ethics With Our Ethnicities – We have a minority for every occasion.“ Mit solchen und ähnlichen sarkastischen Anzeigen sorgt seit Frühjahr 2016 eine US-amerikanische Internetseite für Aufruhr. Die Agentur *rentaminority.com* gibt vor, auf Stundenbasis Minderheiten zu vermieten, die in großen Unternehmen und Institutionen unterrepräsentiert sind. Das System der „diversity on demand“, so verspricht die Seite weiter, erlaube es, für jede Gelegenheit eine passende Minoritätsperson zu finden: einen schwarzen Intellektuellen, eine exotische farbige Frau, eine heitere Muslima – je nach Bedarf für jeweilige Konferenzpanels oder Unternehmensbroschüren. Im Sinne der Sharing Economy bedeutet das Angebot von *rentaminority.com* umgekehrt, dass sich Personen für einen *Freelance*-Auftritt als Minoritätenmenschen bewerben können. Unter den Jobanforderungen wird allerdings betont, dass es nicht ausreicht, sich als einer Minderheit zugehörig zu fühlen. Vielmehr muss diese Zugehörigkeit plastisch oder bildlich durch die Bewerber_in vorgeführt werden: „Ihr Status als Minorität (*minority-ness*) muss durch die Fotografien evident sein.“

Mahdawi, die Autorin der Seite und selbst Mitarbeiterin einer New Yorker Werbeagentur, scheint mit ihrer Satire den Nerv der Zeit zu treffen. Mit der Internetseite kritisiert sie die diskriminierende Personalpolitik der Tech- und Werbebranche, die Vielfalt – *diversity* – nur vorübergehend inszeniere, anstatt die Tatsache der weiterhin vorwiegend weißen und männlichen Belegschaft von Unternehmen auf sozial-struktureller Ebene in Angriff zu nehmen. Diese Kritik wurde in den letzten Jahren von feministischer, *queerer* und antirasistischer Forschung zu *diversity* in den global zirkulierenden Diskursen des privatwirtschaftlichen Managements immer lauter (Purtschert 2007;

Ahmed 2012; de Jong 2014). Dabei geht es vermehrt um die Frage, welches Verständnis von Differenz dem gängigen Konzept von *diversity* zugrunde liegt. Denn die Erfahrung in unterschiedlichen Weltregionen zeigt, dass Gleichstellung und Empowerment zuvor ausgeschlossener Gruppen durch Einbindung in eine allgemein profitorientierte Unternehmenslogik äußerst fragil bleiben (Comaroff & Comaroff 2009). Achille Mbembe sieht in der heutigen neoliberalen Phase des Kapitalismus, in der der Mensch immer mehr „Subjekt des Marktes und der Schulden“ (Mbembe 2014: 16) werde, gar eine Genealogie der kolonialen Sklaverei. Schwarze¹ würden auch in der humanistischen Tradition der liberalen und kosmopolitischen Weltordnung als Ware oder bestenfalls Ressource behandelt.

Mbembe zeichnet mit seinen provokanten Thesen nicht nur historische Verbindungslinien zwischen Rassismus, Kolonialismus und Kapitalismus nach. Sein Blickwinkel weist zudem darauf hin, dass wir es bei der derzeitigen Zunahme von rassistisch motivierter Gewalt, Entdemokratisierung und der verstörenden Allgegenwertigkeit des Neoliberalismus mit der Frage von Subjektivität zu tun haben. Wie auch andere Autor_innen aus dem Globalen Süden herausgearbeitet haben, erscheint es durch die intensiviertere Medialisierung und Digitalisierung von Lebenswelt für Subjekte weltweit immer unausweichlicher, sich zu den Anforderungen globaler Marktlogiken ins Verhältnis setzen zu müssen (Sibilia 2016). Ein zentraler Schauplatz dieses Effektes von Globalisierung ist der menschliche Körper. Seine Inszenierung im Zeichen der Individualität und der Authentizität – darauf nimmt auch Mahdawi Satire Bezug – soll nun im Namen der Profitmaximierung auch noch die so genannten *assets* von Minderheiten ausschöpfen. Ausgefallene oder „exotische Andere“ verpflichten sich in diesem weißen und zugleich westlich-ökonomischen Räderwerk nicht nur dazu, auf Abruf stilsicher und sexy „anders“ auszusehen. Die neoliberale Ausbeutung der Freiheit (Han 2015) will es, dass deren Performance der allgemeinen Zustimmung zu marktformiger Subjektivität dient, in der die Diskriminierung minorisierter Gruppen als scheinbar überwunden dasteht.

Der vorliegende Beitrag spürt dieser zunehmenden Verwertungslogik von *diversity* in einem brasilianischen Modeunternehmen nach. Um das Phänomen der neoliberalen Vereinnahmung antirassistischer Hoffnungen,

1 Es sei hier darauf verwiesen, dass Mbembe (2014) Schwarze/schwarz – im französischen Original *négre* – absichtlich mehrdeutig verwendet. Einerseits bezeichnet er damit historisch die koloniale „Objektifizierung von Männern und Frauen afrikanischer Herkunft für die Zwecke des transatlantischen Sklavenhandels“ (ebd.: 14). Andererseits betont er mit dem „Schwarzwerden der Welt“, dass heutige Kämpfe um „dem Kapital entrissene Reichtümer“ neue Klassen und Gruppen in die Lage verschuldeter „Dinge“ bringe (ebd.: 20), der Kapitalismus neoliberaler Prägung also alles andere als einer einfachen „Rassen“-Logik folge.

aber auch die Brüche mit dieser spätkapitalistischen *diversity*-Logik im Globalen Süden zu diskutieren, bediene ich mich eines Vorgehens, das eine strikte Trennung von Mikro- und Makroperspektive bewusst verhindert. In einem ersten Schritt soll dargestellt werden, wie die derzeit global wirkenden Modelle und Differenzdiskurse des *diversity*-Managements von jungen Angestellten des brasilianischen Modeunternehmens *Visibly Hot*² erlebt und narrativ gedeutet werden. Welche Identitäts- und Anerkennungswünsche formulieren schwarze Verkäufer_innen durch diese Arbeit? Welchen Widersprüchen, Frustrationen und gegebenenfalls Handlungsspielräumen begegnen sie? Im zweiten Schritt gilt es zu klären, welche regionalen Eigenheiten dazu führen, dass *diversity* in der brasilianischen Personal- und Konsumwirtschaft derartig große Erfolge erzielt. Welche Verbindungslinien gibt es im brasilianischen Fall zu den national(istisch)en Mythen der harmonischen „Rassenmischung“? Welche Konstruktionen von Differenz werden hier aufgerufen? Schließlich werde ich im letzten Schritt anhand von zwei aktuellen Beispielen politischen Handelns einer jungen Generation von Marginalisierten aus São Paulo skizzieren, welche Fluchtlinien und Widerstände sich gegen den gegenwärtigen Imperativ der vermarkteten *mestiçagem* abzeichnen.

Grundlage der hier referierten Fallstudie ist eine qualitative empirische Forschung, die im Rahmen meiner Dissertation zwischen 2012-2015 entstanden ist (Wasser 2017). Dabei wurden 16 Mitarbeiter_innen von *Visibly Hot* im Alter zwischen 18-23 durch semistrukturierte Interviews befragt und diese anschließend mit ethnographischen, diskurs- und bildanalytischen Daten vergleichend ausgewertet. Die Gesprächspartner_innen wurden ad hoc am Arbeitsplatz konsultiert. Für die Thematik des vorliegenden Beitrages wurden hauptsächlich die empirischen Beiträge der Angestellten berücksichtigt, die sich selbst als Schwarze definieren.

Diversity als affektive Identitätsarbeit

Die Inszenierung des Körpers spielt nicht nur in der Modebranche, sondern allgemein in der Serviceindustrie eine zunehmend bedeutende Rolle. Von Angestellten wird in post-fordistischen Produktionszusammenhängen eine Art Investment in das Selbst verlangt, das sowohl durch eine Schulung der Emotionen (Hochschild 2003) als auch der körperlichen Performance (Wolkowitz 2006) zur Profitmaximierung anstiften soll. Identität und individuelles Potenzial zur kontinuierlichen Identitätsarbeit werden so zu einer

2 Es handelt sich um einen aus Copyrightgründen geänderten Namen, der für eines der marktführenden Unternehmen Lateinamerikas im Bereich Sonnenbrillen steht.

zentralen Ressource von Servicearbeit (Du Gay 1996). Von welcher Art der Identität ist nun aber die Rede? Der globale Markterfolg von *diversity* scheint es zu wollen, dass Schönheitsnormen in westlichen Industrie- und Schwellenländern zwar nicht abgeschafft, aber zu einem gewissen Grad pluralisiert werden (Engel 2009). Ethnische und kulturalisierte Differenz kann und soll, soweit merklich authentisch dargestellt, in die Vermarktung der individuellen Identität einfließen. Der Fall des brasilianischen, transnational tätigen Modeunternehmens für Sonnenbrillen, Visibly Hot, ist hier symptomatisch. Dieses wirbt mit seinem Slogan „ser diferente“ („sei anders“) gezielt junge Angestellte an, die aufgrund ihrer sexuellen Orientierung und/oder ihrer Hautfarbe einen Marktvorteil durch ihre „minority-ness“ versprechen.

Die bei Visibly Hot engagierte Supervisorin Ana, die seit über zehn Jahren im brasilianischen Modesektor arbeitet, erläutert mir in einem längeren Gespräch, worin ihrer Ansicht nach das Erfolgsrezept ihres Arbeitgebers liegt. „Der Verkäufer wird so akzeptiert wie er eben ist“. Anders als sonst in der Modebranche üblich, achte das Unternehmen bei der Rekrutierung nicht darauf, ob jemand hässlich oder hübsch, dick oder dünn, homo oder hetero, weiß oder schwarz sei. „Derartige Diskriminierung kommt bei uns nicht vor“, betont sie. Im Gegenteil: schwarze Mitarbeiter, die eine positive Haltung zu ihrer „Rasse“ ausdrücken, zum Beispiel durch gestyltes krauses Haar, schätze Visibly Hot ganz besonders wert. Darin liege dann auch die Stärke der Sonnenbrillenmarke gegenüber der Konkurrenz. Sie selbst, so unterstreicht Ana weiter, habe in ihrer Berufslaufbahn schon für mehrere Unternehmen gearbeitet, bei denen Schwarze nicht angestellt wurden. Demgegenüber ermögliche es die Personalpolitik von Visibly Hot, alle nur möglichen „Profile“ von jungen Menschen einzubeziehen, solange diese ihre außerordentliche Motivation sowie ihre exzellente Fachkunde unter Beweis stellten.

Für die 23-jährige Leidiane ist der Job als Verkäuferin bei Visibly Hot die erste formelle Anstellung. Aufgewachsen in Rocinha, einer der größten Favelas der Südzone von Rio de Janeiro, hat sie sich bis dahin mit Babysitten und Zeitungsaustragen durchgeschlagen. Der Job im Brillengeschäft, so berichtet sie, habe sie verändert. Mehrere Kunden seien an sie herangetreten und hätten ihr Komplimente für ihren Style gemacht. „Weil ich schwarz bin“, fährt sie fort, „habe ich mich früher selber immer abgewertet“. Seit sie aber durch den Verkaufsjob gelernt habe, dass Aussehen und Stil wichtig seien für die Interaktion mit den Kunden, habe sie immer mehr Gefallen daran gefunden, mit ihren Haaren zu experimentieren. Ihre *African braids* (*tranças afro*), sagt sie lachend, habe sie sogar schon einmal blond gefärbt. Die Marke

„Visibly Hot“ sei wirklich genau das, was sie sich für sich wünsche – diese kecke Haltung und „alles, bloß nicht dieser Einheitsbrei!“

Das Beispiel von Leidiane zeigt, wie das Versprechen von *diversity* zu einem gestärkten Selbstbewusstsein einer jungen schwarzen Frau führen kann, der Anerkennung und Bestätigung ihrer körperlichen Attraktivität bis zum Zeitpunkt ihrer Anstellung verwehrt geblieben sind. Anders sein zu können – der Slogan von Visibly Hot – bedeutet in ihrem Fall eine Wertschätzung ihrer Hautfarbe als etwas, das ihr sowohl ökonomisch, also durch ihre Verkaufsarbeit, als auch sozial und emotional Erfolg zu sichern scheint. Zugleich verweisen die Schönheitspraktiken von Leidiane aber auch darauf, dass diese Art der Anerkennung an ihre persönlichen Fertigkeiten gekoppelt wird, „Rasse“ durch eine besondere Stilisierung kreativ hervorzuheben. Anders formuliert: es wäre unter den Umständen der herrschenden Selbstoptimierungslogik nicht ausreichend, „nur“ schwarze Haut zu haben. Denn anders als für weiße Angestellte – die unter der Anrufung von anders (*diferente*) oft nicht automatisch mitgemeint sind – gilt für schwarze Verkäufer_innen bei Visibly Hot, dass sie in ihre „Rasse“ investieren sollen und deren Authentizität etwa durch eine wechselnde Hyperstilisierung der Haare beweisen müssen. Dieser Zusatzaufwand, der *diversity* im Namen authentischer „minority-ness“ von Schwarzen und anderen minorisierten Gruppen abverlangt, erweist sich des Öfteren als ermüdend und ambivalent.

Pedro, 21 und aus einem Armenviertel der Nordzone Rio de Janeiros, ist nach einem Job als Schaufenstereinrichter bei C&A zu Visibly Hot gekommen. Bei unserem ersten Gespräch berichtet er mir begeistert von der Sonnenbrillenmarke. Sie gäbe ihren Mitarbeiter_innen sehr viel mehr Freiheit als alle anderen Arbeitgeber, die er kenne. Man müsse nicht nur keine formelle Arbeitsuniform tragen, sondern „du kannst eben so sein wie du bist“. Er persönlich möge den „Streetstyle“, also zerrissene Jeans, bunte Hemden, Turnschuhe. Sein Stil sei besonders beeinflusst von afroamerikanischer Musik, „so Brooklyn halt“. Im Verkaufsteam von Visibly Hot fühle er sich absolut wohl. Alle seien hier Freunde, die am Wochenende auch zusammen auf Partys gingen, die Freizeit miteinander verbrächten. Pedro erzählt zudem stolz, dass er im vergangenen Monat vom Unternehmen als bester Verkäufer Rio de Janeiros ausgezeichnet wurde.

Als ich Pedro rund zwei Jahre später für ein erneutes Interview treffe, hat sich seine Meinung von Visibly Hot radikal geändert. Er hat gekündigt, weil er die Verkaufsarbeit zunehmend als unterdrückend erfuhr. „Die saugen dich aus!“ – jede_r werde nur noch den Prämien und Verkaufszielen der Marke nacheifern, um sein Ego aufzupolieren. Zudem gäbe es diese Ideale gar nicht, die er früher in der Marke gesehen hätte. Die Freiheiten

seien begrenzt: als er seine Afrohaare und seinen Bart habe länger wachsen lassen, sei er von seinen Vorgesetzten und Kolleg_innen immer wieder gebeten worden, sie zurechtzuschneiden. Manchmal seien es nur kleine Sticheleien gewesen, aber faktisch wollten sie damit erreichen, dass er sich der vorgefertigten Mustervorstellung der Marke füge. „Die erzählen dir eine Menge wundervoller Dinge, wenn du ankommst, aber die sind nicht so vorurteilslos, wie sie tun“, beschwert sich Pedro. Ein anderes Mal habe er mitbekommen, dass seine Teamleiterin einen Kollegen darauf hinwies, männliche Kunden weniger aufreizend zu bedienen, denn diese könnten das nicht mögen. Sie habe explizit Besorgnis bekundet, der Shop würde „zu bunt, zu lesbisch, zu schwul“.

Pedro hat aus den aus seiner Sicht mangelhaften Versprechen von *diversity* wie auch aus der ermüdenden narzisstischen Verkaufsarbeit direkte Konsequenzen gezogen und Visibly Hot verlassen³. Sein Beispiel ist aber nicht nur Sinnbild dafür, von welchen Ermattungs- und Frustrationserlebnissen viele Angestellte des Unternehmens nach einer Anstellung von ein bis zwei Jahren berichten. Es benennt vor allem das Dilemma von minorisierten Gruppen hinsichtlich *diversity*, sich durch eine in Aussicht gestellte Gleichstellung am Ende wieder Körper- und Gefühlsnormen unterwerfen zu müssen, die von der westlich-weißen Marktlogik diktiert werden. Wie aus den Berichten von Pedro hervorgeht, gibt es deutliche Grenzen von dem, was die Marke als „anders“ (*diferente*) definiert. Es handelt sich nur um die Art von Vielfalt, die unbehelligt konsumiert und als etwas allgemein Gewinnbringendes gefeiert werden kann. Verkäufer_innen, die das heteronormative Arrangement oder das westliche, hegemonial weiß geprägte Schönheitsideal zu sehr durcheinander bringen, sollen gebremst werden. Gemäß den Worten der Teamleiterin Larissa muss der ideale Verkäufer von Visibly Hot zwar „verrückt sein, aber nicht erschreckend wirken.“

Mestiçagem und *diversity*: Spuren einer Wahlverwandtschaft

Diversity und speziell das *diversity*-Management sind zu einem Paradigma im Personalwesen geworden. Aufgekommen ist es ursprünglich in US-amerikanischen Organisationen der 1980er Jahre, als die Inklusion vormals diskriminierter Gruppen eine Verbesserung des Arbeitsumfelds und damit der Unternehmensleistung versprach. In ihrem Buch *On Being Included* befasst sich Sara Ahmed (2012) ausführlich mit der Frage, wie *diversity* und

3 Pedro hat sich anschließend in einer NGO in seinem Viertel Olaria engagiert und Theaterworkshops für junge Erwachsende gegeben. Performancekunst nennt er als sein bevorzugtes zukünftiges Berufsfeld.

Rassismus heute von und in Institutionen gehandhabt werden. Ihr zufolge handelt es sich bei *diversity* um eine mobile und transnational wirkende Strategie – um die Sprache eines neuen „equality regime“ (Ahmed 2012: 8), in der Gleichstellung zwar als positive Pflicht erscheint, aber tendenziell nicht auf die Überwindung sozialer Ungerechtigkeit oder die Dekonstruktion von „Rasse“ abzielt. Gemäß Ahmed führt die vorschnelle Verkündung einer die Menschheit umfassenden Differenz zu einem Ausblenden historisch bedingter Machtverhältnisse und sozialer Unterdrückung⁴. Das liege einerseits daran, dass *diversity* für viele Institutionen das angenehmere Wort sei als (Anti-)Rassismus und eine explizite Benennung der Inklusion von Minoritäten (*minorities*) auf vielfach unerwünschte sozialkritische Hintergründe verweisen würde. Andererseits problematisiert Ahmed die Individualisierung von Differenz. *Diversity* werde nur an bestimmte Körper gebunden, nämlich an jene, die im wörtlichen Sinn „anders aussehen“. Diese Einschreibung weite sich nur dann aus, wenn es um den allgemeinen Beweis für Inklusion gehe: „Wenn die dort durch Diversität (*diversity*) inkludiert sind, dann sind wir alle inkludiert.“ (ebd.: 65)

Aus einer südamerikanischen Perspektive erinnert Ahmeds zeitdiagnostische Kritik am Differenzkonzept von *diversity* nicht zufällig an eine breite kritische Literatur zum Diskurs der *mestiçagem*, in Brasilien eine Art „Alltagsgrammatik“ des vorherrschenden nationalen Narrativs (Costa 2007: 148). Interessanterweise nennt auch Maria T.L. Fleury (2000) diesen kulturpolitischen Faktor für die Tatsache ausschlaggebend, dass *diversity* in Brasilien erst relativ spät, in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre⁵, aufgenommen wurde. Zu stark sei das brasilianische Selbstverständnis, sich als eine Gesellschaft frei von Vorurteilen gegenüber „Rasse“ und Hautfarbe zu imaginieren. Dieses Selbstbildnis stehe zwar in scharfem Kontrast zu der sozialen Stratifizierung, in der die Bedingungen zur Möglichkeit von Bildung oder Prestige auf dem Arbeitsmarkt maßgeblich durch sozioökonomische und „rassische“⁶ Herkunft bestimmt werden. Dennoch habe der Glaube an eine Gesellschaft, die aus unterschiedlichsten Herkünften zusammengesetzt

4 Ähnlich argumentiert Patricia Purtschert (2007), die auf die Gefahren der Inklusions- und Gleichheitsidee von *diversity* im westeuropäischen Kontext hinweist: „Der Konzernchef ist dann genauso divers wie die Migrantin, die spätabends sein Büro putzt.“ (ebd.: 90)

5 Gemäß Fleury (2000) hängt diese Wende mit den Forderungen der *International Labor Organization* (ILO) zusammen, die brasilianische *policies* im Bereich der Menschenrechte ab 1996 in ihre Programme aufnehmen.

6 Ich verwende den Begriff als Übersetzung des portugiesischen *racial*, der unter anderem im politischen Diskurs der brasilianischen Schwarzenbewegungen als Terminus für Gleichstellung (s. etwa *Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial* [SEPPPIR]: <http://www.seppir.gov.br/>, letzter Aufruf: 3.7.2017) benutzt wird.

ist, einschließlich der afrikanischen Wurzeln, die besonders in der Musik, Küche oder den synkretistischen Religionen präsent sind, die Aufnahme von *diversity* als Gleichstellungs-*policy* lange Zeit als überflüssig erscheinen lassen (Fleury 2000: 19).

Trotz Fleurys einleuchtender Argumentation bleibt freilich anzumerken, dass das von ihr referierte brasilianische Selbstverständnis sehr viel stärker umkämpft ist, als das auf den ersten Blick erscheinen mag. Wie aktuellere Bestandsaufnahmen verdeutlichen, hat die Übernahme von *diversity* in institutionellen Kontexten den Widerspruch zwischen dem nationalen Narrativ der harmonischen „Rassenmischung“ und der markanten sozialen Ausschlüsse teilweise sogar stärker hervortreten lassen. Tatiane C. Rodrigues und Anete Abramowicz (2013) verweisen beispielsweise auf die unpräzise, unternehmerische *diversity*-Sprache, wie sie der Staat heute in der Bildungspolitik verwende. Diese Sprache beschränke sich laut der Autorinnen nicht nur auf eine einfache Lobrede von Pluralität, sondern entleere strategisch die Konzepte von Differenz und Ungleichheit. Wie ich anderenorts argumentiert habe (Wasser 2017), lässt sich hier unschwer ein Zusammentreffen mit den Effekten der Kultur- und Rassentheorien erkennen, die bereits für das Konstituierungsnarrativ des modernen brasilianischen Staates in den 1930er Jahren entscheidend waren. Neben anderen stark durch die Schriften Gilberto Freyres (1900-1987) beeinflusst, wurde darin die ethnische Zusammensetzung der Nation sinnbildlich als *mestiçagem*, einer erfolgreichen und gleichsam harmonischen Vermischung von drei „Rassen“ konzipiert. Weiße, Schwarze und Indigene spielen in diesem Geschichtsbild eine jeweils spezifische und positiv besetzte Rolle⁷, die zusammengenommen zur Herausbildung sowie zum Fortschritt der Gesellschaft beigetragen habe (Costa 2007: 150).⁸

Ebenso weit zurück geht die Kritik an diesem ideologisch aufgeladenen Gesellschaftsbild. In der Soziologie prägte bereits Florestan Fernandes (1965) den Begriff des „Mythos der Rassendemokratie“, der seit längerem sowohl von Schwarzenbewegungen als auch von feministischen Bewegungen artikuliert wird. Was Antonio S.A. Guimarães (1995) im Anschluss an Fernandes auch den universalistischen Charakter des brasilianischen Rassismus genannt hat, der sich gerade durch eine antirassistische Selbstbetitelung auszeichne, entspricht in vielerlei Hinsicht auch der oben genannten Kritik an *diversity*. Zu Recht wird an der liberalen Rhetorik einer positiv

7 Diese positive Besetzung von schwarzer und indigener „Rasse“ bei Gilberto Freyre war im damaligen politischen Kontext des weit verbreiteten wissenschaftlichen Rassismus äußerst progressiv. Als Schüler des Ethnologen Franz Boas ging es Freyre nicht zuletzt um eine antirassistische Politik, die sich ihm aus der kulturellrelativistischen Perspektive erschloss.

8 Aus der Zeit der 1930er Jahre unter Vargas stammt unter anderem auch die Beförderung von Samba und Capoeira zu Emblemen des nationalen Geistes (Costa 2007: 153).

besetzen Vielfalt bemängelt, dass ein Gefühl der Inklusion entsteht, das die Heterogenität von Differenz(en) entweder domestiziert oder gar verbirgt. Letzteres bezieht sich etwa auf die allgemeine Tatsache, dass beispielsweise Indigene im national(istisch)en Selbstverständnis von *mestiçagem* wenn überhaupt dann nur untergeordnet vorkommen (Goldman 2015). Ersteres hingegen adressiert die Art der heute sowohl in den Unterhaltungsmedien als auch in der Konsum- und Serviceindustrie – wie mit den Beispielen von Pedro und Leidiane oben beschrieben – geforderten Inszenierung von Authentizität (Sibilia 2015).

Diversity-Akteure wie Visibly Hot, die auf den weltweiten Absatz ihrer Produkte abzielen, bemühen sich ganz besonders, das Bild einer selbstbewussten Brasilianität (*brasilidade*) an ihr Markenimage zu heften. Die Inszenierung von Vielfalt stützt sich dabei stark auf die verlangten Performances von „Rasse“, Sexualität und Coolness seitens ihrer jungen Mitarbeiter_innen. Im Sinne alt bewährter Marketingstrategien wirbt Visibly Hot zudem Persönlichkeiten aus dem Showbusiness an, die den notwendigen Identifizierungseffekt für Konsument_innen leisten sollen. Carlinhos Brown, erfolgreicher schwarzer Musiker auf nationalen sowie internationalen Bühnen, verleiht seinen Namen nicht nur einer eigenen Kollektion von Visibly-Hot-Sonnenbrillen. Als TV-Werbung trägt er dieselben auch als Jurymitglied der populären Casting Show *The Voice Brasil*. Brown stellt in einem gewissen Sinne die öffentliche Figur dar, die *mestiçagem* auf das Niveau einer hypermodernen *diversity*-Brasilianität hebt. Obwohl der Perkussionist und Songwriter bewusst nationale und globale Ästhetiken schwarzer Kultur aufgreift und dabei die Konturen weißer Vormachtstellung andeutet, so die Analyse von Ari Lima (2002), tut er dies nicht in einer aggressiven oder beunruhigenden Art und Weise. Brown investiert nicht in die Erfahrung des militanten Schwarzen (ebd.: 230). Seine Musik und Persönlichkeit stehen für einen spielerischen Umgang mit Geschichte und Religion, der schließlich das Narrativ der *mestiçagem* reifiziert und die Frage der Differenz als eine scheinbar gelöste darstellt.

Die Multiplizität der (contra-)mestiçagem⁹

Die marktangeleitete Version von *diversity* und *mestiçagem* kann in dem Sinne als hegemonial bezeichnet werden, als dass sie auf ein gesellschaftliches

9 Den Begriff der *contramestiçagem* entlehne ich Marcio Goldman (2015), der damit auf der Basis seiner anthropologischen Studien zu Religionen afrikanischer Abstammung in Brasilien eine Versammlung (*agenciamento*) im Sinne Gilles Deleuze' und Félix Guattaris versteht, in der sich verschiedene Elemente treffen, nicht aber in einem Prozess der Synthese

Kräfteverhältnis verweist, in dem jungen Brasilianer_innen wie Pedro oder Leidiane äußerst begrenzte Ressourcen zu Verfügung stehen, dem neoliberalen Imperativ zur Hyperstilisierung von schwarzer Hautfarbe etwas entgegenzustellen. Ich möchte dies im Folgenden mit einem weiteren Beispiel verdeutlichen. Zu Beginn von 2014 sind in den brasilianischen Metropolregionen die *rolezinhos*, eine Art spontaner Treffen von Jugendgruppen in Shoppingcentern, aufgekommen. Organisiert über Facebook kommen dabei besonders in São Paulo hunderte aus der urbanen Peripherie stammende und größtenteils schwarze Jugendliche zusammen. Wie diese selber in Interviews unterschiedlicher Tageszeitungen kommentieren, verbringen sie gerne ihre Freizeit mit Herumziehen in den Fluren der Malls, mit flirten, ein paar Snacks essen, Spaß haben und dabei coole Fotos schießen (Macedo & Piza 2014). Es handelt sich dabei um Jugendliche aus sozialen Gruppen, denen im Zuge einer drastischen Ausweitung des Zugangs zur spätkapitalistischen Konsumkultur ein Gefühl der Zugehörigkeit vermittelt wird, das ihnen jedoch abseits des Marktes nach wie vor verwehrt bleibt.¹⁰

Seit ihrem Aufkommen haben die *rolezinhos* eine Welle der Empörung und Furcht ausgelöst. Während die einen Shoppingcenter begannen, präventiv ihre Malls für einen Tag zu schließen, haben andere durch Polizeigewalt für die Auflösung der *rolezinhos* und zum Teil für die Festnahme der Jugendlichen gesorgt. Die Androhung von Repression und Bußen haben schließlich auch dazu geführt, dass die *rolezinhos* noch im selben Jahr ihrer stärksten Verdichtung wieder abebbten. Gleichzeitig hat die Solidarisierung seitens verschiedener sozialer Bewegungen mit den Jugendlichen die Frage der halböffentlichen Konsumräume und ihrer rassistischen beziehungsweise klassistischen Zugangslogik politisiert. Die Jugendlichen der *rolezinhos* versinnbildlichen in einem gewissen Sinne die Art der Differenz, die die brasilianische Kulturindustrie zu unterbinden sucht, weil sie erschreckend wirkt. Es mag genau dieser Schreck sein, auf den – wie weiter oben beschrieben – auch die Visibly Hot Teamleiterin Larissa verweist. Denn schwarze Jugendliche und junge Erwachsene stellen brasilienweit die Gruppe dar, die am stärksten unter Polizeigewalt und rassistischen Vorurteilen zu leiden hat; und dies nicht zuletzt deshalb, weil ihr physisches Auftreten in der medialen Repräsentation – soweit „Rasse“ nicht hyperstilisiert wird – als etwas Bedrohliches und Gewalttätiges dargestellt wird (Pinho 2014).

oder harmonischen Verschmelzung aufgehen. Als Gegenmodell zu den dominanten Klischees der *mestiçagem* erfasst die *contramestiçagem* die unerschöpflichen, nicht assimilierbaren Differenzen als „Intensitäten“ (Goldman 2015: 653).

10 Jessé Souza (2012) liefert hierzu eine empirisch fundierte Studie, welche den Diskurs der neuen Mittelklasse und der sozialen Mobilität in Brasilien kritisch beleuchtet.

Das Politische der *rolezinhos*, so argumentiert auch Mariana P. Assis (2014), liegt nun weniger in der als reiner Freizeitbeschäftigung etikettierten Tätigkeit als in der „Unreinheit“ ihrer Tat:

„In ihrem Bestreben, von ihrem neoliberalen Recht auf Genuss eines Lebens voller Konsum und Spaß, jenseits der Grenzen des Ghettos, Gebrauch zu machen, entblößen und hinterfragen schwarze und dunkelhäutige brasilianische Teenager das Regelwerk der Segregation, das in allen anderen Lebensbereichen für sie in Kraft bleibt.“ (ebd.)

Die Reaktionen der juristischen Gewalt als auch der Shoppingverwalter weisen nur zusätzlich darauf hin, dass allein die kollektive Präsenz der Jugendlichen in diesem disziplinierten Raum den Trugschluss der „harmonischen Rassenmischung“ (*mestiçagem*) – und damit auch der vermarkteten *diversity* – offenlegt. Zwar hat ein beachtlicher Teil der Service- und Konsumindustrie die Bewohner_innen der brasilianischen Peripherien bereits zu den Protagonisten neuer zu erschließender Märkte erklärt.¹¹ Gleichzeitig aber zeigen die Reaktionen auf die *rolezinhos*, dass gerade die Shopping Mall nach wie vor einen vertikal stratifizierten Raum darstellt, in dem das horizontale Erscheinen von schwarzen oder peripheren Körpern für breite Verstörung und Beunruhigung sorgt.

Nilma L. Gomes (2011) zeigt in ihren Überlegungen zur Rolle des Körpers für die Schwarzenbewegungen in Brasilien, dass es sich um einen Prozess anhaltender Spannungen von Regulierung und Emanzipation handelt. Die Präsenz schwarzer Körper in den Medien, in der Unterhaltungsindustrie, aber auch an den öffentlichen Universitäten habe, so die Autorin, seit den 2000er Jahren zugenommen. Zwar sei die Position dieser Körper öfters noch eine subalterne, doch erschienen durch diese Präsenz neue Sichtweisen auf das Zusammenleben sowie eine Ethik im Umgang mit Differenzen gesamtgesellschaftlich immer nötiger (Gomes 2011: 49). Nach Innen und Außen sei es daher wichtig, dass besonders im Bereich der Bildung und des kulturellen Ausdrucks mehr Raum für affirmative Politiken, wie etwa durch Schönheitspraxen oder Tanz, entstünden.

Eingebunden in solchen körperpolitischen Aktivismus ist eine junge Generation von Künstlern und Musikern, die aus den urbanen Peripherien stammen. So etwa auch der 21-jährige Soulsänger Liniker aus São Paulo, der 2015 mit seiner ersten EP für einen Überraschungserfolg auf Youtube sorgte. Neben seiner eingängigen rauchigen Stimme macht er durch seine androgyne Performance, in der sich Lippenstift, Schnauzbart, Rock und afrikanisches

¹¹ 2013 stellte ein Großinvestor aus Minas Gerais sein Projekt *Favela Shopping* vor, das im Complexo do Alemão/Rio de Janeiro entstehen soll (Nogueira 2013).

Kopftuch verbünden, aufmerksam. „Mein Körper ist ein politischer Körper“ kommentiert Liniker in einem Interview mit Camila Moraes für *El Pais* (Moraes 2015). Ganz bewusst kreiert er durch seine körperbetonte Musik ein auf Sichtbarkeit gestütztes Gegennarrativ zu liberal-konservativen Diskursen der Bürgerrechte: „Die Leute sollen wissen, dass ich schwarz, arm und schwul bin und mich trotzdem ermächtigen kann (*posso ter uma potência também*)“ (ebd.). Liniker sieht dies als seinen besonderen Wunsch für seine Zuhörer_innen und zugleich Aufgabe seiner Generation junger Künstler: sich von Unterdrückung freizumachen und die eigenen Körper zu affirmieren.

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag setzte sich zum Ziel, das ambivalente Verhältnis von *diversity* und (Anti-)Rassismus aus einer Perspektive des Globalen Südens zu diskutieren. In neoliberalen Zeiten, so zeigen die Alltagserfahrungen und Narrative junger Servicearbeiter_innen eines brasilianischen Modeunternehmens, drohen antirassistischen sowie antisexistischen Hoffnungen durch affektive (Selbst-)Führungsweisen, die ihrerseits spezifisch für globale spät-kapitalistische Arbeits- und Subjektivierungsregime sind, unterschiedliche Prozesse der Vereinnahmung und Verflachung. Die unternehmerische Logik von *diversity*, die besonders „rassistisch“ und sexuell minorisierte Gruppen erfasst, verlangt jungen Angestellten nicht nur eine ständige performative Inszenierung beziehungsweise authentische Stilisierung ihrer „minority-ness“ ab. Gleichzeitig wird durch die Rhetorik einer „win-win“-Situation ein Gefühl des Zugewinns an Rechten und Emanzipation für Schwarze und LSBTs induziert. Angesichts der subjektiv erfahrenen Frustrationen und Enttäuschungen, die sich auf die nicht eingehaltenen Versprechen von *diversity* beziehen, erhärten sich hier beträchtliche Zweifel, ob die Pluralisierung legitimer Körper, Hautfarben und Begehren im Namen der Profitmaximierung zwangsläufig zu mehr Gleichberechtigung führt.

Die im brasilianischen Fall bedeutsame Verschränkung des *diversity*-Diskurses mit dem national(istisch)en Mythos der *mestiçagem* legt nahe, dass die Tücke der unternehmerischen *diversity* zudem sehr stark auf das darin enthaltene Differenzverständnis zurückzuführen ist. Differenz, wie es auch Ahmed (2012) beschrieben hat, bleibt dabei weitgehend das „Problem“ der „Anderen“. Das affektive „feel-good“-Regime der harmonischen „Rassenmischung“ oder eben *diversity* bleibt dabei aber nur so lange wirksam, wie Beifall und Identifizierung andauern. Wie anhand der im letzten Abschnitt ausgeführten Beispiele deutlich wurde, regt sich nun wieder mehr und mehr Widerstand gegen dieses hierarchisierte und gelegentlich rassistisch gefärbte

Selbstverständnis. Während Jugendliche aus der Peripherie durch ihre *role-zinhos* – gewollt oder ungewollt – auf ihre nicht zur Vermarktung und zum Einschluss gedachten Körper aufmerksam machen, nutzen junge schwarze Künstler_innen und Aktivist_innen zunehmend die Sprache ihrer Körper, um die perfiden diskursiven Gebilde der *mestiçagem* zu durchkreuzen.

Literatur

- Ahmed, Sara (2012): *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*. London & Durham, US-NC, <https://doi.org/10.1215/9780822395324>.
- Assis, Mariana Prandini (2014): „Rolezinho: Politics in Brazil’s Shopping Malls?“ In: *Public Seminar*, <http://www.publicseminar.org/2014/01/rolezinho-politics-in-brazils-shopping-malls/>, letzter Aufruf: 12.10.2015.
- Comaroff, John, & Jean Comaroff (2009): *Ethnicity, Inc*. Chicago, US-IL, & London.
- Costa, Sérgio (2007): *Vom Nordatlantik zum „Black Atlantic“*. *Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*. Bielefeld.
- De Jong, Sara (2014): „Diversity Politics and the Politics of Difference“. In: Vieten, Ulrike M. (Hg.): *Revisiting Iris Marion Young on Normalisation, Inclusion and Democracy*. Basingstoke, S. 87-105, https://doi.org/10.1057/9781137440976_6.
- Du Gay, Paul (1996): *Consumption and Identity at Work*. London u.a.
- Engel, Antke (2009): *Bilder von Sexualität und Ökonomie. Queere kulturelle Politiken im Neoliberalismus*. Bielefeld, <https://doi.org/10.14361/9783839409152>.
- Fernandes, Florestan (1965): *A integração do negro na sociedade de classe*. São Paulo.
- Fleury, Maria Tereza Leme (2000): „Gerenciando a diversidade cultural. Experiências de empresas brasileiras“. In: *RAE – Revista de Administração de Empresas*, Bd. 40, Nr. 3, 2000, S. 18-25.
- Goldman, Marcio (2015): „Quinhentos anos de contato. Por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem“. In: *MANA*, Bd. 21, Nr. 3, S. 641-659, <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>.
- Gomes, Nilma Lino (2011): „Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra“. In: *Contemporânea*, Nr. 2, S. 37-60.
- Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo (1995): „Racismo e anti-racismo no Brasil“. In: *Novos Estudos*, Nr. 43, S. 26-44.
- Hochschild, Arlie (2003): *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkeley, US-CA, u.a.
- Han, Byung-Chul (2015): *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*. Frankfurt a.M.
- Lima, Ari (2002): „Black or Brau. Music and Subjectivity in a Global Context“. In: Perrone, Charles, & Christopher Dunn (Hg.): *Brazilian Popular Music and Globalization*. New York, US-NY & London, S. 220-232.
- Macedo, Leticia, & Paulo Toledo Piza (2014): „Rolezinho“ nas palavras de quem vai. <http://g1.globo.com/sao-%20paulo/noticia/2014/01/rolezinho-nas-palavras-de-quem-vai.html>, letzter Aufruf: 15.5.2014.
- Mbembe, Achille (2014): *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin.
- Moraes, Camila (2015): „Liniker: ‘Sou negro, pobre, e gay e tenho uma potência também’“. In: *El País*, http://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/12/cultura/1447331706_038108.html, letzter Aufruf: 10.8.2016.

- Nogueira, Danielle (2013): *Alemão terá shopping com 100% de mão de obra local*. <http://oglobo.globo.com/economia/alemao-tera-%20shopping-com-100-de-mao-de-obra-local-7554804>, letzter Aufruf: 18.12.2014.
- Pinho, Osmundo (2014): *The Black Male Body and Sex Wars in Brazil*. In: Lewis, Elizabeth Sara; Rodrigo Borba; Branca Falabella Fabrício & Diana de Souza Pinto (Hg.): *Queering Paradigms IV. South-North Dialogues on queer epistemologies, embodiments and activism*s. Bern & Oxford, S. 301-319.
- Purtschert, Patricia (2007): „Diversity Management: Mehr Gewinn durch weniger Diskriminierung? Von der Differenz im Umgang mit Differenzen“. In: *Femina Política*, Bd. 1, S. 88-96.
- Rodrigues, Tatiane Cosentino, & Anete Abramowicz (2013): „O debate contemporâneo sobre a diversidade e a diferença nas políticas e pesquisas em educação“. In: *Educação e Pesquisa*, Bd. 39, Nr. 1, S. 15-30, <https://doi.org/10.1590/S1517-97022013000100002>.
- Sibilia, Paula (2016): *O show do eu. A intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro.
- Sibilia, Paula (2015): „Autenticidade e performance: a construção de si como personagem visível“. In: *Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos*, Bd. 17, Nr. 3, S. 353-364, <https://doi.org/10.4013/fem.2015.173.09>.
- Souza, Jessé (2012): *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte.
- Wasser, Nicolas (2017): *The Promise of Difference. How Brazilian Brand Capitalism Affects Precarious Identities and Work*. Bielefeld.
- Wolkowitz, Carol (2006): *Bodies at Work*. London u.a.

Anschrift des Autors:

Nicolas Wasser

nicolas.wasser@googlegmail.com

Daniel Bendix & Aram Ziai

Rassismusanalyse in der Entwicklungsforschung am Beispiel deutscher reproduktiver Gesundheitspolitik in Tansania

Keywords: racism, Development Studies, global inequality, reproductive health, population policy, Germany

Schlagwörter: Rassismus, Entwicklungsforschung, globale Ungleichheit, reproduktive Gesundheit, Bevölkerungspolitik, Deutschland

Unser Interesse in diesem Artikel gilt dem Potenzial bzw. den Fallstricken politikwissenschaftlicher Analysen von Rassismus in der Entwicklungspolitik. Ausgehend von einer Betrachtung der Disziplin der Politikwissenschaft im deutschsprachigen Raum, der wir uns zugehörig fühlen, und deren Auseinandersetzung mit Rassismus, erörtern wir, wie eine Analyse von Rassismus unter Berücksichtigung von dessen diskursiven und materiellen Dimensionen aussehen könnte. Dies erfolgt unter Rückgriff auf die Beschäftigung mit Rassismus in der anglo-amerikanischen Entwicklungsforschung und durch die Untersuchung eines konkreten entwicklungspolitischen Fallbeispiels.

Wir betrachten zunächst (1) politikwissenschaftliche Arbeiten zu Rassismus im deutschsprachigen Raum. Während einzelne Bereiche der Politikwissenschaft wie die Integrations- und Migrationsforschung wichtige Beiträge geliefert haben, spiegelt sich dies in Einführungswerken kaum wider und insgesamt findet das Thema wenig Beachtung. In diesen Werken erscheint Rassismus zudem nicht als für globale Beziehungen relevant. Eine Betrachtung der unterschiedlichen Analyseversuche und Verständnisse von Rassismus in der deutschsprachigen Politikwissenschaft legen neben der Marginalisierung des Themas offen, dass Rassismus vor allem als innerhalb von Nationalstaaten wirksame Ideologie¹ verstanden wird, deren Zweck es ist, Ungleichheit zu legitimieren.

Die Entwicklungsforschung mit ihrem Interesse an globaler sozioökonomischer Ungleichheit scheint besonders geeignet zu sein, Rassismus als

1 Der Einfachheit halber verstehen wir Ideologie in diesem Artikel als eine politische Weltanschauung. Für eine tiefer gehende Auseinandersetzung mit dem Begriff s. Hauck 1992.

umfassenden globalen Komplex zu verstehen, dessen diskursive Dimensionen nicht ohne den Kontext materieller Verhältnisse wirken. Ungleichheit wird hierbei oft mit rassistischen Modellen erklärt bzw. legitimiert. Hier scheint uns (2) die verstärkte Beschäftigung mit dem Zusammenhang von Rassismus, Kolonialismus und „Entwicklung“ bzw. „Entwicklungszusammenarbeit“ in der vor allem anglo-amerikanischen, interdisziplinär ausgerichteten postkolonialen Entwicklungsforschung besonders fruchtbar. Entwicklungsforschung grenzen wir hier auf die Untersuchung von Entwicklungspolitik ein, welche wir in Anlehnung an Michael Cowen und Robert Shenton (1995) als intentionale Interventionen externer Akteur_innen (meist, aber nicht nur, aus dem globalen Norden) im globalen Süden² verstehen, die unter der Vorgabe unternommen werden, die Lebensbedingungen der Gesellschaften, in die interveniert wird, zu verbessern.

Die in der anglo-amerikanischen Entwicklungsforschung ersichtlichen Forschungsperspektiven, die für ein materielle Dimensionen berücksichtigendes Verständnis von Rassismus entstehen, wenden wir (3) empirisch auf den Fall der internationalen reproduktiven Gesundheits- und Bevölkerungspolitik durch die Entwicklungspolitik der BRD in Bezug auf Tansania an.³ Davon ausgehend schlussfolgern wir, dass der Fokus auf Rassismus in der deutschsprachigen Politikwissenschaft als diskursives, Ungleichheit legitimierendes Phänomen aufgrund seiner fortdauernden Marginalität zwar notwendig ist. Er greift aber zu kurz, um Wirkmächtigkeit und Ausmaß des Rassismus zu erfassen. Vielmehr sollte die politikwissenschaftliche Untersuchung von Rassismus dessen materielle Aspekte und die Interaktion zwischen Repräsentation und politischer Ökonomie stärker in den Fokus nehmen.

Rassismusanalyse in der Politikwissenschaft

Bei den Publikationen, die wir im Folgenden betrachten, handelt es sich zwar nicht um eine umfassende, repräsentative Auswahl, aber gerade bei den Einführungswerken um solche, die in der universitären Lehre unserer Erfahrung

- 2 Mit dem Begriff globaler Süden wird eine im globalen System benachteiligte gesellschaftliche, politische und ökonomische Position beschrieben (Levander & Mignolo 2011). Globaler Norden hingegen bestimmt eine mit Vorteilen bedachte, privilegierte Position. Die Einteilung verweist auf die unterschiedliche Erfahrung mit Kolonialismus und Ausbeutung, einmal als Profitierende und einmal als Ausgebeutete. Mit dem Begriffspaar wird versucht, unterschiedliche politische Positionen in einem globalen Kontext zu benennen, ohne dabei wertende Beschreibungen wie z.B. „entwickelt“ oder „Entwicklungsländer“ zu verwenden (vgl. Bendix 2011).
- 3 Die Ausführungen zu deutscher reproduktiver Gesundheits- und Bevölkerungspolitik basieren auf in den Jahren 2009-2011 und 2014-2015 von Daniel Bendix durchgeführten Forschungen.

nach breite Verwendung finden. In deutschsprachigen Standardwerken zur Einführung in die Politikwissenschaft wird das Thema Rassismus meist nur marginal berührt. In dem Sammelband *Studienbuch Politikwissenschaft*, der zum Ziel hat, „über die Politikwissenschaft, wie sie heutzutage an führenden Universitäten in Deutschland und anderen verfassungsstaatlichen Demokratien gelehrt wird“, zu informieren und in 20 Kapiteln „zentrale Themen der wichtigsten Teildisziplinen der Politikwissenschaft“ (Schmidt u.a. 2013: 7) behandelt, findet Rassismus beispielsweise lediglich untergeordnet in zwei Beiträgen Erwähnung. In dem Beitrag *Vergleich politischer Systeme: Demokratien und Autokratien* definiert Wolfgang Merkel Rassismus nicht explizit. Aber er zählt das „[r]assistische Apartheitregime“ (sic) als einen von „acht Typen autokratischer Herrschaft“ (Merkel 2013: 227) auf. Merkel fährt fort, dass im 21. Jahrhundert „faschistische und rassistische Autokratien weitgehend verschwunden“ sind und „Faschismus und Rassismus [...] nicht mehr als positive Herrschaftslegitimation [taugen]“ (ebd.: 228). Rassismus wird hier als rechte bzw. rechtsextreme Ideologie, als dem Faschismus ähnlich verstanden. Gleichzeitig wird Rassismus auf staatsrechtliche Fragen wie Wahlrecht und Bürgerrechte begrenzt und als unvereinbar mit demokratischen Staaten definiert. Dadurch, dass Deutschland schon in der Einleitung des Sammelbandes als „verfassungsstaatliche Demokratie“ gesetzt wird, kann Deutschlands Gesellschaftssystem demnach qua Definition nicht als Ganzes von Rassismus betroffen sein.

Darüber hinaus erwähnt lediglich ein weiterer Artikel – aus der Teildisziplin der Internationalen Beziehungen bzw. Friedens- und Konfliktforschung – Rassismus, aber ohne zu sagen, was darunter verstanden wird. In *Vom Konflikt zum Krieg: Ursachen und Dynamiken* wird auf den Erkenntnisgewinn postkolonialer Perspektiven hingewiesen, da „sie die bis heute wirkmächtigen Kontinuitäten des westlichen Kolonialismus und die Ausblendung der Historizität von sozialen Beziehungen in inter- und transnationalen Konfliktformationen herausarbeiten und problematisieren“ sowie der Frage nachgehen, „welchen Einfluss rassistische, vergeschlechtlichte, patriarchale und heterosexualisierte Eigenschaften für Begründungen von Gewalt und militärischen Interventionen haben“ (Chojnacki & Namberger 2013: 521). Bemerkenswert ist im Vergleich zum Beitrag von Merkel, dass hier – leider ohne Begriffsdefinition oder weiter gehende Auseinandersetzung – Rassismus als gegenwärtig in den internationalen Beziehungen wirkmächtig sowie als diskursiv Identitäten und Repräsentationen prägend identifiziert wird. Überraschend ist, dass selbst in politikwissenschaftlichen Beiträgen, die explizit den bestehenden und möglichen Beitrag postkolonialer Studien für die Friedens- und Konfliktforschung diskutieren, nicht von Rassismus

gesprochen wird (Engels 2014). Hier wiederholt sich augenscheinlich, was die postkolonialen Theoretikerinnen Maria do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan an der vermehrten Verwendung des Konzepts „postkolonial“ kritisieren: dass es „häufig als Euphemismus für bedrohlichere Konzepte wie ‘Imperialismus’ und ‘Neokolonialismus’ zum Einsatz kommt“ (Castro Varela & Dhawan 2010: 305). Rassismus scheint im deutschen Kontext weiterhin ein Konzept zu sein, das als ungebührlich aggressiv wahrgenommen wird, weil es auf Nationalsozialismus und Genozid verweist und das vermeintlich aufgeklärte und an Menschenrechten orientierte gesellschaftliche Selbstverständnis infrage stellt.

Die in der politikwissenschaftlichen Forschung lange Zeit übliche Gleichsetzung von Rassismus mit rechtsextremem und neonazistischem Gedankengut (und entsprechenden Aktivitäten) wurde mit dem Wiedererstarken rechtspopulistischer Parteien und Tendenzen in Europa etwas relativiert. Mittlerweile werden vermehrt deren weniger explizite rassistische Argumentationsweisen unter die Lupe genommen (Bischoff u.a. 2004). Darüber hinaus wird Rassismus vor allem im politikwissenschaftlichen Teilbereich der Migrations- und Integrationsforschung diskutiert (Demirović & Bojadzije 2002; Ross 2004; Terkessidis 2004). Hier geht es beispielsweise um den staatsbürgerlichen Ausschluss von Menschen nicht-deutscher Herkunft (Karakayali & Tsianos 2002), aber auch um die Frage nach der Konstruktion des Fremden im Zusammenhang mit der Konstitution der eigenen Identität und der Legitimierung von Exklusion (Schwarz 2010). Den Wechselwirkungen zwischen rassistischen Diskursen und konkreten wirtschaftlichen Interessen, die z.B. im Fall deutscher entwicklungspolitischer Interventionen in Tansania zutage treten (s.u.), wird nur in seltenen Fällen nachgegangen. In seiner Untersuchung der deutschen Arbeitsmarktpolitik im Hinblick auf die seit dem 19. Jahrhundert in Deutschland beschäftigten Migrant_innen konstatiert Kien Nghi Ha beispielsweise „eine Reihe von diskursiv-ideologischen, sozio-ökonomischen und rechtlich-funktionalen Parallelen“ zwischen den Wanderarbeiter_innen der Kolonialzeit und späteren Gastarbeiter_innen, „die auf fortgesetzte rassistische Kolonialpraktiken in Deutschland hindeuten“ (Ha 2003: 62). Ha identifiziert in diesem Kontext die auch heute noch „ethnisch segregierte Arbeits- und Gesellschaftsstruktur“ als „charakteristisches Merkmal von Kolonial- und Apartheidstaaten“ (ebd.: 74). In anderen Beiträgen wird hingegen „Fremdenfeindlichkeit“ ins Zentrum der Untersuchung gestellt (Krzyzanowski & Wodak 2008), was unterschlägt, dass das Phänomen nicht alle „Fremden“, sondern nur ganz bestimmte, rassistisch als „fremd“ Definierte betrifft – und somit analytisch unzureichend ist.

Auch die deutschsprachige Entwicklungsforschung als Subdisziplin der Politikwissenschaft hat dem Thema Rassismus so gut wie keine Aufmerksamkeit zuteilwerden lassen. Die Standardwerke zu Einführung und Überblick erwähnen Rassismus nur selten und wenn, dann wird nicht elaboriert. In Theo Rauchs *Entwicklungspolitik: Theorien, Strategien, Instrumente* wird Rassismus mit keinem Wort erwähnt, Kolonialismus nur in der Vorstellung der „linke[n] anti-imperialistische[n] Kritik“ an „Entwicklungspolitik als Handlangerin von Kapitalverwertungsinteressen“ (Rauch 2009: 88). In Dieter Nohlens *Lexikon Dritte Welt* wird unter dem Stichwort „Rassismus“ auf die Einträge „Organisation für Afrikanische Einheit“ (OAU) und „Apartheid“ verwiesen (Nohlen 2002: 687). Unter „OAU“ findet sich dann wiederum nur der Hinweis, dass diese „spezifisch afrikan. Probleme (Kolonialismus, Rassismus) konsequent zur Sprache [bringt]“ (ebd.: 626). Dadurch, dass Rassismus – ähnlich wie im erwähnten Fall von Merkel – nur noch in Bezug auf Südafrika Erwähnung findet, wird der Anschein erweckt, dieser sei nur dort ein Problem (gewesen).

Im *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik* (Nuscheler 2005) wird Rassismus zwar nicht behandelt, wohl aber verliert der Autor ein paar Worte zum Thema Kolonialismus und Entwicklungspolitik. Hier wird der Verweis auf Kolonialismus als ursächlich für heutige Probleme in Afrika als rhetorische Finte afrikanischer Politiker_innen und Intellektueller abgetan, die dadurch von ihrer Verantwortlichkeit ablenkten (ebd.: 211). Ernster zu nehmen seien nach Nuscheler Analysen, welche „auch die zivilisatorischen Leistungen des Kolonialismus“ hervorheben (ebd.: 213). Rassismus als global-gesellschaftliches Phänomen, welches die Beziehungen zwischen globalem Norden und Süden, zwischen „Gebern“ und „Empfängern“ (oder, wie in unserem Fallbeispiel, zwischen Deutschland und Tansania) im Kontext von Entwicklungspolitik beeinflussen könnte, taucht in den deutschsprachigen Überblickswerken nicht auf. Vielmehr finden sich in den Forderungen des bekannten politikwissenschaftlichen Entwicklungstheoretikers Ulrich Menzel nach Interventionen der Industrieländer des Nordens in Krisenregionen und der Unterstellung letzterer unter die Treuhandschaft ersterer selbst rassistische Elemente. Und zwar deshalb, weil die implizite Unterstellung einer selbstlosen Allgemeinwohlorientierung der politischen Klasse im Norden und die explizite einer despotischen und korrupten politischen Klasse im Süden zur Legitimation der Souveränitätseinschränkung und Herrschaftsausweitung benutzt wird. Mithin rechtfertigt die Zuschreibung von Eigenschaften gegenüber den erwähnten Gruppen ihre rechtliche Ungleichbehandlung, worauf einer von uns an anderer Stelle bereits detaillierter hingewiesen hat (Ziai 2012: 297-299).

Insgesamt lässt sich konstatieren, dass die explizite Beschäftigung mit Rassismus in politikwissenschaftlichen Ansätzen bisher weitgehend randständig ist, was sich insbesondere in Überblicks- und Einführungswerken widerspiegelt.⁴ Dies haben wir auch persönlich erlebt: Als einer der Autoren dieses Artikel vor ca. 10 Jahren seine Abschlussarbeit in Politikwissenschaft zu Rassismus in der Entwicklungspolitik schreiben wollte, wurde ihm deutlich zu verstehen gegeben, dass dieser Begriff für Nazizeit und Rechtsextremismus reserviert sei.

Wichtige Impulse für eine rassismuskritische politikwissenschaftliche Forschung kamen demgegenüber bis jetzt insbesondere aus migrations- und integrationspolitischen Untersuchungen. In diesen wird vor allem auf Rassismusverständnisse von Robert Miles und Albert Memmi zurückgegriffen: Rassenkonstruktionen werden entsprechend als „Prozess der Beschreibung von Gruppengrenzen und der Verortung von Personen innerhalb dieser Grenzen durch den vorrangigen Bezug auf (möglicherweise) angebotene und/oder biologische (meist phänotypische) Merkmale“ verstanden (Miles 1991: 100). Um von Rassismus sprechen zu können, müssen einer derart konstruierten Gruppe „negativ bewertete [biologische oder kulturelle] Merkmale zugeschrieben werden und/oder sie muß so dargestellt werden, daß sie negative Konsequenzen für irgendeine andere Gruppe verursacht“ (ebd.: 20). Mittels Rassismus werden „Privilegien oder [...] Aggressionen gerechtfertigt“ (Memmi 1987: 164). Die politikwissenschaftlichen Arbeiten, die sich explizit mit Rassismus beschäftigen, gehen, verallgemeinert gesprochen, von Rassismus aus, wenn Menschen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer nach Herkunft definierten Gruppe bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden (Rassialisierung) und damit eine ungleiche Verteilung von Macht, Rechten oder Ressourcen erklärt oder legitimiert wird. Wie wir im nächsten Abschnitt ausführen und in dem darauf folgenden empirischen Teil verdeutlichen, ist im Sinne der von uns hier propagierten kombinierten Rassismusanalyse allerdings deutlichere Verschiebung hin zu Aufmerksamkeit für politökonomische Ungleichheit und handfeste ökonomische Interessen vonnöten, um die sich gegenseitig stabilisierende Wirkung von Diskursivem und Materiellem zu greifen.

4 Eine Veränderung ist hoffentlich in Sicht durch neuere postkoloniale Arbeiten in der Politikwissenschaft. In dem von einem von uns herausgegebenen Sammelband „Postkoloniale Politikwissenschaft“ (Ziai 2016) wird beispielsweise in mehreren Beiträgen auf Rassismus Bezug genommen.

Rassismusanalyse in der postkolonialen Entwicklungsforschung

Das Forschungsinteresse der politikwissenschaftlichen Teildisziplin Entwicklungsforschung (bzw. *Development Studies*) – Ungleichheit im globalen Kontext – müsste diese eigentlich dafür prädestinieren, sich mit Rassismus, dessen Ursachen und Auswirkungen zu beschäftigen. Hier bietet vor allem die postkolonial inspirierte Entwicklungsforschung einen theoretischen Rahmen, mit dem Rassismus als globales Phänomen, das transnationale Zusammenhänge strukturiert, fassbar wird. In diesem Forschungskontext verorten wir uns selbst und reflektieren hier auch unsere eigene Auseinandersetzung mit, und Herangehensweise an, Rassismus in der Entwicklungspolitik bzw. im Kontext von Fragen von „Entwicklung“.

Für den deutschsprachigen Kontext wurde mit dem Buch *Der Weißheit letzter Schluß. Rassismus und kolonialer Blick* Pionierarbeit geleistet (Melber 1992). Darin finden sich Überlegungen zur historischen Genese des Entwicklungsdenkens, dessen Zusammenwirken mit Kolonialismus und Rassismus und zu Kontinuitäten im Alltagsbewusstsein von Menschen in der BRD. Neuere Arbeiten aus dem anglo-amerikanischen Kontext rezipierend, ist einer von uns (Ziai 2008) den kolonialen Kontinuitäten in der Entwicklungspolitik und ihren rassistischen Grundannahmen in konzeptioneller Stoßrichtung nachgegangen. Er kam zu dem Schluss, dass, während der „koloniale Diskurs“ offen rassistisch ist, große Teile der Entwicklungszusammenarbeit verdeckt rassistische Grundannahmen und Effekte aufweisen: „Rassismus ist in der Entwicklungszusammenarbeit durch ihr koloniales Erbe und die damit verbundenen Strukturen ständig präsent“ (ebd.: 201). Während rassismuskritische Perspektiven in der Entwicklungsforschung im deutschsprachigen Raum in den Anfängen stecken, existieren in den vornehmlich anglo-amerikanischen *Development Studies* dynamische, stark interdisziplinär ausgerichtete Forschungszusammenhänge, die ein breiteres Verständnis von Rassismus verwenden und gerade für die deutschsprachige Politikwissenschaft bzw. Sozialwissenschaften insgesamt wichtige Anstöße geben können. In den *Development Studies* hat sich seit ca. Anfang der 2000er eine differenzierte Diskussion um den Einfluss von Rassismus auf Entwicklungsdenken, Entwicklungspolitik und Entwicklungszusammenarbeit entsponnen.⁵ Hinzu kommt der lateinamerikanische Forschungszusammenhang der „dekolonialen“ Perspektive, der wichtige Beiträge zum kolonialen Ursprung des Entwicklungsdenkens und vor allem zum primären Forschungsgegenstand der Entwicklungsforschung – globale sozioökonomische Ungleichheit – leistet (z.B. Dussel 1995; Quijano 2000).

5 Vgl. u.a. White 2002; Kothari 2006b; Wilson 2012; Shilliam 2014.

Wissenschaftler_innen haben schon länger die Tendenz in der Entwicklungspolitik kritisiert, europäische Epistemologie – positivistische wissenschaftliche Rationalität – als einzige legitime Form der Wissensproduktion zu privilegieren und zu universalisieren (Nandy 1988; Apffel-Marglin & Marglin 1990). Nach John Briggs und Joanne Sharp herrscht in der internationalen Entwicklungspolitik die Vorstellung vor, „dass westliche Wissenschaft und Rationalität entweder weiter fortgeschritten und kultivierter als andere Positionen ist, oder dass sie ganz einfach die Norm sind – Wissen in der Einzahl –, von der andere in ihrer Fehlbarkeit abfallen“ (Briggs & Sharp 2004: 662).⁶ Nicht-westliche Wissenssysteme, die diesem hegemonialen europäischen Verständnis nicht entsprechen, würden, wenn überhaupt, höchstens im Namen von „ownership“ als nützliche Ergänzung zu den „wissenschaftlichen“ Expert_innenlösungen hinzugefügt. So führe Entwicklungspolitik und -zusammenarbeit die kolonialen Praktiken der Zerstörung, Missachtung und Marginalisierung der Wissens- und Glaubenssysteme der ehemals kolonisierten Gesellschaften fort. In unserem empirischen Fall ist das beispielsweise darin angedeutet, dass deutsche Entwicklungsexpert_innen in Tansania den Wunsch nach einer – in ihren Augen – großen Anzahl von Kindern als irrational verwerfen.

Rassismuskritische, postkoloniale Untersuchungen von Entwicklungspolitik und -zusammenarbeit haben weiterhin vor allem herausgestellt, dass darin die Zweiteilung der Welt in „entwickelt“ und „unterentwickelt“ in Rassenzuschreibungen verstärkender Manier fortgeschrieben wird, das Denken in „Rassen“ aber auch in vielen anderen Bereichen der Entwicklungsforschung fortlebt.⁷ So wird beispielsweise beobachtet, dass andere Konzepte „wie ‘Tribalismus’, ‘Ethnizität’, ‘Tradition’, ‘Religion’ und, möglicherweise am stärksten, ‘Kultur’“ als Platzhalter für „Rasse“ fungieren, die Art der Kategorisierung der damit Bezeichneten sich aber nicht verändert hat (White 2002: 408). Deshalb könne man davon sprechen, dass „anstatt auf dessen Irrelevanz zu verweisen, das Schweigen über „Rasse“ ein viel-sagendes Schweigen ist, welches ihre Zentralität für das Entwicklungsprojekt sowohl maskiert wie markiert“ (ebd.). So stellten entwicklungspolitische Prinzipien wie „Partnerschaft“, „Partizipation“ und „ownership“, die Gleichberechtigung zwischen „Entwicklungshilfgebern“ und „Entwicklungshilfeempfängern“ suggerieren, die Annahme der Überlegenheit westlicher Nationen und „Entwicklungsexpert_innen“ nicht wirklich infrage, solange die Grundstruktur (Probleme dort, Problemlösungskompetenz hier) erhalten bleibt (Cooke & Kothari 2001; Eriksson Baaz 2005; Noxolo 2006). Dieses

6 Alle Übersetzungen fremdsprachiger Zitate stammen von den Autoren.

7 Vgl. Heron 2007; Kothari 2006a; McEwan 2009; Power 2006.

Ungleichgewicht kennzeichnet auch grundlegend die Beziehungen zwischen Deutschland und Tansania, so dass lediglich Entwicklungsinterventionen in tansanische Richtung im Bereich des Möglichen erscheinen.

Patricia Noxolo (2006) zeigt beispielsweise auf, dass die Unmöglichkeit tatsächlicher Partnerschaft zwischen Großbritannien und seinen ehemaligen Kolonien auf einem Fortleben kolonialzeitlicher rassialisierter und vergeschlechtlichter Hierarchien innerhalb der Commonwealth-Idee der „family of nations“ gründet. In ähnlicher Stoßrichtung kommt Maria Eriksson Baaz (2005) in ihrer Untersuchung skandinavischer „Entwicklungshelfer_innen“ zu der Erkenntnis, dass diese auf rassistische Vorstellungen von Afrikaner_innen als faul und irrational und von sich selbst als überlegen zurückgreifen, um Widerstand ihrer „Partner_innen“ gegen ihre eigenen Vorschläge als Passivität und Indifferenz anstatt als autonomes Handeln zu interpretieren. In diesen Arbeiten wird auch vor allem auf Diskurse und Repräsentation fokussiert. Materiellen Dimensionen wie Geldzahlungen, Mobilität oder militärischen Ungleichgewichten wird hingegen keine direkte Aufmerksamkeit zuteil. Sie werden lediglich als Kontext betrachtet, wenn darauf hingewiesen wird, dass sozioökonomische Ungleichheit zwischen „Gebern“ und „Empfängern“ beispielsweise das Sprechen über Gleichheit ad absurdum führe (Cooke 2001).

Die hier angeführten postkolonialen, rassismuskritischen Arbeiten wurden oftmals für ihren „kulturellen Bias“ kritisiert: Auch wenn sie materielle Dimensionen und die Wirkungsweise des globalen Kapitalismus nicht vollständig außer Acht lassen, so lassen sie diese eben auch nicht explizit zu einem Teil der Analyse werden. Mit ihrem Fokus auf die Analyse von Diskursen, Subjektivitäten und Ideologien bürden sie „das Risiko, die Materialität der sozialen und politischen Beziehungen zu verdecken bzw. zu vernachlässigen, welche die Reproduktion dieser Diskurse, Ideologien und symbolischen Praktiken möglich, wenn nicht sogar unausweichlich, machen“ (Santos 2010: 234). Dies ist auch für die wenigen empirischen Arbeiten zu Rassismus in der Entwicklungspolitik im deutschsprachigen Kontext zu konstatieren. An einigen dieser Arbeiten haben wir schreibend oder auch beratend mitgewirkt. Hier wurden beispielsweise entwicklungspolitische Spendenplakate (Kiesel & Bendix 2010), der entwicklungspolitische Freiwilligendienst *weltwärts* (Kontzi 2015), entwicklungspolitische Bildungsarbeit (Bendix u.a. 2015) und die Darstellung von Entwicklung in Schulbüchern untersucht (Marmer & Ziai 2015). Andere Arbeiten haben sich beispielsweise mit Fairem Handel (Lemme 2015) und auch bereits mit dem Konzept der „Sexuellen und Reproduktiven Gesundheit und Rechte“ beschäftigt (Deuser 2010). Der Fokus liegt auch in diesen Arbeiten fast

ausschließlich auf Repräsentation und Identitäten. Hier ist ähnlich wie für die deutschsprachige Politikwissenschaft insgesamt festzuhalten, dass Rassismus als Legitimationsnarrativ untersucht wird, welches Identitäten formt und bestehende ungleiche (global-)gesellschaftliche Teilhabe erklärt bzw. dessen Fortführung ermöglicht. Die global-gesellschaftlichen Zusammenhänge werden nicht näher untersucht bzw. es wird nicht nach dem Zusammenspiel zwischen Diskursen und Materialität gefragt.

Solche Materialität hat weiter zurückliegende Entwicklungsforschung stärker in den Blick genommen. So zeichnete Walter Rodney in seinem Werk „Afrika. Die Geschichte einer Unterentwicklung“ nach, dass Afrika vor dem Beginn der europäischen kolonialen Aggressionen unterschiedliche Gesellschaftsformen mit jeweils unterschiedlichen Produktionsformen aufwies, die aber seit 500 Jahren europäischen ökonomischen und politischen Interessen untergeordnet werden. Er versteht Rassismus vom Materiellen aus denkend als Folge der wirtschaftlich motivierten Versklavung und Ausbeutung von Afrikaner_innen, Amerikaner_innen und Asiat_innen durch europäische Kapitalisten (s. dazu auch die Ausführungen von Gerhard Hauck in diesem Heft, S. 153ff).

In der These, dass im Laufe der Zeit wirtschaftliche und rassistische Unterdrückung derart miteinander einhergingen, dass sie „nicht mehr zu unterscheiden“ (Rodney 1975: 76) gewesen seien, ähneln seine Ausführungen denen dekolonialer lateinamerikanischer Theoretiker_innen wie Aníbal Quijano (2000) und Enrique Dussel (1995), denen zufolge sich die Kategorie „Rasse“ als grundlegende und universelle Form der sozialen Klassifizierung im globalen Kapitalismus der Neuzeit etablierte und reproduzierte. Rassialisierung, d.h. die Konstruktion einer ethnischen oder kulturellen Gruppe, der bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen zugeschrieben werden, wurde zur Grundlage und zum zentralen legitimatorischen Bezugspunkt des eurozentrischen Charakters der Machtverteilung, der Europa ins Zentrum der Welt stellte und „den Rest“ zur Peripherie werden ließ. Autor_innen der rassismuskritischen, postkolonialen Entwicklungsforschung haben entsprechend zuweilen auch empirisch untersucht, wie diskursive Rassialisierung, tatsächliche materielle Praktiken, Ausbeutung und globale politökonomische Machtkonstellationen zusammenwirken (Wilson 2012). Joel Wainwright (2008) hat beispielsweise analysiert, wie die rassistische Unterordnung der Maya im kolonialen wie post-kolonialen Belize (zuvor Britisch-Honduras) mit materiellen und ökonomischen Effekten von Entwicklungsprojekten zusammenhing. Diese hatten zum Ziel, die Maya sesshaft zu machen und ihr Landwirtschaftssystem zu reformieren.

In dieser Untersuchung der Auseinandersetzung mit Rassismus in der Entwicklungsforschung ist, auch wenn er im Mainstream selbst im anglo-amerikanischen Raum weiterhin kein Thema ist, deutlich geworden, dass gegenwärtige Entwicklungspolitik mit Blick auf globale ökonomische (sowie politische, militärische, kulturelle etc.) Ungleichheit und Ausbeutung sowie konkrete Interessen auf ihren Zusammenhang mit Rassismus untersucht werden sollte. Einschlägige Arbeiten (auch unsere eigenen) haben sich bis jetzt zwar vor allem auf Repräsentationen zum Zweck der Legitimation von Ungleichheit konzentriert. Diesen Fokus bezeichnen wir als diskursive Rassismusanalyse. Wir halten ihn immer noch für sinnvoll, aber auch für begrenzt. Allerdings werden auch in einigen wenigen Arbeiten die Verbindungen zwischen rassistischen Diskursen und materiellen Praktiken der politischen Ökonomie empirisch analysiert, mithin eine kombinierte Rassismusanalyse betrieben. Diese Art der Untersuchung ist aufwändiger, gewährleistet aber eine materielle Erweiterung bisheriger Analysen. Hier gilt es, Diskurse politökonomisch zu kontextualisieren und darauf zu achten, wie Wissenskonfigurationen verbunden sind mit „der Sphäre der Materialität [...] [und] mit dem Bereich der Objekte und spezifischen [...] Praktiken“ (Young 2001: 399). Auch wenn dies in der Praxis noch nicht zufriedenstellend unternommen wurde, bietet doch die Entwicklungsforschung mit ihrer Perspektive auf Entstehung und Fortführung globaler Ungleichheit ein ideales Feld, um eine solche kombinierte Rassismusanalyse durchzuführen.

Deutsche reproduktive Gesundheits- und Bevölkerungspolitik in Tansania

In diesem Abschnitt wird Einblick in ein Beispiel empirischer Forschung gegeben, um die bisher angestellten konzeptionellen Überlegungen anzuwenden. Dabei gehen wir davon aus, dass Diskurse mit „materiellen Ereignissen und Umständen, den Formen, durch die Diskurse sozusagen mit der materiellen Welt verwoben sind“, interagieren (ebd.: 387). Die Bundesrepublik Deutschland ist entwicklungspolitisch in Tansania im Bereich „Sexuelle und reproduktive Rechte und Gesundheit, und Bevölkerungsentwicklung“ tätig. Dies ist einer der drei Schwerpunkte deutscher „Entwicklungszusammenarbeit“ (EZ) mit Tansania. Die Frage, die wir uns hier stellen, ist, welche Erkenntnisse eine Betrachtung dieses Falls mithilfe der von uns propagierten kombinierten Rassismusanalyse liefert und welche Schlüsse sich daraus für die Untersuchung von Rassismus insgesamt ziehen lassen. Vorweg sei gesagt, dass die BRD nicht ohne Einwilligung der tansanischen Regierung in Tansania tätig ist. Jegliche „Entwicklungszusammenarbeit“ beruht auf

in jeweils spezifischen Macht- und Interessenskonstellationen verhandelten Abkommen, sowohl auf Regierungsebene als auch auf regionaler und lokaler. Der Fokus dieser Untersuchung ist allerdings die deutsche Seite der „Entwicklungszusammenarbeit“.

In einem ersten Schritt bedienen wir uns einer diskursiven Rassismusanalyse. Diese stützen wir zunächst auf die Feststellung, dass deutsche EZ auf eine Verringerung des Bevölkerungswachstums in Tansania abzielt. So lautete die offizielle Pressemitteilung beim Besuch des damaligen Ministers des Bundesministeriums für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) Dirk Niebel folgendermaßen:

„Tansania gehört zu den größten Begünstigten deutscher Entwicklungszusammenarbeit in Sub-Sahara Afrika. Wir werden weiter zusammenarbeiten, um unser gemeinsames Ziel zu erreichen: die weiterhin weit verbreitete Armut in diesem Land zu bekämpfen. Das hohe Bevölkerungswachstum in Tansania von 2,9 Prozent droht unsere gemeinsamen Anstrengungen zu untergraben.“
(GTZ 2010)

Das hohe Bevölkerungswachstum stünde also einer effektiven Armutsbekämpfung im Wege (BMZ 2012). Dieses Verständnis von Bevölkerungswachstum basiert auf der Vorstellung, dass Tansanier_innen Konsument_innen begrenzter ökonomischer, ökologischer und sozialer Ressourcen seien. Eine Erhöhung ihrer Anzahl würde zu einer Verringerung der konsumierten Menge führen. Implizit wird hier von Durchschnittswerten und einer gleichmäßigen Verteilung ausgegangen, was die oft massiven sozialen Ungleichheiten im Zugang zu diesen Ressourcen außer Acht lässt. Die hier artikulierte Vorstellung, das Verhältnis von Wirtschaftswachstum und Bevölkerungswachstum sei ausschlaggebend für die Armutsbekämpfung, hätte allenfalls im Kontext einer streng planwirtschaftlichen Ressourcenverteilung eine mögliche Grundlage. Im Rahmen kapitalistischer Verhältnisse ist sie theoretisch absurd und praktisch seit dem Pearson-Bericht der UN 1970, der feststellte, dass in zahlreichen Ländern des Südens Wirtschaftswachstum nicht zu einer spürbaren Verringerung der Armut geführt hatte, widerlegt (Commission on International Development 1970). Der vom BMZ konstruierte Zusammenhang von Bevölkerungswachstum und Armut ist somit mindestens fragwürdig. Die Vorstellung wird allerdings von der tansanischen Regierungsseite – zumindest offiziell – geteilt und diese ist an bevölkerungspolitisch relevanten Interventionen interessiert. Diese Harmonie zwischen „Geber“ und „Empfänger“ von „Entwicklungshilfe“ war nicht immer gegeben: Erst auf Druck von des UN-Fonds für Bevölkerungsentwicklung UNFPA (*United Nations Population Fund*), der Weltbank und der US-Entwicklungsagentur USAID (*United States*

Agency for International Development) schwenkte die tansanische Regierung in den 1980er Jahren auf den Kurs des internationalen bevölkerungspolitischen Establishments ein (Richey 2008).

Über die in der GTZ-Pressemitteilung ersichtliche Perspektive hinaus wird Bevölkerungspolitik auch mit rassifizierten Zuschreibungen gerechtfertigt: In Interviews⁸ mit Mitarbeiter_innen deutscher entwicklungspolitischer Organisationen konnten wir feststellen, dass als problematisch angesehene Fertilitätsraten bzw. Bevölkerungsgröße stets mit einem angeblich niedrigen gesellschaftlichen Status von Frauen in Bezug gesetzt wurden. Die deutsche EZ sieht hohe Fertilitätsraten in Afrika insgesamt und insbesondere die Rate von 5,5 Kindern pro Frau in Tansania als Problem (DSW 2010; evaplan 2009). Deutsche „Entwicklungsexpert_innen“ sind der Ansicht, dass Frauen in Tansania kein Mitspracherecht und keine Autonomie in sexuellen und reproduktiven Angelegenheiten haben, dass „die Männer diktieren und sich ’n Scheiß drum kehren, ob jetzt ein Fruchtbarkeitstag [ist] oder nicht, und ich hab jetzt Lust und fertig ist“.⁹ Die fehlende Kontrolle über ihr sexuelles und reproduktives Leben angesichts gesellschaftlicher Unterdrückung führe dazu, dass sie mehr Kinder bekämen, als sie gerne hätten, so die vorherrschende Meinung der EZ-Mitarbeiter_innen. Die Geburtenraten und das Bevölkerungswachstum in Tansania werden so als Zeichen für Traditionalität und gesellschaftliche Rückständigkeit interpretiert. Modernität wird im Sinne des „demographischen Wandels“ verstanden als gekennzeichnet durch niedrige Geburtenraten. Die Darstellung tansanischer Frauen durch die deutsche EZ korrespondiert mit dem, was Chandra Talpade Mohanty (1991) bereits vor langer Zeit als Konstruktion der „Dritten-Welt-Frau“ kritisiert hat. Diese werde – selbst von Feminist_innen – als passives, unterdrücktes Opfer ihrer Kultur zum konstituierenden „Gegenstück“ der vermeintlich emanzipierten Frau im Globalen Norden konstruiert.

Die deutsche EZ nimmt weiterhin an, dass es einen hohen ungedeckten Bedarf an Verhütungsmitteln gibt, was eine explizite, auf Verlangsamung des Bevölkerungswachstums bzw. Geburtenverhinderung abzielende Politik unnötig mache (evaplan 2009). Diese Perspektive ist ganz im Sinne der

8 Daniel Bendix hat insgesamt über 50 Interviews mit deutschen „Entwicklungsexpert_innen“ bzw. in der Privatwirtschaft tätigen Berater_innen in unterschiedlichen Institutionen geführt: sowohl mit in Deutschland Tätigen, deren Arbeit Bezug zur deutschen reproduktiven Gesundheitspolitik in Tansania hat, als auch in Tansania. Dort hat er mit deutschen Mitarbeiter_innen in staatlichen, Nichtregierungs- und kirchlichen/missionarischen Zusammenhängen in den Regionen Kilimanjaro, Arusha, Lindi, Mtwara, Daressalam und Tanga gesprochen und ihre Arbeitskontexte aufgesucht.

9 Interview 10, ehemalige_r Leiter_in des deutschen Gesundheitsprogramms in Tansania.

Post-Kairo-Konferenz-Agenda¹⁰, die offiziell Abschied genommen hat von expliziter Makro-Bevölkerungspolitik, aber auf das Selbstmanagement von Frauen im globalen Süden baut, auf ihren Wunsch, weniger Kinder zu bekommen (Schultz 2006). Bis hierhin könnten Vertreter_innen der EZ diese Zuschreibungen noch damit zu rechtfertigen versuchen, dass die Tansanier_innen „nun mal so sind“. Das ist dann zwar eine aufgrund von zugeschriebener gemeinsamer Kultur erfolgte rassialisierende Homogenisierung und schließt an kolonialzeitliche Diskurse an, könnte aber dennoch mit statistisch erhebbaren sozialen Phänomenen korrespondieren. Allerdings werden die deutschen „Entwicklungsexpert_innen“ in Tansania damit konfrontiert, dass entgegen ihrer Vorannahme

„erstaunlicherweise das Interesse oder die Nachfrage an Kontrazeptiva, die man so erheben kann über den ‘unmet need’ [ungedeckter Bedarf] gar nicht so hoch ist. Das heißt, die Akzeptanz von Familienplanung ist noch nicht so hoch wie wir uns das wünschen würden, ne. [...] In Tansania ist die Herausforderung [...] was können wir als deutsche EZ [tun], um diese Nachfrage ... also das Ministerium und die Zivilgesellschaft dabei zu unterstützen, diese Nachfrage zu generieren.“¹¹

Das „fehlende“ Bedürfnis, weniger Kinder zu bekommen, wird auch von Studien bestätigt, die angeben, dass verheiratete Frauen sich durchschnittlich 5,4 und verheiratete Männer 5,9 Kinder wünschen, was gerade bei Frauen in etwa der tatsächlichen Fertilitätsrate (5,5) entspricht (Leahy & Druce 2009). Erst jüngst hat auch eine Studie der *Stiftung Wissenschaft und Politik* (SWP) festgestellt, dass nicht ein ungedeckter Bedarf an Verhütungsmitteln, sondern ein zu hoher Kinderwunsch quer durch alle sozialen Schichten in vielen afrikanischen Ländern das Problem sei (Angenendt & Popp 2014: 27). Entsprechend dem Bedürfnis, Fertilitätsraten zu senken, setzen sich diverse deutsche EZ-Organisationen durch unterschiedlichste Aktivitäten und Finanzmittel dafür ein, den „unmet need“ zu steigern und Akzeptanz, Angebot und Verwendung „moderner“ Verhütungsmittel zu erhöhen. „Moderne“ Kontrazeptiva führten wiederum auch dazu, dass Frauen gleichberechtigter und freier in ihren Entscheidungen würden. „Freie“ Entscheidungen werden, wie erwähnt, im Sinne des Kairo-Konsenses als zwangsläufig geburtenreduzierend wahrgenommen.

Insgesamt kann die Tendenz festgestellt werden, dass Tansanier_innen in Diskursen über Bevölkerungsentwicklung und Geburtenraten – oftmals

10 In Kairo fand 1994 die Weltbevölkerungskonferenz der Vereinten Nationen statt.

11 Interview 24, Leiter_in der Komponente Reproduktive Gesundheit des *Tanzanian-German Programme to Support Health* (TGPSH), 19.03.2010.

mit Verweis auf rückständige Geschlechterverhältnisse und irrationales Verhalten – rassialisiert werden. Während „freie Wahl“ der Kinderzahl propagiert wird, werden Tansanier_innen als irrational bewertet, wenn sie nicht weniger Kinder haben oder „moderne“ Kontrazeptiva verwenden wollen. Solches Verhalten wird mit fehlender Bildung erklärt, worauf mit EZ-Maßnahmen reagiert wird. Deutsche Entwicklungspolitik (ebenso wie – nicht zu vergessen – die Eliten Tansanias) ordnet also in paternalistischer Manier die Wünsche der tansanischen Zielgruppen von EZ dem Ziel der Reduzierung des Bevölkerungswachstums unter und legitimiert Interventionen über die Rassialisierung von Tansanier_innen als „rückständig“. Dies steht klar in Widerspruch zur UN-Frauenrechtskonvention (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* – CEDAW) von 1979. Nicht zuletzt da niedrige Geburtenraten während der kolonialen Besetzung Ostafrikas von den deutschen Kolonisor_innen ebenfalls mit der angeblichen Rückständigkeit der Geschlechterverhältnisse begründet wurden (Bendix 2016), wird deutlich, dass hier „durch koloniale Prozesse konstruierte rassialisierte Formationen re-präsentiert und re-artikuliert“ werden (Kothari 1996: 3). Somit kann in diesem Fall die Annahme rassistischer Elemente im Entwicklungsdiskurs als bestätigt gelten.

In diesen Erkenntnissen weist die Darstellung des Falles deutscher Bevölkerungspolitik in Tansania jedoch noch nicht über das oben referierte diskursive Rassismusverständnis, mithin über die Legitimation von Ungleichbehandlung durch diskursive Konstruktionen, hinaus. Es konnte lediglich festgestellt werden, dass Rassialisierung vollzogen wird und dies materielle Praktiken nach sich zieht. Letztere bestehen in entwicklungspolitischen Interventionen in Form der Verbreitung von Kontrazeptiva auch gegen den Willen von Tansanier_innen – nicht in der Form von Zwangsmaßnahmen, aber im Rahmen von „Aufklärungsprojekten“ unter Missachtung oder zumindest Geringschätzung ihrer Selbstbestimmung. Dies bestätigt die Annahmen, dass „trusteeship“ (Cowen & Shenton 1995), der „will to improve“ (Li 2007) und „institutionalisierte Besserwisserei“ (Lepenies 2014) historische Kontinuitäten der Entwicklungspolitik sind.

Eine über die bisherige Forschung hinaus gehende Vorgehensweise im Sinne einer kombinierten Rassismusanalyse müsste jedoch die Verschränkung von diskursiven und materiellen Faktoren, von Ideologien und Interessen, genauer in Augenschein nehmen. Im vorliegenden Fall liegt nahe, die Verknüpfung der diskursiven Konstruktionen in der deutschen Gesundheits- und Bevölkerungspolitik mit der politischen Ökonomie des Verhütungsmittelmarktes zu untersuchen. Die wirtschaftlichen Interessen deutscher Pharmafirmen und deren Zusammenspiel mit veränderten

bevölkerungspolitischen Ideologien hat erst kürzlich einer von uns in einem anderen Heft dieser Zeitschrift analysiert (Bendix & Schultz 2015).

Eine nähere Betrachtung der tatsächlichen Versorgung Tansanias mit Kontrazeptiva zeigt, dass deutsche Unternehmen einen beträchtlichen Anteil an diesem Markt für sich beanspruchen. So gelangen Kontrazeptiva deutscher Provenienz beispielsweise über das *Medical Stores Department* (MSD), einer für die Versorgung von Medikamenten und medizinischem Gerät verantwortlichen, autonomen Abteilung des tansanischen Gesundheits- und Sozialministeriums, nach Tansania.¹² Die dafür notwendigen Finanzmittel werden vom so genannten *Health Basket* der tansanischen Regierung bereitgestellt, durch den alle großen „Geber“, inklusive Deutschland (über die KfW – Kreditanstalt für Wiederaufbau), ihre „Entwicklungshilfe“ schleusen. Darüber hinaus versorgen UNFPA und USAID Tansania separat mit Kontrazeptiva.¹³ Ein großer Teil der durch „Geber“ finanzierten Kontrazeptiva, die kostenlos in tansanischen Gesundheitseinrichtungen bereitgestellt werden, stammten von *Bayer HealthCare*.¹⁴ 2010 gewann Bayer die Ausschreibung, um USAID mit der Antibabypille Microgynon zu versorgen.¹⁵ Bayer HealthCare ist insgesamt führend, was die Bereitstellung hormoneller Verhütungsmittel für das öffentliche Gesundheitssystem Tansanias angeht (v.a. durch das Implantat Jadelle, die Pillen Microgynon und Microlut und die Dreimonatsspritze Noristerat). Weiterhin waren die deutschen Firmen *Fresenius* und *HELM* zum Zeitpunkt der Forschung in den Absatz der Dreimonatsspritze Petogen-Fresenius involviert. HELM hat auch das MSD mit Kondomen beliefert. Die Dreimonatsspritzen, die von der im Bereich „social marketing“ von Familienplanung führenden NRO *Population Services International* (PSI) vertrieben werden, werden ebenfalls von Fresenius produziert und von HELM vermarktet (die KfW hat PSI explizit finanziell gefördert, um der Organisation den Bezug von pharmazeutischen Kontrazeptiva zu ermöglichen). Auch wenn es angesichts unterschiedlicher „Geber“ und Kanäle quasi unmöglich erscheint, definitive quantitative Informationen über die Anteile deutscher Firmen am Kontrazeptiva-Markt Tansanias zutage zu fördern, lässt sich doch feststellen, dass deutsche Pharmaunternehmen einen großen Anteil am Absatz der zwei hauptsächlich Anwendung findenden Arten von Kontrazeptiva haben, da Dreimonatsspritzen und orale Kontrazeptiva zwei Drittel aller benutzten

12 Interview 48, Verantwortlicher für Logistik im Headquarter von MSD, Tansania, 22.7.2010.

13 E-Mail-Kommunikation mit einem Repräsentanten von *John Snow, Inc.* (JSI), Tansania, 21.7.2010.

14 ebd.

15 ebd.

„modernen“ Verhütungsmittel ausmachen (National Bureau of Statistics & ICF Macro 2010).

Doch es gibt noch weitere Praktiken der EZ, die mit ökonomischen Interessen deutscher Pharmaunternehmen (und indirekt mit den dargestellten Konstruktionen der Gesundheits- und Bevölkerungspolitik) in Zusammenhang stehen. In Partnerschaft mit USAID hat Bayer HealthCare 2010 die *Contraceptive Security Initiative* ins Leben gerufen, um orale Kontrazeptiva in Tansania und weiteren zehn afrikanischen Ländern für wohlhabendere Bevölkerungsschichten im privaten Markt zu etablieren. Die Pille Microgynon Fe ist als vergünstigtes Originalpräparat seit 2010 in Äthiopien, seit 2011 in Uganda und seit 2014 in Tansania zu haben. Nach Bayer hat die „sich in diesen Ländern bildende Mittelschicht [...] somit auch die Möglichkeit, finanzielle Verantwortung für die eigene Familienplanung zu übernehmen“ (Bayer AG 2011: 15). Diese Zielgruppe wird in den Ländern des Globalen Südens immer mehr ins Auge gefasst, oftmals mit umfassender Unterstützung öffentlicher Geldgeber. USAID finanziert sowohl das länderspezifische Informationsmaterial, das von Bayer bereitgestellt wird, als auch das entsprechende „social marketing“ zur Familienplanung. Die Contraceptive Security Initiative stellt nach Bayer HealthCare „einen neuen strategischen Ansatz und einen innovativen Weg zur Erschließung der Märkte in Entwicklungsländern dar“ (Bayer HealthCare 2011). Im Anschluss an den „Familienplanungsgipfel“ 2012 in London, bei dem beschlossen wurde, bis zum Jahr 2020 zusätzlichen 120 Millionen Menschen im Globalen Süden Zugang zu Information, Diensten und Waren rund um Familienplanung zu verschaffen, rief Bayer HealthCare darüber hinaus 2012 zusammen mit (u.a.) der britischen und US-Regierung sowie der *Bill & Melinda Gates Foundation* das *Jadelle Access Program* ins Leben (Schultz & Bendix 2015). In diesem Kontext vereinbarten Bayer und die Bill & Melinda Gates Foundation, 27 Millionen Stück des von Bayer vertriebenen Verhütungsimplantats Jadelle über sechs Jahre hinweg für einen von 18 US\$ auf 8,50 US\$ reduzierten Preis pro Implantat für entwicklungspolitische Maßnahmen (auch in Tansania) zur Verfügung zu stellen. Mit dieser Initiative und einer Preisreduzierung von Jadelle um fünfzig Prozent hat Bayer HealthCare mit Hilfe öffentlicher Entwicklungshilfegelder und der Gates-Stiftung ihr Produkt angesichts des bis dato günstigeren Sino-Implant (II) (hergestellt von *Shanghai Dahua Pharmaceuticals*) wieder wettbewerbsfähig gemacht. Kürzlich kündigte Bayer an, das Programm bis 2023 zu verlängern. Durch die breite Vermarktung von Produkten in Kontrazeptiva-Märkte des Globalen Südens vorzudringen ist lukrativ. So geht ein Marktinsider davon aus, dass sich in

Tansania innerhalb von fünf Jahren die Ausgaben für Kontrazeptiva verdoppeln werden.¹⁶ *Transparency Market Research* (2014) nimmt einen Wert des globalen Kontrazeptiva-Markts in Höhe von US\$ 15,7 Mrd. im Jahr 2013 an und prognostiziert dessen Steigerung auf US\$ 19,6 Mrd. im Jahr 2020, was einer Wachstumsrate von jährlich 3,1 Prozent von 2014 bis 2020 entspräche. Die Pharma-Kampagne der *Bundeskoordination Internationalismus* (BUKO) wertet die Contraceptive Security Initiative entsprechend auch als „Marketinginstrument, um Bayers Position als Weltmarktführer für orale Kontrazeptiva und auch die Marktstellung im Bereich Frauengesundheit zu verteidigen“ (BUKO Pharma-Kampagne 2014: 40). Das gleiche lässt sich über das Jadelle Access Program sagen.

Es lässt sich somit ein offensichtliches und direktes ökonomisches Interesse deutscher Unternehmen an einer geburtenreduzierenden reproduktiven Gesundheits- und Bevölkerungspolitik in Tansania identifizieren. Die diskursive Konstruktion der tansanischen Frauen durch Entwicklungspolitik und die damit begründeten Praktiken der Verbreitung von Verhütungsmitteln stehen hiermit im Einklang und stützen sich gegenseitig. Die Feststellung eines Zusammenspiels von Repräsentation sowie ökonomischen Strukturen und Interessen soll weder suggerieren, dass Pharmaunternehmen rassistische Narrative intentional und strategisch einsetzen, um ökonomisch Profit zu generieren, noch dass Entwicklungsexpert_innen in ähnlicher Weise agieren, um ihre Präsenz im Sinne institutioneller Selbsterhaltung zu legitimieren. Vielmehr wurde in den Interviews deutlich, dass sowohl Vertreter_innen von Pharmaunternehmen wie in der EZ Tätige von ihren Perspektiven gänzlich überzeugt waren und glaubwürdig altruistische Motivationen vermittelten. Inwiefern eigene Interessen so internalisiert werden, dass sie den Beteiligten als allgemeingültig erscheinen, können wir hier nicht weiter ergründen.

Festzustellen ist allerdings, dass es in den letzten Jahren Veränderungen in der deutschen EZ gab, so dass der Dimension der Außenwirtschaftsförderung mehr Gewicht eingeräumt wurde. Unter Leitung des BMZ durch Minister Niebel wurde wirtschaftliches und politisches Eigeninteresse als Motivation für Entwicklungspolitik hierzulande wieder offensiver vorgetragen (German Federal Foreign Office 2011; Kuhn 2011). Entwicklungsminister Niebel brachte dies auf den Punkt:

„Wenn wir kluge Entwicklungspolitik betreiben, nehmen wir Geld für Deutschland ein. Mit jedem Euro Entwicklungszusammenarbeit fließen langfristig

16 E-Mail-Kommunikation mit einem Repräsentanten von John Snow, Inc., Tansania, 21.7.2010; vgl. Kuumba 1999.

zwei Euro zurück zu uns. [...] Es ist deutlich billiger, mit friedlichen Ländern Handel zu führen, als feindliche zu bekriegen.“¹⁷

Man fragt sich, wie sich diese außenpolitische Präferenzsetzung verändern würde, wenn es billiger wäre, mit anderen Ländern Krieg zu führen. Implizit wird das hier konstruierte nationale Interesse deutlich, „Entwicklungsländer“ in den globalen Kapitalismus bzw. den Welthandel zu integrieren. Hier spielt auch der Bereich der reproduktiven Gesundheits- und Bevölkerungspolitik eine Rolle. So verneinte ein für diesen Bereich verantwortlicher Referent im BMZ zwar direkte ökonomische Interessen, machte aber einen größeren Zusammenhang auf:

„Ich glaube, es wird einfach klar, dass das [sexuelle und reproduktive Gesundheit und Rechte] ein Baustein ist, um funktionierende, langfristig funktionierende Gesellschaften zu schaffen. Na, und da kommt man an dem Thema nicht vorbei. [...] Also hier ist natürlich schon so die Sache, wir haben Interesse an stabilen Ländern, an stabilen Partnern, ja, ich meine, da wird's, da ist 'ne wirtschaftliche Kooperation, das Angebot kommt schnell, ne. Ich meine, die Länder, die funktionieren, wo, wo dann die Menschen auch Kaufkraft haben, das wird letztlich in 'ner langen Wirkungskette auch dem Ex-, Noch-Export-Weltmeister zugutekommen.“

Reproduktive Gesundheits- und Bevölkerungspolitik wird hier in den Kontext der Schaffung „funktionierender Gesellschaften“ gestellt. Hohes Bevölkerungswachstum wird in den Interviews und beim BMZ (2014) assoziiert mit Chaos, unberechenbaren arbeitslosen jungen Männern und einer Überlastung sozialer Systeme, ökologischer Rahmenbedingungen und ökonomischer Ressourcen. Funktionierende Gesellschaften hingegen werden konzipiert als solche, die hohen Anteil am Konsum kapitalistisch produzierter Güter haben und aufgrund ihrer politischen und ökonomischen „Stabilität“ Investitionssicherheit für ausländische Unternehmen bereitstellen. An letzteren hat Deutschland in dieser Sichtweise Interesse und stellt seine Bemühungen, Tansanias Bevölkerungswachstum einzudämmen, in diesen Kontext. Allerdings stellt diese erwähnte „lange Wirkungskette“ eher die Konstruktion eines indirekten außenwirtschaftlichen Interesses der BRD dar.

Hier ist, gerade weil es selbstverständlich erscheint, wichtig zu erwähnen, dass die ökonomischen und politischen Machtverhältnisse zwischen Deutschland und Tansania so beschaffen sind, dass Deutschland im Rahmen von Entwicklungs- und Bevölkerungspolitik zwar in die tansanische

17 <http://www.bild.de/politik/inland/dirk-niebel/bild-interview-mit-entwicklungsminister-29354560.bild.html>; letzter Aufruf: 27.6.2017.

Gesellschaft eingreifen kann, ein umgekehrtes Eingreifen – beispielsweise, um die sozialökologisch verantwortungslose „imperiale Lebensweise“ (Brand & Wissen 2011) vieler deutscher Unternehmen und Individuen, die keine Rücksicht auf Mensch und Natur weltweit nimmt, oder womöglich sogar die Anzahl dieser Menschen einzudämmen – aber undenkbar ist. Dies hat mit der ungleichen Eingliederung in den globalen Kapitalismus zu tun. An der historischen „Unterentwicklung“ (Rodney 1975) und Ausbeutung Tansanias hatte Deutschland, nicht zuletzt durch direkte Kolonialherrschaft über „Deutsch-Ostafrika“, durchaus einen gewissen Anteil. So kann vereinfacht gesagt werden, dass aufgrund einer Geschichte ökonomischer und politischer Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse Deutschland über vielfältige Einflussmöglichkeiten in anderen Ländern sowie auf globaler Ebene verfügt und somit im Zentrum des kapitalistischen Weltsystems eingeordnet werden kann, Tansania aufgrund seiner beschränkten Handlungs- und Einflussmöglichkeiten in der Peripherie.

Aus der Sicht einer kombinierten Rassismusanalyse wird deutlich: deutsche Bevölkerungspolitik in Tansania ist gekennzeichnet durch ein Zusammenspiel diskursiver Rassialisierung von Tansanier_innen in der EZ mit materiellen Praktiken, die verknüpft sind mit direkten ökonomischen Interessen deutscher Unternehmen sowie indirekten außenpolitischen Interessen der deutschen Regierung. Dem zugrunde liegt die historische, durch Rassismus und Kolonialismus geprägte asymmetrische Einbindung der beiden Länder in den globalen Kapitalismus, die durch rassialisierte Repräsentationen und Praktiken weiter verfestigt wird. Aufgrund der analytischen Trennung mag es nun so erscheinen, als seien diskursive Ebene und die Materialität der außenpolitischen bzw. -wirtschaftlichen Interessen der Bundesregierung sowie der pharmazeutischen Privatwirtschaft zwei gänzlich voneinander getrennte Sphären. Wie oben bereits angedeutet, kann es nicht darum gehen, dem einen oder dem anderen mehr Bedeutung zuzuweisen oder gar das Primat im Ökonomischen, Politischen oder Kulturellen auszumachen. Vielmehr gilt es, deutsche Interventionen in die Bevölkerung in Tansania als einen Machtkomplex zu begreifen (und zu kritisieren), in dem diskursive Rassialisierung, die als kolonial geprägtes, historisch tradiertes Wissen jederzeit aufrufbar ist, ökonomische und politische Ungleichheit sowie privatwirtschaftliche Interessen sich gegenseitig konsolidieren.

Schlussfolgerung

Unser Fazit ist, dass, um Rassismus in seiner Wirkmächtigkeit und seinem Ausmaß zu verstehen, über die diskursiven Rassialisierungen hinaus den

praktischen Auswirkungen, (direkten und indirekten) ökonomischen und politischen Interessen und insgesamt den „rassialisierten Mustern globaler Akkumulation, die diese diskursiven Repräsentationen stützen und durch sie aufrechterhalten werden“ (Wilson 2012: 208), mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte. Diese kombinierte Rassismusanalyse haben wir hergeleitet aus der Betrachtung rassismuskritischer Arbeiten innerhalb der Entwicklungsforschung und empirisch angewendet auf den Fall des entwicklungspolitischen Feldes der deutschen reproduktiven Gesundheits- und Bevölkerungspolitik in Tansania. In einem kritischen Verständnis hat die Entwicklungsforschung die Ursachen und Folgen globaler Ungleichheit zum Thema (weswegen eher von globaler Ungleichheitsforschung gesprochen werden sollte) und ist damit besonders dafür geeignet, auf das historische Gewordensein und den politikökonomischen Nährboden gegenwärtiger diskursiver Rassialisierung bzw. das Zusammenspiel von Materiellem und Repräsentation zu fokussieren. Der Beitrag der globalen Ungleichheitsforschung für die Untersuchung des Phänomens Rassismus ist demnach, diesen als Teil fortwirkender kolonialer globaler Verhältnisse zu begreifen, der die Interaktion von diskursiven wie materiellen Dimensionen umfasst.

Allerdings gibt es auch in der globalen Ungleichheitsforschung noch das Forschungsdesiderat, die sogenannten entwickelten Länder und deren innergesellschaftliche Situation rassismuskritisch in den Blick zu nehmen. Hier bietet es sich beispielsweise an, die Verbindung von „overdevelopment“ (Power 2006) oder „imperialer Lebensweise“ (Brand & Wissen 2011) mit innergesellschaftlichen und globalen rassialisierten Repräsentationen sowie politikökonomischen Machtungleichheiten zu untersuchen. Die deutschsprachige Politikwissenschaft könnte auch jenseits der Entwicklungsforschung von einer Herangehensweise im Sinne einer kombinierten Rassismusanalyse profitieren. In der Friedens- und Konfliktforschung kann herausgearbeitet werden, wie die Anwendung unterschiedlicher Waffentechniken bzw. Kriegsführung (Kleinwaffen versus hochtechnologisiertes, quasi entmenschlichtes Kriegsgerät), die mit der ökonomischen Stärke von Nationalstaaten korrelieren, mit der Darstellung von Gesellschaften als „barbarisch“ oder „zivilisiert“ zusammenwirken (vgl. Biswas 2001). Die Vergleichende Politikwissenschaft könnte fragen, wie eine ungleiche Einbindung in den globalen Kapitalismus und entsprechende Ungleichgewichte – nicht zuletzt in der Wissenschaft selbst – mitentscheiden, welche epistemischen Brillen angelegt werden, um Staaten als autoritär oder undemokratisch zu kategorisieren (vgl. Comaroff & Comaroff 2012, Kap. 5). In der Politischen Theorie bzw. Ideengeschichte könnte sich aus der von uns hier vorgeschlagenen Perspektive mit den für die westliche Welt grundlegende Ideen von

Gesellschaftsverträgen (Hobbes, Locke, Rousseau und Kant) beschäftigt werden. Hier könnte gefragt werden, welche Rolle materielle Herrschaftsinteressen und tatsächliche Machtungleichgewichte dafür spielten, dass diese wichtigen Staats- und Demokratietheoretiker gleichzeitig eine dichotome, rassialisierte Weltsicht begründeten, nach der es auf der einen Seite verrechtlichte Beziehungen unter Weißen sowie Institutionen für Weiße gibt und auf der anderen Seite den barbarischen „Rest“ – und wie es um das Fortwirken eines entsprechenden Denkens und Handelns in der zeitgenössischen Politischen Theorie bestellt ist (vgl. Anievas u.a. 2015; Buck-Morss 2011). In konstruierender Manier könnte demgegenüber über nicht-westliche bzw. anti-koloniale Versuche, Gesellschaften tatsächlich demokratisch und nicht-rassistisch zu begründen, geforscht werden, etwa in Zusammenhang mit der haitianischen Revolution oder in Quilombos in Brasilien.

Literatur

- Angenendt, Steffen, & Silvia Popp (2014): *Bevölkerungswachstum, Fertilität und Kinderwunsch. Herausforderungen für die Entwicklungszusammenarbeit am Beispiel Subsahara-Afrikas*. SWP-Studien 20. Berlin.
- Anievas, Alexander; Nivi Manchanda & Robbie Shilliam (2015) (Hg.): *Race and Racism in International Relations: Confronting the Global Colour Line*. Oxon.
- Apffel-Marglin, Frederique, & Stephen A. Marglin (1990) (Hg.): *Dominating Knowledge. Development, Culture and Resistance*. Oxford.
- Bayer AG (2011): *Wachstum mit Verantwortung. Globalen Herausforderungen begegnen*. Leverkusen.
- Bayer HealthCare (2011): *Wir kooperieren mit USAID, um einen nachhaltigen Markt für Verhütungsmittel in Afrika zu schaffen – Bayer HealthCare Pharmaceuticals*. http://www.bayerhealthcarepharmaceuticals.com/de/presse/im_fokus/contraceptive_security_initiative.php, letzter Aufruf: 15.3.2011.
- Bendix, Daniel (2011): „Entwicklung / entwickeln / Entwicklungshilfe / Entwicklungspolitik / Entwicklungsland“. In: Arndt, Susan, & Nadja Ofuately-Alazard (Hg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutscher Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster, S. 272-278.
- Bendix, Daniel (2016): „From Fighting Underpopulation to Curbing Population Growth. Tracing Colonial Power in German Development Interventions in Tanzania“. In: *Postcolonial Studies*, Bd. 18, Nr. 4, S. 53-70, <https://doi.org/10.1080/13688790.2016.1228137>.
- Bendix, Daniel; Chandra-Milena Danielzik & Timo Kiesel (2015): „Education for Sustainable Inequality? A Postcolonial Analysis of Materials for Development Education in Germany“. In: *Critical Literacy. Theories and Practices*, Bd. 9, Nr. 2, S. 47-63.
- Bendix, Daniel, & Susanne Schultz (2015): „Bevölkerungspolitik reloaded: Zwischen BMZ und Bayer“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 140, S. 447-468.
- Bischoff, Joachim; Klaus Dörre & Elisabeth Gauthier (2004) (Hg.): *Moderner Rechtspopulismus. Ursachen, Wirkungen, Gegenstrategien*. <http://www.vsa-verlag.de/nc/detail/artikel/moderner-rechtspopulismus/>, letzter Aufruf: 11.10.2014.
- Biswas, Shampa (2001): „‘Nuclear Apartheid’ as Political Position: Race as a Postcolonial Resource?“. In: *Alternatives*, Bd. 26, S. 485-522, <https://doi.org/10.1177/030437540102600406>.

- BMZ – Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2012): *Länderbeitrag Tansania*. http://www.bmz.de/de/was_wir_machen/laender_regionen/subsahara/tansania/zusammenarbeit.html, letzter Aufruf: 10.2.2013.
- BMZ – Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2014): *Population Dynamics in German Development Cooperation. Position Paper*. BMZ Strategy Paper 10. www.bmz.de/en/publications/type_of_publication/strategies/Strategiepapier339_10_2013.pdf, letzter Aufruf: 27.6.2017.
- Brand, Ulrich, & Markus Wissen (2011): „Sozial-ökologische Krise und imperiale Lebensweise. Zu Krise und Kontinuität kapitalistischer Naturverhältnisse“. In: Demirović, Alex; Julia Dück; Florian Becker & Pauline Bader (Hg.): *VielfachKrise im finanzdominierten Kapitalismus*. Hamburg, S. 78-93.
- Briggs, John, & Joanne Sharp (2004): „Indigenous Knowledges and Development. A Postcolonial Caution“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 25, Nr. 4, S. 661-676, <https://doi.org/10.1080/01436590410001678915>.
- Buck-Morss, Susan (2011): *Hegel in Haiti*. Frankfurt a.M.
- BUKO Pharma-Kampagne (2014): *Arm und vergessen. Untersuchung des Geschäftsverhaltens von Boehringer Ingelheim, Bayer und Baxter in Uganda*. Pharma-Brief Spezial I, Bielefeld.
- Castro Varela, María do Mar, & Nikita Dhawan (2010): „Mission Impossible: Postkoloniale Theorie im deutschsprachigen Raum?“. In: Reuter, Julia, & Paula-Irene Villa (Hg.): *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*. Bielefeld, S. 303-329.
- Chojnacki, Sven, & Verena Namberger (2013): „Vom Konflikt zum Krieg. Ursachen und Dynamiken“. In: Schmidt u.a. 2013, S. 495-520, https://doi.org/10.1007/978-3-531-18987-1_19.
- Comaroff, Jean, & John L. Comaroff (2012): *Der Süden als Vorreiter der Globalisierung. Neue Postkoloniale Perspektiven*. Frankfurt a.M.
- Commission for International Development (1970): *Partners in Development*. London.
- Cooke, Bill (2001): *From Colonial Administration to Development Management*. IDPM Discussion Paper Series 63. Manchester.
- Cooke, Bill, & Uma Kothari (2001) (Hg.): *Participation: The New Tyranny?* London & New York, US-NY.
- Cowen, Michael, & Robert Shenton (1995): „The Invention of Development“. In: Crush, Jonathan (Hg.): *The Power of Development*. London, S. 27-43.
- Demirović, Alex, & Manuela Bojadžijev (2002) (Hg.): *Konjunkturen des Rassismus*. Münster.
- Deuser, Patricia (2010): „Genderspezifische Entwicklungspolitiken und Bevölkerungsdiskurse. Das Konzept der ‘Sexuellen und Reproduktiven Gesundheit und Rechte’ aus postkolonialer Perspektive“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 120, S. 427-451.
- DSW – Deutsche Stiftung Weltbevölkerung (2010): *DSW-Datenreport 2010. Soziale und demographische Daten zu Weltbevölkerung*. http://www.weltbevoelkerung.de/pdf/dsw_datenreport_10.pdf, letzter Aufruf: 17.12.2010.
- Dussel, Enrique (1995): *The Invention of the Americas. Eclipse of „the Other“ and the Myth of Modernity*. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/dussel/1492in/1492in.html>, letzter Aufruf: 14.1.2014.
- Engels, Bettina (2014): „Repräsentationen, Diskurse und Machtfragen: Postkoloniale Theorieansätze in der Friedens- und Konfliktforschung“. In: *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung*, Bd. 3, Nr. 1, S. 127-146, <https://doi.org/10.5771/2192-1741-2014-1-130>.
- Eriksson Baaz, Maria (2005): *The Paternalism of Partnership. A Postcolonial Reading of Development Politics*. London & New York, US-NY.
- evaplan (2009): *Tanzania Progress Review Report*. http://www.tgppsh.or.tz/index.php?eID=tx_nawsecured1&u=0&file=uploads/media/Pfk-Final_approved.pdf&t=1249058046&hash=a5a5a33ea78d342ecf74f1989a06b708, letzter Aufruf: 30.7.2009.

- German Federal Foreign Office (2011): *Deutschland und Afrika. Konzept der Bundesregierung*. Berlin.
- Gomes, Bea; Walter Schicho & Arno Sonderegger (2008) (Hg.): *Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen*. Wien
- GTZ – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (2010): *German Development Cooperation with Tanzania on a Glance*. Press release (accessed through German Development professional).
- Ha, Kien Nghi (2003): „Die kolonialen Muster deutscher Arbeitsmigrationspolitik“. In: Steyerl, Hito, & Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.): *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster, S. 56-107.
- Hauk, Gerhard (1992): *Einführung in die Ideologiekritik*. Hamburg.
- Heron, Barbara (2007): *Desire for Development. Whiteness, Gender, and the Helping Imperative*. Waterloo, CA-ON.
- Karakayali, Serhat, & Vasilis Tsianos (2002): „Migrationsregime in der Bundesrepublik Deutschland. Zum Verhältnis von Staatlichkeit und Rassismus“. In: Demirović & Bojadzijevo 2002, S. 246-267.
- Kiesel, Timo, & Daniel Bendix (2010): „White Charity. Eine postkoloniale, rassismuskritische Analyse der entwicklungspolitischen Plakatwerbung in Deutschland“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 120, 482-495.
- Kontzi, Kristina (2015): *Postkoloniale Perspektiven auf „weltwärts“*. Ein Freiwilligendienst in weltbürgerlicher Absicht. Baden-Baden.
- Kothari, Uma (1996): *Development Studies and post-colonial theory*“. IDPM Discussion Paper Series, Nr. 47.
- Kothari, Uma (2006a): „Critiquing ‘Race’ and Racism in Development Discourse and Practice“. In: *Progress in Development Studies*, Bd. 6, Nr. 1, S. 1-7, <https://doi.org/10.1191/1464993406ps123ed>.
- Kothari, Uma (2006b): „An Agenda for Thinking about ‘Race’ in Development“. In: *Progress in Development Studies*, Bd. 6, Nr. 1, S. 9-23, <https://doi.org/10.1191/1464993406ps124oa>.
- Krzyzanowski, Michal, & Ruth Wodak (2008): „Migration und Rassismus in Österreich“. In: Gomes u.a. 2008, S. 257-279.
- Kuhn, Berthold (2011): „Deutsche Entwicklungspolitik im Kontext des Regierungswechsels“. In: *Zeitschrift für Politikberatung*, Bd. 3, Nr. 3, S. 509-518, <https://doi.org/10.1007/s12392-011-0262-3>.
- Kuumba, M. Bahati (1999): „A Cross-Cultural Race/Class/Gender Critique of Contemporary Population Policy. The impact of globalization“. In: *Sociological Forum*, Bd. 14, Nr. 3, S. 447-463, <https://doi.org/10.1023/A:1021499619542>.
- Leahy, Elizabeth, & Nel Druce (2009): *A Case Study of Reproductive Health Supplies in Tanzania*. http://www.populationaction.org/Publications/Reports/Reproductive_Health_Supplies_in_Six_Countries/Tanzania.pdf, letzter Aufruf: 30.7.2009.
- Lemme, Sebastian (2015): „Visuelles Othering und weiße Imaginationen des globalen Südens. Postkoloniale Analyseperspektiven auf Fair Trade-Bildwelten“. In: Greve, Anna (Hg.): *Weißsein und Kunst. Neue postkoloniale Analysen*. Göttingen, S. 137-154.
- Lepenius, Philipp (2014): „La rage de vouloir conclure’: Wissensvermittlung als Entwicklungseingpass oder warum Experten so arbeiten, wie sie es tun“. In: Ziai, Aram (Hg.): *Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie*, Baden-Baden, S. 213-234, <https://doi.org/10.5771/9783845251547-211>.
- Levander, Caroline, & Walter Mignolo (2011): „Introduction: The Global South and World Dis/Order“. In: *The Global South*, Bd. 5, Nr. 1, S. 1-11, <https://doi.org/10.2979/globalouth.5.1.1>.
- Li, Tania Murray (2007): *The Will to Improve. Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Durham, US-NC, <https://doi.org/10.1215/9780822389781>.

- Marmer, Elina, & Aram Ziai (2015): „Racism in the Teaching of ‘Development’ in German Secondary School Textbooks“. In: *Critical Literacy*, Bd. 9, Nr. 2, S. 64-84.
- McEwan, Cheryl (2009): *Postcolonialism and Development*. New York, US-NY.
- Melber, Henning (1992): *Der Weißheit letzter Schluß. Rassismus und kolonialer Blick*. Frankfurt a.M.
- Memmi, Albert (1987): *Rassismus*. Frankfurt a.M.
- Merkel, Wolfgang (2013): „Vergleich politischer Systeme: Demokratie und Autokratien“. In: Schmidt u.a. 2013, S. 207-236, https://doi.org/10.1007/978-3-531-18987-1_9.
- Miles, Robert (1991): *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Hamburg.
- Mohanty, Chandra Talpade (1991): „Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses“. In: Mohanty, Chandra Talpade; Ann Russo & Lourdes Torres (Hg.): *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, US-IN, S. 51-80.
- Nandy, Ashis (1988) (Hg.): *Science, Hegemony and Violence. A Requiem for Modernity*. Tokyo.
- National Bureau of Statistics & ICF Macro (2010): *Tanzania Demographic and Health Survey 2009-2010*. http://hdptz.esealtd.com/fileadmin/documents/DPGH_Meeeting_Documents_2010/TDHS_Prelim_Report_16_Sept_2010_Final_DocumentPrinter.pdf, letzter Aufruf: 21.7.2011.
- Nohlen, Dieter (2002) (Hg.): *Lexikon Dritte Welt. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen*. Reinbek bei Hamburg.
- Noxolo, Patricia (2006): „Claims. A Postcolonial Geographical Critique of ‘Partnership’ in Britain’s Development Discourse“. In: *Singapore Journal of Tropical Geography*, Bd. 27, Nr. 3, S. 254-269, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9493.2006.00261.x>.
- Nuscheler, Franz (2005): *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*. 6. Aufl. Bonn.
- Power, Marcus (2006): „Anti-Racism, Deconstruction and ‘Overdevelopment’“. In: *Progress in Development Studies*, Bd. 6, Nr. 1, S. 25-39, <https://doi.org/10.1191/1464993406ps125oa>.
- Quijano, Anibal (2000): „Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America“. In: *Nepantla. Views from South*, Bd. 1, Nr. 3, S. 533-580, <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>.
- Rauch, Theo (2009): *Entwicklungspolitik. Theorien, Strategien, Instrumente*. Braunschweig.
- Richey, Lisa Ann (2008): *Population Politics and Development. From the Policies to the Clinics*. New York, US-NY, <https://doi.org/10.1057/9780230610385>.
- Rodney, Walter (1975): *Afrika. Die Geschichte einer Unterentwicklung*. Berlin.
- Ross, Bettina (2004): *Migration, Geschlecht und Staatsbürgerschaft. Perspektiven für eine antirassistische und feministische Politik und Politikwissenschaft*. Wiesbaden.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010): „From the Postmodern to the Postcolonial – and beyond both“. In: Gutiérrez Rodríguez, Encarnación; Manuela Boatcă & Sérgio Costa (Hg.): *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. London, S. 225-242.
- Schmidt, Manfred G.; Frieder Wolf & Stefan Wurster (2013) (Hg.): *Studienbuch Politikwissenschaft*. 3. A. Wiesbaden.
- Schultz, Susanne (2006): *Hegemonie – Gouvernamentalität – Biomacht. Reproduktive Risiken und die Transformation internationaler Bevölkerungspolitik*. Münster.
- Schultz, Susanne, & Daniel Bendix (2015): *A Revival of Explicit Population Policy in Development Cooperation. The German Government, Bayer, and the Gates Foundation*. <https://dspace.hampshire.edu/handle/10009/851>, letzter Aufruf: 10.11.2015.
- Schwarz, Tobias (2010): *Bedrohung, Gastrecht, Integrationspflicht. Differenzkonstruktionen in deutschen Ausweisungsdiskursen*. Bielefeld.
- Shilliam, Robbie (2014): „Race and Development“. In: Weber, Heloise (Hg.): *The Politics of Development. A Survey*. Abingdon, S. 31-48.
- Terkessidis, Mark (2004): *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld, <https://doi.org/10.14361/9783839402634>.

- Transparency Market Research (2014): *Contraceptives Market – Global Industry Analysis, Size, Share, Growth, Trends and Forecast 2014-2020*. <https://globenewswire.com/news-release/2015/04/27/728543/10130818/en/Contraceptive-Market-is-expected-to-reach-a-value-of-US-19-6-billion-by-2020-growing-at-a-CAGR-of-3-1-from-2014-to-2020-Transparency-Market-Research.html>, letzter Aufruf: 2.6.2016.
- Wainwright, Joel (2008): *Decolonizing Development. Colonial Power and the Maya*. Oxford, <https://doi.org/10.1002/9780470712955>.
- White, Sarah (2002): „Thinking Race, Thinking Development“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 23, Nr. 3, S. 407-419, <https://doi.org/10.1080/01436590220138358>.
- Wilson, Kalpana (2012): *Race, Racism and Development*. London.
- Young, Robert (2001): *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Oxford.
- Ziai, Aram (2008): „Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit“. In: Gomes u.a. 2008, S. 191-213.
- Ziai, Aram (2012): „Postkoloniale Studien und Politikwissenschaft: Komplementäre Defizite, Stand der Forschung und Perspektiven“. In: *Politische Vierteljahresschrift*, Bd. 53, Nr. 2, S. 291-322, <https://doi.org/10.5771/0032-3470-2012-2-291>.
- Ziai, Aram (2016) (Hg.): *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*. Bielefeld.

Anschrift der Autoren:

Daniel Bendix
danyellow@posteo.de

Aram Ziai
ziai@uni-kassel.de

Albert Scherr

Rassismus, Post-Rassismus und Nationalismus Erfordernisse einer differenzierten Kritik

Keywords: nation state, nationalism, racism, meritocracy, global inequalities.

Schlagwörter: Nationalstaatlichkeit, Nationalismus, Rassismus, Meritokratie, globale Ungleichheiten

Ein augenfälliges Merkmal gegenwärtiger Formen der Rassismuskritik ist die Verwendung eines Rassismusbegriffs, der Rassismus als ein „vielfältiges Phänomen“ (Leiprecht 2016: 227) versteht, das nicht nur biologische, sondern auch ethnische, kulturelle, nationale und religiöse Gruppenkonstruktionen umfasst, die mit Macht- und Ungleichheitsverhältnissen verschränkt sind.¹ Wenn von Rassismus die Rede ist, dann wird damit eine in sich heterogene Gemengelage von Diskursen, Ideologien, Praktiken, Stereotypen und Vorurteilen bezeichnet und zudem als normativ inakzeptabel markiert²: Formen offener Aggression gegen Zugewanderte ebenso wie die staatliche Praxis der Verhinderung unerwünschter Zuwanderung, ablehnende Haltungen und diskriminierende Praktiken gegen Muslime ebenso wie antisemitische und antiziganistische Diskurse, polizeiliche Kontrollpraktiken des *racial profiling* ebenso wie von ethnisierenden Stereotypen durchgezogene Darstellungen von Kulturen in Schulbüchern, usw.

Deutlich wird eine solche generalisierende Verwendung des Rassismusbegriffs unter anderem in Positionen, die das europäische Grenzregime als rassistisch charakterisieren, obwohl dieses Regime auf rechtlichen Unterscheidungen nach Staatsangehörigkeit – also nicht nach biologisch-rassistischen oder kulturrassistischen Kriterien – basiert. Diese Subsumtion von Unterscheidungen aufgrund der Staatsangehörigkeit unter den Rassismusbegriff ist nicht nur in Kontexten des antirassistischen Aktivismus

1 S. hierzu etwa die Beiträge in dem von Fereidooni & El 2017 herausgegebenen Sammelband. Ein instruktiver Überblick zur Entwicklung der Rassismuskritik in Deutschland liegt bei Leiprecht 2016 vor; s. dazu auch die Beiträge in Melter u.a. 2009.

2 Rassismus wird damit zugleich als eine analytische wie als eine normative Kategorie verwendet. Darin ähnelt diese Begriffsverwendung z.B. dem Armutsbegriff.

zu beobachten, sondern auch in wissenschaftlichen Diskussionsbeiträgen (s. etwa Hess u.a. 2016: 6)

In Theorien der Rassismusforschung besteht ein Konsens darüber, dass Rassismen nicht zureichend als ein falsches Denken im Sinne von Stereotypen und Vorurteilen verstanden werden können, dessen Attraktivität mit den Mitteln der sozialpsychologischen Forschung zu erklären ist. Vielmehr wird *erstens* argumentiert, dass Rassenkonstruktionen historisch und systematisch von konstitutiver Bedeutung für die Entstehung, Verfestigung und Rechtfertigung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen sind.³ Dabei wird *zweitens* – mit unterschiedlicher Akzentuierung – der Zusammenhang des modernen Rassismus mit der Herausbildung des kapitalistischen Weltmarktes sowie mit der Etablierung von Nationalstaatlichkeit in den Blick gerückt.⁴ *Drittens* wird in der sozialwissenschaftlichen Diskussion, in Anschluss an Stokeley Carmichael (1970), auf die Notwendigkeit einer Analyse institutioneller bzw. struktureller Formen von Rassismus hingewiesen, die gerade nicht als Folge individueller Einstellungen und Praktiken verstanden werden können, sondern in die die politische und ökonomische Ordnung sowie die Funktionsweise von Organisationen eingeschrieben sind. Institutioneller Rassismus führt demnach auch dann zu Ausgrenzung und Benachteiligung, wenn die jeweiligen Akteure in ihrem Handeln nicht von Vorurteilen und benachteiligenden Absichten geleitet sind (s. Gomolla 2010; 2017). *Viertens* haben Analysen des neueren Rechtsextremismus – ausgehend von Pierre-André Taguieffs Konzepts des differentialistischen Neo-Rassismus (Taguieff 1985; vgl. Balibar 1989; s. Rätzkel 2000) – aufgezeigt, dass zwischen einem mittlerweile als obsolet geltenden biologischen Rassismus und seiner modernisierten Fortschreibung mittels eines ethnischen bzw. kulturellen Rassismus zu unterschieden ist, in dem der Verweis auf vermeintliche angeborene Unterschiede zwischen „Rassen“ durch die Behauptung unaufhebbarer kultureller Differenzen ersetzt wird. Vor diesen Hintergrund kann Rassismus als ein mit ökonomischen Ungleichheiten, politischen Machtverhältnissen und kultureller Dominanz verschränktes „Klassifikationssystem“ (Hall 1989: 913) charakterisiert werden, das mit historisch variablen Ausprägungen von Konstruktionen ungleicher und ungleichwertiger Kollektive einhergeht.

3 Die wissenschaftliche Infragestellung eines Verständnisses von „Rassen“ als biologisch bedingte soziale Kollektive setzt in den 1950er Jahren ein und führt bereits in den frühen *Race-Relations-Studies* zur Forderung nach einer kritischen Analyse von Rassenkonstruktionen; s. Levi-Strauss 1972 [1952] und Lind 1954.

4 S. dazu etwa Bauman & Ahrens 1992; Balibar & Wallerstein 1990; Fredrickson 2011; Priester 2003.

Damit sind zunächst Grundannahmen zeitgenössischer Rassismustheorien skizziert, die seit den 1990er Jahren⁵ auch in Deutschland zu Entstehung von Ansätzen zu einer rassismuskritischen Theoriebildung und Forschung geführt haben.⁶ Diese zielen nicht zuletzt auf den Nachweis, dass Rassismus nicht zureichend als ein Konglomerat unzeitgemäßer Vorurteile verstanden werden kann, sondern diskriminierende Klassifikationssysteme in die Struktur der modernen Gesellschaft und die Funktionsweise ihrer Institutionen eingeschrieben sind. Darauf bezogen wird im Folgenden argumentiert, dass eine generalisierte Verwendung des Rassismusbegriffs als Bezeichnung für alle Ausprägungen diskriminierender Klassifikationssysteme für die wissenschaftliche Theoriebildung und Forschung deshalb problematisch ist, weil sie dazu tendiert, bedeutsame Unterschiede zwischen biologisch-rassistischen, neo-rassistischen und post-rassistischen Strukturen, Ideologien und Praktiken (s.u.) zu nivellieren und deshalb nicht zu einer angemessenen Bestimmung von Erfordernissen und Schwierigkeiten der Kritik befähigt. Die Notwendigkeit einer begrifflichen Differenzierung gilt, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, insbesondere für die Formen einer radikalisierten meritokratischen Ideologie der globalen Eliten sowie des Nationalismus, die sich auch dadurch als zeitgemäß darstellen können, dass sie mit einer dezidierten Ablehnung historischer Rassismen sowie mit einer expliziten Antidiskriminierungspolitik einhergehen.

Rassismen als spezifische Ausprägung von Diskriminierung

Historische Untersuchungen zur Geschichte des Rassismus haben die konstitutive Bedeutung von Sklaverei, Kolonialismus sowie ihrer rassistischen Begründung und Rechtfertigung für die Industrialisierung in Europa und damit für die Entstehung des kapitalistischen Weltsystems nachgewiesen.⁷ Deutlich werden in der historischen Forschung jedoch auch die „Paradoxes of Equality“ (Hálfdanarson & Vilhelmsson 2017: 32). Benannt ist damit das in sich widersprüchliche Verhältnis von Rassismus, Antisemitismus und Patriarchat einerseits zum Selbstverständnis der modernen Gesellschaften als Gesellschaften freier und gleicher Individuen andererseits. Dieses führt dazu, dass der biologische Rassismus als Legitimationsgrundlage der

5 Ein wichtiger Ausgangspunkt für die rassismustheoretische Diskussion in Deutschland war die bereits 1990 vorlegte Veröffentlichung von Annita Kalpaka & Nora Rätzhel, an die sich in den folgenden Jahren dann zahlreiche Veröffentlichungen, v.a. in der Zeitschrift *DAS ARGUMENT*, angeschlossen haben.

6 S. u.a. Fereidooni & El 2017; Leiprecht 2016; Melter u.a. 2009; Scherr u.a. 2017; Rätzhel 2000; Terkessidis 1998; 2004

7 S. etwa Beckert 2014; Geulen 2014: 32ff; Priester 2003: 78ff; Wallerstein 2004: 184ff.

Sklavenwirtschaft und des Kolonialismus von Anfang an umstritten war. Der Widerspruch zwischen realen Ungleichheitsverhältnissen und menschenrechtlichem Universalismus lässt damit die Entwicklung einer rassistischen Ideologie erforderlich werden, die mit einem erheblichem Aufwand die Vorstellung ungleichwertiger „Rassen“ begründet und damit als Rechtfertigung für Sklaverei und Kolonialismus herangezogen werden kann. George M. Fredrickson (2011) verdeutlicht diesen Zusammenhang wie folgt:

„Da die Sklaverei vor der Mitte des 18. Jahrhunderts nicht ernsthaft in Frage gestellt wurde, musste sie auch nicht umfassend ideologisch verteidigt werden; [...]. So paradox es auch erscheinen mag: Erst musste die Hierarchie als soziales und politisches Ordnungsprinzip abgelöst und durch das Streben nach Gleichheit in dieser Welt, nicht nur vor Gott, ersetzt werden, ehe sich der Rassismus als eigenständige Ideologie voll entfalten konnte.“ (ebd.: 66, 68f)

Auf einen anderen Aspekt des Spannungsverhältnisses zwischen Rassismus und Modernisierung hat Immanuel Wallerstein (1990: 42ff) hingewiesen: Der ökonomischen Logik des Kapitalismus entspricht ein umfassender Zugriff auf die Ware Arbeitskraft unter Gesichtspunkten der wirtschaftlichen Effizienz und damit ein Absehen von Unterscheidungen, die der universalistischen meritokratischen Idee der Leistungsgerechtigkeit widersprechen. Dass Rassismus mit der kapitalistischen Ökonomie gleichwohl kompatibel und für diese funktional war und ist, resultiert seines Erachtens daraus, dass er eine Legitimationsgrundlage für meritokratisch nicht rechtfertigbare Formen der Ausbeutung bereitstellt:

„Gerade weil der Rassismus eine anti-universalistische Lehre vertritt, erweist es sich bei der Aufrechterhaltung des kapitalistischen Systems als hilfreich. Dank seiner Existenz können die Vergütungen für einen Großteil der Arbeiterschaft viel geringer ausfallen, als es auf der Basis von Verdienst und Leistung zu rechtfertigen wäre.“ (Wallerstein 1990: 46)

Eine solche ökonomische Funktionalität kann jedoch nur dann und in dem Maß angenommen werden, wie Rassismus als dominante Ideologie zu einer weitgehenden Akzeptanz extremer Ausbeutung führt. Dies war aber von Anfang an nicht der Fall, da rassistische Unterdrückung sowohl zu inneren Konflikten innerhalb der europäischen Eliten wie auch zu Widerständen in der Form von Sklavenaufständen führte, also zu ökonomisch dysfunktionalen Konflikten (Buck-Morss 2004). Sven Beckert (2014: 169) analysiert exemplarisch, wie die auf Rassismus basierende Sklavenökonomie an die Grenzen ihrer ökonomischen Effizienz geriet. Am Fall der Baumwollproduktion zeigt er auf, dass die frühe Industrialisierung der Kleidungsproduktion zunächst mittels eines „Kriegskapitalismus“ (ebd.: 169) erfolgte, einer gewaltbasierten

und auf unfreier Arbeit basierenden Ökonomie. Diese erweist sich mit fortschreitender Industrialisierung dann aber als ineffizient:

„Der dauernde Kriegszustand zwischen Sklaven und Herren, das Wesen des Kriegskapitalismus, widersprach den Erfordernissen des Industriekapitalismus. [...] Sklavenstaaten waren notorisch langsam und schwach bei der Unterstützung der politischen und ökonomischen Interessen einheimischer Fabrikanten.“ (ebd.: 169)

Mit der Durchsetzung freier Lohnarbeit im Zuge fortschreitender Industrialisierung gerät ein Rassismus, der die Sklavenökonomie rechtfertigt, entsprechend zunehmend in Widerspruch zu einflussreichen ökonomischen und politischen Interessen und wird im Zusammenhang damit auch zum Gegenstand einer einflussreicher werdenden Kritik, die auf seine Unvereinbarkeit mit den bürgerlich-demokratischen Konzepten der Freiheit und Gleichheit aller Individuen und universeller Menschenrechte hinweist.

Vor diesem Hintergrund wurde in der klassischen Soziologie die These einer Ideologiekritik der Menschenrechte formuliert, die deren Funktionalität für den sich durchsetzenden Kapitalismus annimmt. So argumentiert Max Weber (2002 [1922]: 726), dass die in den frühbürgerlichen Revolutionen deklarierten Menschenrechte mit ihren Prinzipien der formalen Rechtsgleichheit und der ökonomischen Bewegungsfreiheit eine „Vorbedingung für das freie Schalten des Verwertungsstrebens des Kapitals mit Sachgütern und Menschen“ waren. Daran schließen neuere Analysen an, welche die Menschenrechte – also gerade nicht den Rassismus – als die zeitgemäße Ideologie des gegenwärtigen Kapitalismus betrachten (Douzinas 2014).

Auf diesbezügliche Diskussion kann hier nicht näher eingegangen werden. Zu plausibilisieren war mit diesen Überlegungen zunächst nur, dass die Annahme eines eindeutigen und stabilen Korrespondenzverhältnisses von Kapitalismus und Rassismus nicht haltbar ist. Vielmehr erweist es sich als erforderlich, die sich historisch verändernden Relationen zwischen kapitalistischer Ökonomie und bürgerlich-demokratischer Staatlichkeit einerseits, Universalismus und Rassismus andererseits in den Blick zu nehmen.

Auf die Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtung, die in Distanz zur Annahme eines singulären Rassismus im Sinne einer sich konsistenten und a-historischen Ideologie geht, ist bereits in der rassismuskritischen Diskussion der 1980er und 1990er Jahre hingewiesen worden. Mit dem programmatischen Satz „es gibt nicht den Rassismus, es gibt Rassismen“ akzentuierte Stuart Hall (1989: 915), dass sich zwar bestimmte formale Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Rassismen aufweisen lassen, die historischen Kontexte sowie die inhaltlichen Dimensionen jeweiliger Rassenkonstruktionen jedoch

höchst unterschiedliche Ausprägungen aufweisen. Daran anschließend formuliert Wolfgang Fritz Haug (1992) in seiner instruktiven Analyse der Dialektik des Anti-Rassismus (s. auch Taguieff 2000):

„Jeder konkrete Fall buchstabiert sich empirisch-historisch. Das Erbe der Sklaverei, das die USA tragen, ist etwas anderes als der ‘Retorsionseffekt’ des Postkolonialismus, wie er in England und Frankreich vorherrscht; wieder anders liegt der deutsche Fall mit seiner jüngsten Geschichte der Ausrottungspolitiken im Namen der ‘Rasse’. Beim Übertragen der Theoreme ist Vorsicht angezeigt. Nicht selten entspringen ihr theorizistische Mythen.“ (Haug 1992: 36)

Damit wird akzentuiert, dass verallgemeinernde Aussagen dazu, was Rassismus jenseits der Spezifika historischer Ausprägungen kennzeichnet, nicht an die Stelle konkreter Analysen treten können, in denen für jeweilige Rassismen die spezifischen Entstehungsbedingungen, der Zusammenhang mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen und Konflikten sowie die Legitimationsgrundlagen und die Kritikpotenziale in den zeitgenössischen Diskursen und Wissensregimen analysiert werden.⁸

Gleichwohl sind Annahmen dazu, was unterschiedlichen Rassismen gemeinsam ist, für eine wissenschaftliche Rassismusforschung unverzichtbar. Denn nur so kann eine wissenschaftlichen Standards entsprechende „Analytik rassistischer Herrschaft“ entwickelt werden, die eine problematische Vermischung von „volkstümlichen und analytischen Ansichten“ (Wacquant 2001: 61), von *Common-sense*-Annahmen und theoretisch begründeten Bestimmungen, vermeidet. Vor dem Hintergrund der einschlägigen Diskussion schlage ich dazu vor, Rassismus als eine spezifische Ausprägung von diskriminierenden Strukturen, Ideologien und Praktiken zu fassen:

8 Auf die Problematik einer übergeneralisierenden Begriffsverwendung im Gestus der Entlarvung hat auch Serhat Karakayali (2003: 1) pointiert hingewiesen: „Gleichzeitig ist aber die universalisierende Verwendung des Rassismusbegriffs Teil des Problems antirassistischer Theorie und Praxis. Anstatt den Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis zu analysieren, wird nach diskursiven Einzelaussagen gesucht, die es ermöglichen, bestimmte Diskurse ‘dem Rassismus’ zuzuordnen. So wurde der Multikulturalismus zuweilen mit der segregationistischen Apartheidspolitik Südafrikas verglichen, weil beide mit kulturalisierenden Zuschreibungen arbeiten. Die Elemente der identitären Konstruktion haben zwar in beiden Fällen je unterschiedliche Bedeutung, werden aber aus dem jeweiligen Kontext entfernt und auf den anderen übertragen. So geraten die konkreten Verhältnisse aus dem Blick und damit auch die Widerstandspraktiken der Unterworfenen, die stets Teil des rassistischen Dispositivs sind und ohne die es den permanenten Prozess der Transformation des Rassismus nicht gäbe.“ (ebd.)

Diskriminierung⁹ basiert nach dem hier beanspruchten Verständnis (Scherr 2014; 2017; Tilly 1999) auf der sozialen Konstruktion kategorial unterschiedener Gruppen in Verbindung mit den Annahmen, dass

- a) die Zugehörigkeit zu diesen Gruppen prägend für relevante Eigenschaften der ihnen angehörenden Individuen ist;
- b) Unterschiede zwischen diesen Gruppen soziale Hierarchien begründen und rechtfertigen können;
- c) Infragestellungen und Überschreitung der Gruppengrenzen die soziale Ordnung gefährden.

Von anderen Ausprägungen von Diskriminierung (wie Patriarchat, Klassismus, Nationalismus) unterscheiden sich der klassische biologische Rassismus ebenso wie moderne Varianten eines Kulturrassismus in Hinblick auf diese Merkmale allein durch die jeweiligen inhaltlichen Bestimmungen der Gruppenkonstruktion. Daraus folgt: Wenn die Ideologien und Praktiken der Sklaverei im Kontext der frühindustriellen Plantagenökonomie ebenso als Rassismus qualifiziert werden wie unterschiedliche historische Formen des Antisemitismus oder des Antiziganismus sowie auch gegenwärtiger Ausprägungen staatlicher Migrationspolitiken, ist damit vergleichsweise wenig über die jeweiligen Ursachen, Auswirkungen und Begründungszusammenhänge ausgesagt. Folglich sind damit auch die Möglichkeiten und Erfordernisse der Kritik nur unzureichend bestimmt.

Dies ist insbesondere deshalb folgenreich, weil sich der für das Alltagsverständnis sowie die politische und mediale Kommunikation nach wie vor prototypische Fall von Rassismus, der biologische Rassismus, aufgrund seiner hegemonial gewordenen Ablehnung nicht mehr als Legitimationsgrundlage für gegenwärtige Ungleichheiten, Macht- und Dominanzverhältnisse eignet.¹⁰ Wie im Weiteren zunächst zu zeigen sein wird, besteht eine moderne Form zur Einlösung des diesbezüglichen Legitimationsbedarfs in einem Nationalismus, der auf eine spezifische rassistische Begründungsgrundlage verzichten kann.

9 Diskriminierung wird hier also im Verhältnis zu Rassismus, Patriarchat usw. als die abstraktere und allgemeinere Kategorie gefasst.

10 Das heißt selbstverständlich nicht, dass biologische Rassismen damit gänzlich an Bedeutung verloren haben; s. dazu bezogen auf die Entwicklungszusammenarbeit Melber 2016, für den banalen Rassismus alltäglicher Abgrenzungen Terkessidis 2004.

Nationalstaatlichkeit als Vergesellschaftungsform und gewöhnlicher Nationalismus

Die Etablierung des Kapitalismus als dominante Struktur der Ökonomie einerseits und die Entstehung von Territorial- und Nationalstaaten als dominante Form der politischen Ordnung sind historisch eng miteinander verschränkt. In seiner Analyse zur Geschichte der Ideologie der „Nation-Form“ weist Étienne Balibar (1990b: 107ff) in Kritik eines marxistischen Ökonomismus jedoch darauf hin, dass die Entstehung von Nationalstaaten keine logische Implikation aus der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise ist:

„Es geht nicht an, die Nation-Form aus den kapitalistischen Produktionsverhältnissen ‘abzuleiten’. Die Zirkulation des Geldes die Ausbeutung der Lohnarbeit implizieren nicht mit logischer Notwendigkeit eine bestimmte Staatsform.“ (ebd.: 110)

Daran anschließend schlägt er vor, die Konstitution von Nationalstaatlichkeit im Kontext der Entstehung einer von strukturellen Ungleichheiten gekennzeichneten Weltwirtschaft zu analysieren: „Die nationalen Einheiten [...] konstituieren sich gegenseitig als konkurrierende Instrumente der Herrschaft des Zentrums über die Peripherie.“ (ebd.: 110)¹¹

Die Entstehung von Nationalstaaten ist demnach von Anfang an mit der Herstellung und Aufrechterhaltung ökonomischer Ungleichheiten und politischer Machtverhältnisse in der Weltgesellschaft verschränkt. Soziologische Analysen zur Struktur der Weltgesellschaft (Stichweh 2000; Heintz u.a. 2005) haben darauf bezogen aufgezeigt, dass Nationalstaatlichkeit als eine in sich widersprüchliche Institutionalisierung von Gleichheit und Ungleichheit verstanden werden kann: Nationalstaatlichkeit ermöglicht einerseits eine interne Gleichheit aller Staatsbürger/innen – formale Rechtsgleichheit und formale Gleichheit der politischen Teilhaberechte sowie unter Bedingungen von Wohlfahrtstaatlichkeit eine „basale materielle Gleichheit, die die Form hat, dass Mindestansprüche oder ein basaler Lebensstandard“ für alle Staatsbürger/innen garantiert sind (Stichweh 2000: 68). Dem korrespondiert jedoch andererseits, dass die politische Zuständigkeit für die Gewährleistung solcher Gleichheit exklusiv in die Zuständigkeit von Nationalstaaten fällt und damit Teil der politischen Beziehungen zwischen Staaten und ihren Bürger/innen ist.

11 Auf anderen Bedingungen für die Entstehung von Nationalstaaten (etwa: Buchdruck und Durchsetzung der Schulpflicht) und den Zusammenhang von Demokratisierung und Nationalstaatlichkeit kann hier nicht eingegangen werden; s. als Überblick zur einschlägigen Forschung Jansen & Borggräfe 2007.

In der Folge ist „Ungleichheit zwischen verschiedenen staatlich bestimmten Lebensräumen in der modernen Welt in beliebig krasser Form vorstellbar und dann auch faktisch stabil.“ (Stichweh 2000: 69)

Damit stellt Staatsbürgerschaft unter Bedingungen inter-nationaler Ungleichheiten eine höchst folgenreiche Vergesellschaftungsform dar, ein gesellschaftsstrukturell verankertes Bestimmungsmerkmal der individuellen Lebensbedingungen und Lebenschancen. Denn für diese ist die gewöhnlich durch die Zufälligkeit der Geburt erworbene Staatsangehörigkeit von vergleichbar großer Bedeutung wie das, was in der klassischen Ungleichheitssoziologie als Klassenlagen innerhalb von Nationalgesellschaften beschrieben wird. Reinhard Kreckel (2006: 3) formuliert dazu die Einschätzung, dass „die materiellen Lebenschancen der Menschen zum weitaus größten Teil, nämlich zu etwa zwei Dritteln bis drei Vierteln, durch den geografischen Ort auf der Weltlandkarte bestimmt sind, an dem sie aufgewachsen sind und leben“. Er leitet daraus die Forderung nach einer Überwindung der Beschränkung von Ungleichheitsforschung auf Ungleichheiten innerhalb von Nationalgesellschaften ab. Berücksichtigt man dies sowie die erhebliche Relevanz nationalgesellschaftlicher Strukturen in den Bereichen Politik, Recht und Wohlfahrtsstaatlichkeit für die individuellen Lebensbedingungen, dann ist es plausibel davon auszugehen, dass Staatsgrenzen substanzielle Ungleichheitsschwellen in der Weltgesellschaft sind (Bommes 1999; 2011). Entsprechend kann „die Fähigkeit und Möglichkeit zur Grenzüberschreitung“ als eine „wesentliche Ressource sozialer Ungleichheit“ (Beck 2010: 32) betrachtet werden. Die Vergesellschaftungsform der Staatsbürgerschaft begründet so in vergleichbarer Weise Unterschiede der Lebensbedingungen, wie dies die klassische Ungleichheitsforschung für ökonomisch bedingte Klassenlagen annimmt.

Dass dieser evidente Sachverhalt in den einschlägigen soziologischen Theorien des 20. Jahrhunderts keine systematische Berücksichtigung findet, ist symptomatischer Ausdruck eines nicht nur in den Sozialwissenschaften, sondern auch in politischen und medialen Diskursen verbreiteten Denkens, das Gesellschaften als nationale Einheiten auffasst und transnationale Verflechtungen in Ökonomie, Medien, Wissenschaften usw. nur als ein nachrangiges Zusatzphänomen in den Blick nimmt. Inzwischen – vor dem Hintergrund fortgeschrittener Globalisierung und nicht zuletzt auch mit dieser einhergehenden Zunahme globaler Migrationsdynamiken – ist die Gleichsetzung von Gesellschaften mit Nationalstaaten als zu überwindende Denkblockade für die soziologische Gesellschaftstheorie (Luhmann 1997: 145ff) sowie als methodologischer Nationalismus thematisiert worden (Wimmer & Glick Schiller 2002).

Rückblickend ist jedoch festzustellen: Noch nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs war die Vorstellung einer über die Gewährleistung nationalgesellschaftlicher Gleichheiten hinausgehenden politischen Verpflichtung von Staaten oder anderer politische Akteure marginal. Exemplarisch zeigt sich dies in der 1948 verabschiedeten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEDM). Diese setzt die Existenz von Nationalstaaten als fraglos-selbstverständlich voraus und fasst die Menschenrechte als ein „von allen Völkern und Nationen zu erreichende[s] gemeinsame[s] Ideal“. D.h.: als eine Zielsetzung, auf die sich jeweilige Nationalstaaten für ihre Bürger/innen – und nur für diese – verpflichten sollen.¹²

Dieses Verständnis der Nationalstaaten als Gewährleistungsinanz der Menschenrechte betrifft auch das Diskriminierungsverbot des § 2 der AEDM. Dort wird zwar ein Konsens bezüglich der Ablehnung auch rassistischer Diskriminierung formuliert, der dann als Bezugspunkt der antikolonialen Kritik ebenso bedeutsam wurde wie in der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung. In beiden Kontexten wird Rassismuskritik jedoch im Rahmen eines nationalgesellschaftlichen Paradigmas, als Appell an die zu gewährleistende Gleichheit der Bürger/innen innerhalb der Nationalgesellschaft bzw. in den antikolonialen Bewegungen als revolutionäres Projekt nationaler Befreiung artikuliert (s. Castro Varela & Dhawan 2015: 42ff). Auch gegenwärtig noch wird die politisch hegemoniale Rassismuskritik in einer Weise gefasst, die Nationalstaatlichkeit nicht in Frage stellt, sondern ausgehend vom Prinzip der anzustrebenden Gleichheit aller Staatsbürger/innen formuliert. Dies zeigt sich u.a. darin, dass die Ungleichbehandlung von Staatsbürger/innen und Nicht-EU-Staatsbürger/innen ganz ausdrücklich vom Diskriminierungsverbot des europäischen Rechts ausgenommen ist (s. dazu Scherr 2014). Damit wird im politischen und rechtlichen Diskurs Nationalstaatlichkeit auch unter Bedingungen fortgeschrittener Globalisierung als einer faktisch folgenreiche Vergesellschaftungsform festgeschrieben.

Fragt man darauf bezogen nach dem Legitimationsbedarf inter-nationaler Ungleichheiten sowie der Migrationsregime, die für deren Aufrechterhaltung funktional sind, dann wird die Wirkungsmächtigkeit dessen deutlich, was

12 Dem korrespondiert, dass die AEDM das Recht von Staaten, über Zugang und Aufenthalt auf ihrem Territorium souverän zu entscheiden, keineswegs prinzipiell in Frage stellt und den Individuen zwar ein Recht auf Asyl zuspricht (§ 14), aber keine korrespondierende Verpflichtung der Staaten umfasst, diesen Asyl zu gewähren. Programmatisch strebt die AEDM eine „internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können“ (§ 28) an, ohne die Existenz von Nationalstaaten als Gewährleistungsinanz dieser Ordnung und die Zugehörigkeit der Einzelnen zu einem Staat, der für die Gewährleistung ihrer Rechte zuständig ist, prinzipiell in Frage zu stellen.

Thomas Pogge (2011: 152ff) als „gewöhnlichen Nationalismus“ charakterisiert hat (s. Scherr 2013). Pogge argumentiert, dass die Forderung nach Anerkennung einer moralischen und politischen Verpflichtung der Nationalstaaten und ihrer Bürger/innen für die Ursachen und die Folgen globaler Ungleichheiten gerechtigkeitsrechtlich zwar gut begründet werden kann. Faktisch aber bleibt im politischen Diskurs ein Denken vorherrschend, das von einem fraglos selbstverständlichen und deshalb nicht weiter begründungsbedürftigen Primat nationaler Interessenlagen ausgeht. Im Unterschied zu den Varianten eines ideologisch aufgeladenen Nationalismus, der mit Vorstellungen einer Überlegenheit der eigenen Nation und/oder starken Konzepten einer zu verteidigenden nationalen Kultur und Identität einhergeht, ist für den gewöhnlichen Nationalismus nicht mehr als die Annahme erforderlich, dass Nationalstaaten eine quasi-natürliche und alternativlose Form der politischen Ordnungsbildung und Vergesellschaftung sind, die als solche nicht weiter rechtfertigungsbedürftig ist. Die innerstaatliche Diskriminierung zwischen Staatsbürger/innen und Nicht-Staatsbürger/innen erscheint in der Logik dieses gewöhnlichen Nationalismus ebenso als ein selbstverständlicher, deshalb nicht weiter legitimationsbedürftiger Sachverhalt, wie das Recht von Staaten, über Zugang und Aufenthalt auf ihrem Territorium souverän zu entscheiden. Eine strukturelle Grundlage des gewöhnlichen Nationalismus, der das vorrangige Mandat der Politik in der Vertretung der Interessen der nationalstaatlich vergesellschafteten Bürger/innen sieht, ist die historische und systematische Verschränkung von Demokratie und Nationalstaatlichkeit. Denn diese führt dazu, dass Politiker/innen sich in Wahlen gegenüber einer qua Staatsangehörigkeit definierten Wähler/innenschaft verantworten müssen (Scherr 2016). Gestützt wird ein solcher Nationalismus auch durch eine schulische Bildung und eine mediale Kommunikation, in der die Staatsgrenzen als weitgehende „Informations- und Betroffenheitshorizonte“ (Schimank 2005: 401) verwendet werden.

Der gewöhnliche Nationalismus kann in einem theoretisch strikten Sinne zweifellos als Ideologie gekennzeichnet werden, wenn als Ideologie Denkmodelle gefasst werden, die zu einer Naturalisierung sozialer Verhältnisse führen, zur Ausblendung ihrer Entstehung und zur Behauptung ihrer Alternativlosigkeit. Im vorliegenden Zusammenhang ist aber entscheidend darauf hinzuweisen, dass es sich um eine Ideologie handelt, die auf biologisch-rassistische oder kulturrassistische Konstruktionen nationaler Zugehörigkeit inzwischen prinzipiell verzichten kann – auch wenn dies empirisch ersichtlich keineswegs immer konsequent der Fall war und ist. Zwar wird Staatsbürgerschaft in allen Staaten vorrangig durch Geburt erworben. Durch das Prinzip des Geburtsorts wird Staatsbürgerschaft jedoch in

Einwanderungsgesellschaften von der Abstammung entkoppelt.¹³ Darüber hinaus können Ansprüche auf Staatsangehörigkeit auch erworben werden, so in Deutschland etwa durch eine Verbindung von langjährigem Aufenthalt mit erfolgreicher schulischer und/oder beruflicher Integration. Damit wird einem solchen Nationalismus, der legitime Zugehörigkeit an ein ethnisch oder rassistisch gefasstes Verständnis der Herkunft bindet, die rechtliche Grundlage entzogen und dieser wird entsprechend als unzeitgemäßes Relikt kritisierbar. Bei der Betrachtung der aktuellen europäischen Auseinandersetzungen über den Aufstieg des Rechtspopulismus zeigt sich zudem exemplarisch, dass die globalen ökonomischen und wissenschaftlichen Eliten ebenso wenig an einer rassistischen Umdeutung oder Aufladung des gewöhnlichen Nationalismus interessiert sind, wie diejenigen Strömungen in der Politik und in der Zivilgesellschaft, die sich als Repräsentanten einer zeitgemäßen Verbindung von Nationalstaatlichkeit und Globalisierung sehen. Denn die Gegnerschaft zu einem aggressiven Nationalismus und einem manifesten Rassismus entspricht einerseits nicht nur den Interesselagen derjenigen, die Ralf Dahrendorf (2000) als „globale Klasse“ gekennzeichnet hat (s.u.). Zudem ist die gesellschaftliche Spaltung zwischen denjenigen, die sich als Gewinner oder Verlierer von Modernisierung und Globalisierung erleben, innerhalb der Gesellschaften des globalen Nordens nicht mit rassistischen Unterscheidungen fassbar, woraus Grenzen einer Mobilisierbarkeit mittels rassistischer Ideologien resultieren.¹⁴ Im Unterschied dazu sind Varianten des gewöhnlichen Nationalismus unter Bedingungen globaler Ungleichheit dazu geeignet, an gemeinsame, gesellschaftsstrukturell bedingte Interessenlagen derjenigen zu appellieren, die faktisch – und dies unabhängig von ihrer Herkunft oder Hautfarbe – in folgenreicher Weise als Staatsbürger/innen vergesellschaftet sind. Entsprechend wird der gewöhnliche Nationalismus als eine ideologische Rahmung wirksam, die auch in dezidierter Abgrenzung gegen Rassismus sowie gegen Varianten ethnischer Nationalismen oder homogenisierender Kulturnationalismen formuliert werden kann.

Die damit skizzierte Rahmung hat Implikationen für die Frage nach den Ansatzpunkten, den Möglichkeiten und den Grenzen der Kritik. Denn im Unterschied zum biologischen Rassismus kann für den gewöhnlichen Nationalismus nicht einfach behauptet werden, dass er nicht nur aufgrund seiner sichtbar gewordenen Konsequenzen moralisch abzulehnen ist, sondern dass er zudem auch auf rational nicht rechtfertigbaren Grundannahmen beruht:

13 Diese rechtliche Entkoppelung steht ersichtlich in einem Spannungsverhältnis zu einem ethno-rassistischen Alltagsbewusstsein, das legitime Zugehörigkeit an Abstammung bindet.

14 Diesbezüglich ist eine differenzierte Betrachtung erforderlich, da sich dieser Zusammenhang z. B. in den USA anders darstellt als in Kanada, in Deutschland anders als in Frankreich.

Für die Behauptung, dass es keine „Rassen“ gibt, dass die Konstruktion von „Rassen“ selbst ein konstitutives Element des Rassismus als Herrschaftsform ist, kann wissenschaftliche Evidenz in Anspruch genommen werden. Dagegen lässt sich die objektive Faktizität von Staatlichkeit als Vergesellschaftungsform nicht sinnvoll bestreiten. Zudem wäre es gesellschaftstheoretisch naiv, das Spannungsverhältnis zwischen den daran gebundenen partikularen Interessen und den Normen einer universalistischen Moral für irrelevant zu erklären. Die ideologische Mächtigkeit des gewöhnlichen Nationalismus resultiert zudem aus der normativen Kraft des Faktischen: Wie immer man sich auch eine Welt jenseits des Nationalstaats vorstellen mag, es handelt sich im Wortsinne um eine bloße Utopie (Scherr 2013). Folglich kann Nationalismuskritik nicht analog zur Rassismuskritik, also als eine umfassende Ablehnung, angelegt werden. Ihre Perspektive beschränkt sich auf die Einforderung von Forderungen für eine Ökonomie und Politik, die Aspekte globaler Gerechtigkeit sowie menschenrechtliche Gesichtspunkte stärker berücksichtigt als national gefasste Eigeninteressen.

Globalisierung, Kulturrassismus und post-rassistische Meritokratie?

In der neueren Rassismusforschung ist darauf hingewiesen worden, dass der tradierte biologische Rassismus in den Argumentationszusammenhängen der extremen Rechten, aber auch in den weit darüber hinausreichenden Diskursen, durch einen funktional äquivalenten Kulturrassismus ersetzt worden ist. In der für alle Formen von Diskriminierung und Rassismus kennzeichnenden Konstruktion ungleichwertiger Gruppen, die aufgrund vermeintlich unveränderlicher, typischer Merkmale ihrer Angehörigen unterschieden werden, tritt dann der Verweis auf die vermeintlich deterministisch wirksamen Effekte kultureller Herkunft oder Zugehörigkeit an die Stelle des obsolet gewordenen Verweises auf genetische Eigenschaften. Im Unterschied zum biologischen Rassismus kann ein solcher Kulturrassismus durchaus an, auch in den Sozialwissenschaften noch gängige, Varianten kulturalistischer Prägungstheorien anknüpfen, und er gewinnt seine Plausibilität entsprechend aus den scheinbaren evidenten Folgen kultureller Sozialisation für Identitäten und soziales Handeln. Insofern ist es unzureichend, allein auf die Funktion der Verwendung eines solchen Kulturverständnisses in den Argumentationen der extremen Rechten hinzuweisen und damit die Bezeichnung als Kulturrassismus zu rechtfertigen. Vielmehr ist die Kritik zudem darauf verwiesen, auch die nicht haltbaren Vereinfachungen aufzuzeigen, welche mit der Behauptung deutlich unterscheidbarer Kulturen und ihrer

vermeintlichen sozialisatorischen Effekte einhergehen. Wissenschaftlich ist eine darauf bezogene Kritik inzwischen hinreichend formuliert worden (s. etwa Bukow & Llaryora 1988; Radtke 2011; Scherr 2000). Im Unterschied zur Kritik des biologischen Rassismus kann sie aber nicht problemlos popularisiert werden, weil die Relevanz kultureller Unterschiede für das Erleben, Denken und Handeln von Individuen nicht generell bestritten werden kann, Kritik also auf die Notwendigkeit verwiesen ist, ein hinreichend komplexes Verständnis der Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Kulturen, ihrer unscharfen Grenzen sowie der Bedeutung kultureller Dimension in der Sozialisations- und Identitätsbildung zu vermitteln.

Mit einer ähnlich gelagerten Problematik ist die Kritik des Phänomens konfrontiert, das Balibar (1990a: 36) im Unterschied zum kulturalistischen Neorassismus als „Postrassismus“ bezeichnet hat. Seine diesbezügliche These lautet:

„Es kann durchaus sein, dass die gegenwärtigen Varianten des Neorassismus nur eine ideologische Übergangsformation bilden, der es bestimmt ist, sich in Richtung auf soziale Diskurse und Techniken weiterzuentwickeln, in denen die Dimension der historischen Erzählung genealogischer Mythen [...] relativ zurücktritt gegenüber der Dimension psychologischer Bewertungen intellektueller Fähigkeiten und der ‚Disposition‘ zu einem ‚normalen‘ gesellschaftlichen Leben [...].“ (ebd.)¹⁵

Haug (1992) hat diese Überlegung aufgegriffen und zu der These zugespitzt, dass sich unter Bedingungen fortschreitender Globalisierung die Ersetzung von Rassismen durch eine radikalisierte meritokratische Logik der Auslese und Hierarchisierung abzeichnet, für die Unterschiede der biologischen Abstammung, der Ethnizität oder des Geschlechts irrelevant sind. Kennzeichen eines solchen Post-Rassismus wäre eine globale Rekrutierung der Leistungseliten, ein „weltweites Jogging um die Spitzenplätze, egal, in welcher Farbe, egal ob homosexuell oder jüdisch oder sonst etwas, auch von den Frauen eine Tüchtigschicht absplattend, aber dabei freilich auch Dominanzverhältnisse und Hackordnungen reproduzierend“ (ebd.: 47).

Zu einer ähnlichen Einschätzung der sich abzeichnenden Entwicklungstendenzen kommt Dahrendorf (2000: 1057ff). Er diagnostiziert den Aufstieg einer neuen „globalen Klasse“ der ökonomischen Eliten, deren Kooperations- und Kommunikationszusammenhänge transnational angelegt sind. Ein Grundmerkmal des „Klassenbewusstseins“ (ebd.: 1061) dieser

15 Das schließt aber empirisch selbstverständlich die Möglichkeit einer Rückkehr zu nationalen Zugehörigkeitskonzepten, die der Abstammung wieder verstärkte Bedeutung zuweisen, nicht aus. Denn diesbezügliche Entwicklungen folgen keiner zwingenden Entwicklungslogik, sondern sind das Ergebnis gesellschaftlicher Konflikte und politischer Festlegungen.

quantitativ kleinen, seines Erachtens aber einflussreichen Klasse besteht in einer meritokratischen Grundorientierung, der Forderung nach „Chancen für alle, die sie suchen und verdienen“ (ebd.: 1061). Nationale Bindungen oder gar rassistische Überzeugungen erscheinen in dieser Perspektive als obsolet gewordene Relikte.

Zweifellos sind diese Thesen spekulativ, Ausdruck theoretischer Perspektiven, die unter Bedingungen der Globalisierung mit dem zunehmenden Einfluss einer purifizierten – von tradierten nationalistischen oder rassistischen Dimensionen bereinigten – kapitalismuskonformen Leistungsideologie rechnen, der sozialstrukturell eine Spaltung in globale Leistungseliten, national gebundene Mittelklassen sowie ökonomisch Ausgegrenzte und „Überflüssige“ entspricht (s. Castel 2000; Castells 2003).¹⁶ Sofern die Annahme jedoch plausibel ist, dass diese Thesen auf relevante Entwicklungstendenzen hinweisen, fordert dies zu einer Klärung der gegenwärtigen Bedeutung sowohl von Rassismuskritik wie auch von Nationalismuskritik heraus: Rassismuskritik ist so betrachtet ebenso mit nationalgesellschaftlichen Projekten einer Antidiskriminierungspolitik kompatibel, die bei Aufrechterhaltung internationaler Ungleichheiten auf die meritokratische gerahmte Realisierung des Prinzips der Gleichheit aller Staatsangehörigen im Nationalstaat ausgerichtet ist, wie mit dem Konzept einer radikalisierten transnationalen Meritokratie. Insofern kann Rassismuskritik, die auf eine umfassendere gesellschaftstheoretische Fundierung verzichtet, in beiden Kontexten aufgegriffen und funktionalisiert werden.

Auch Nationalismuskritik bedarf einer gesellschaftstheoretischen Rahmung. Denn als Kritik, die auf die zentrale Bedeutung von Nationalstaatlichkeit und Nationalismus für die Reproduktionen und Legitimation weltgesellschaftlicher Ungleichheiten verweist, steht sie vor dem Dilemma, dass sie für die Programmatik einer neoliberalen Globalisierung instrumentalisiert werden kann, wenn sie die konstitutive Bedeutung des Nationalstaats für Wohlfahrtstaatlichkeit und Demokratie vernachlässigt. Im Unterschied zu einer Rassismuskritik, deren Perspektive die vollständige Überwindung rassistischer Strukturen, Denkweisen und Praktiken ist, bedarf

16 Gleichwohl lassen sich aber auch empirische Indizien für Entwicklungen benennen, die in diese Richtung weisen: so einerseits die Herausbildung einer „globalen Klasse“ der transnationalen ökonomischen Eliten (Dahrendorf 2000: 1057), die Einführung privilegierter Zuwanderungsregelungen für ökonomische und wissenschaftliche Eliten, die Förderung internationaler Kommunikation und Kooperation im Wissenschaftssystem sowie die globale Rekrutierung der Leistungseliten im Spitzensport einerseits, die Etablierung einer staatlichen Antidiskriminierungspolitik in Verbindung mit einer institutionalisierten Antirassismusrhetorik sowie die weitgehende Überwindung nationaler, ethnischer und rassialisierender Abgrenzungen in den dominanten Strömungen der Pop-Kultur andererseits.

Nationalismuskritik deshalb einer dialektischen Anlage: Sie ist darauf verwiesen, den Nationalstaat als in sich widersprüchliches Arrangement in den Blick zu nehmen (Bader 1995): Die Aufrechterhaltung etablierter globaler Ungleichheiten ist ohne nationalstaatlich institutionalisierte Ungleichheitsschwellen ebenso wenig vorstellbar wie die Aufrechterhaltung von Demokratien, Wohlfahrtsstaaten und Rechtsstaaten.

Rassismuskritik und Nationalismuskritik folgen damit systematisch zu unterscheidenden Kritikmodellen. Auch aus diesem Grund ist ein allzu weit gefasster Rassismusbegriff, der diskriminierende Unterscheidungen von Staatsbürger/innen und Nicht-Staatsbürger/innen einschließt, wenig hilfreich.

Literatur

- Bader, Veit-Michael (1995): *Rassismus, Ethnizität und Bürgerschaft*. Münster.
- Balibar, Étienne (1989): „Gibt es einen neuen Rassismus?“ In: *DAS ARGUMENT*, Nr. 175, S. 369-381.
- Balibar, Étienne (1990a): „Gibt es einen Neo-Rassismus?“ In: Balibar & Wallerstein 1990, S. 23-38.
- Balibar, Étienne (1990b): „Die Nation-Form. Geschichte und Ideologie“. In: Balibar & Wallerstein 1990, S. 107-138.
- Balibar, Étienne, & Immanuel M. Wallerstein (1990) (Hg.): *Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg & Berlin.
- Bauman, Zygmunt, & Uwe Ahrens (1992): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg.
- Beck, Ulrich (2010): „Risikogesellschaft und die Transnationalisierung sozialer Ungleichheit“. In: Beck, Ulrich (Hg.): *Große Armut, großer Reichtum. Zur Transnationalisierung sozialer Ungleichheit*. Berlin, S. 25-52.
- Beckert, Sven (2014): *King Cotton. Eine Globalgeschichte des Kapitalismus*. München, <https://doi.org/10.17104/9783406659225>.
- Bommes, Michael (1999): *Migration und nationaler Wohlfahrtsstaat. Ein differenzierungstheoretischer Entwurf*. Wiesbaden, <https://doi.org/10.1007/978-3-322-89053-5>.
- Bommes, Michael (2011): *Migration und Migrationsforschung in der modernen Gesellschaft. Eine Aufsatzsammlung*. Osnabrück: IMIS-Beiträge Nr. 38, https://www.imis.uni-osnabrueck.de/fileadmin/4_Publikationen/PDFs/imis38.pdf, letzter Aufruf: 8.6.2017.
- Buck-Morss, Susan (2004): „Hegel und Haiti“. In: Gilroy, Paul; Tina Camp & Fatima El-Tayeb (Hg.): *Der Black Atlantic. Für eine neue Universalgeschichte*. Berlin, S. 69-98.
- Bukow, Wolf-Dietrich, & Roberto J. Llaryora (1988): *Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten*. Opladen.
- Castel, Robert (2000): *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*. Konstanz.
- Castells, Manuel (2003): *Das Informationszeitalter. Teil 3: Jahrtausendwende*. Opladen.
- Castro Varela, María do Mar, & Nikita Dhawan (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld.
- Carmichael, Stokeley (1970): „Der schwarzen Befreiung entgegen“. In: Amendt, Gerhard (Hg.): *Black Power. Dokumente und Analysen*. Frankfurt a.M., S. 34-48.

- Dahrendorf, Ralf (2000): „Die globale Klasse und die neue Ungleichheit“. In: *Merkur*, Bd. 54, Nr. 11, S. 1057-1068. https://volltext.merkur-zeitschrift.de/article/mr_2000_619_1057-1068_1057_01, letzter Aufruf: 8.6.2017.
- Douzinas, Costas (2014): *The Meanings of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights*. Cambridge, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139227124>.
- Fereidooni, Karim, & Meral El (2017) (Hg.): *Rassismuskritik und Widerstandsformen*. Wiesbaden.
- Fredrickson, George M. (2011): *Rassismus. Ein historischer Abriss*. Stuttgart.
- Geulen, Christian (2014): *Geschichte des Rassismus*. München.
- Gomolla, Mechthild (2010): „Institutionelle Diskriminierung. Neue Zugänge zu einem alten Problem“. In: Hormel, Ulrike (Hg.): *Diskriminierung. Grundlagen und Forschungsergebnisse*. Wiesbaden, S. 61-93, https://doi.org/10.1007/978-3-531-92394-9_4.
- Gomolla, Mechthild (2017): „Direkte und indirekte, institutionelle und strukturelle Diskriminierung“. In: Scherr u.a. 2017, S. 133-156, https://doi.org/10.1007/978-3-658-10976-9_9.
- Hálfdanarson, Guðmundur & Vilhelm Vilhelmsson (2017): „Historische Diskriminierungsforschung“. In: Scherr u.a. 2017, S. 25-38.
- Hall, Stuart (1989): „Rassismus als ideologischer Diskurs“. In: *DAS ARGUMENT*, Nr. 178, S. 913-921.
- Haug, Wolfgang F. (1992): „Zur Dialektik des Anti-Rassismus“. In: *DAS ARGUMENT*, Nr. 191, S. 27-52.
- Heintz, Bettina; Richard Münch & Hartmann Tyrell (2005) (Hg.): *Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen*. Zeitschrift für Soziologie Sonderheft, Bd. 34. Stuttgart.
- Hess, Sabine; Bernd Kasperek; Stefanie Kron; Mathias Rodatz; Maria Schwertl & Simon Sontowski (2016): „Der lange Sommer der Migration. Krise, Rekonstitution und ungewisse Zukunft des europäischen Grenzregimes“. In: Hess, Sabine; Bernd Kasperek; Stefanie Kron; Mathias Rodatz; Maria Schwertl & Simon Sontowski (Hg.): *Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III*. Berlin, S. 6-24.
- Jansen, Christian, & Henning Borggräfe (2007): *Nation – Nationalität – Nationalismus. Historische Einführungen*, Bd. 1. Frankfurt a.M.
- Kalpaka, Annita, & Nora Räthzel (1990) (Hg.): *Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein*. Leer.
- Karakayali, Serhat (2003): *Der Kampfbegriff. Vom Elend des Multikulturalismus und der Kritik an ihm*. <http://www.sopos.org/aufsaeetze/3d78f861ce335/1.phtml>, letzter Aufruf: 8.6.2017.
- Kreckel, Reinhard (2006): *Soziologie der sozialen Ungleichheit im globalen Kontext, Soziologie*. Halle a.d. Saale.
- Leiprecht, Rudolf (2016): „Rassismus“. In: Mecheril, Paul (Hg.): *Handbuch Migrationspädagogik*. Weinheim & München, S. 226-242.
- Levi-Strauss, Claude (1972 [1952]): *Rasse und Geschichte*. Frankfurt a.M.
- Lind, Andrew W. (1954): *Race Relations in a World Perspective*. Honolulu, US-HI.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Melber, Henning (2016): „Rassismus und Entwicklungspolitik“. In: Fischer, Karin; Gerhard Hauck & Manuela Boatcă (Hg.): *Handbuch Entwicklungsforschung*. Wiesbaden, S. 303-312, https://doi.org/10.1007/978-3-658-04790-0_23.
- Melter, Claus; Paul Mecheril; Wiebke Scharathow & Rudolf Leiprecht (2009) (Hg.): *Rassismuskritik*. 2 Bde.. Schwalbach am Taunus.
- Pogge, Thomas (2011): *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortungen und Reformen. Ideen und Argumente*. Berlin.
- Priester, Karin (2003): *Rassismus. Eine Sozialgeschichte*. Leipzig.
- Radtke, Frank-Olaf (2011): *Kulturen sprechen nicht. Die Politik grenzüberschreitender Dialoge*. Hamburg.

- Räthzel, Nora (2000) (Hg.): *Theorien über Rassismus*. Hamburg.
- Scherr, Albert (2000): „Ethnisierung als Ressource und Praxis“. In: *PROKLA*, Nr. 120, S. 399-414, <http://www.prokla.de/wp/wp-content/uploads/2000/Prokla120.pdf>, letzter Aufruf: 8.6.2017.
- Scherr, Albert (2013): „Offene Grenzen? Migrationsregime und die Schwierigkeiten einer Kritik des Nationalismus“. In: *PROKLA*, Nr. 171, S. 335-349, <http://www.prokla.de/wp/wp-content/uploads/2013/Prokla171.pdf>, letzter Aufruf: 8.6.2017.
- Scherr, Albert (2014): *Diskriminierung und soziale Ungleichheiten. Erfordernisse und Perspektiven einer ungleichheitsanalytischen Fundierung von Diskriminierungsforschung und Antidiskriminierungsstrategien*. Wiesbaden, <https://doi.org/10.1007/978-3-658-04716-0>.
- Scherr, Albert (2016): „Migration, Menschenrechte und die Grenzen der Demokratie“. In: Eigenmann, Philipp; Thomas Geisen & Tobias Studer (Hg.), *Migration und Minderheiten in der Demokratie. Politische Formen und soziale Grundlagen von Partizipation*. Wiesbaden: S. 45-61, https://doi.org/10.1007/978-3-658-04031-4_3.
- Scherr, Albert (2017): „Soziologische Diskriminierungsforschung“. In: Scherr u.a. 2017, S. 39-58.
- Scherr, Albert; Aladin El-Mafaalani & Gökçen Yüksel (2017) (Hg.): *Handbuch Diskriminierung*. Wiesbaden.
- Schimank, Uwe (2005): „Weltgesellschaft und Nationalgesellschaften“. In: Heintz u.a. 2005, S. 394-414.
- Stichweh, Rudolf (2000): *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Frankfurt a.M.
- Taguieff, Pierre-André (1985): „Le néo-racisme différentialiste“. In: *Langage & Société*, Bd. 34, Nr. 1, S. 69-98, <https://doi.org/10.3406/lsoc.1985.2039>.
- Taguieff, Pierre-André (2000): *Die Macht des Vorurteils*. Hamburg.
- Terkessidis, Mark (1998): *Psychologie des Rassismus*. Wiesbaden.
- Terkessidis, Mark (2004): *Die Banalität des Rassismus*. Bielefeld.
- Tilly, Charles (1999): *Durable Inequality*. Berkeley, US-CA.
- Wacquant, Loïc (2001): „Für eine Analytik rassistischer Herrschaft“. In: Weiß, Anja (Hg.): *Klasse und Klassifikation. Die symbolische Dimension sozialer Ungleichheit*. Wiesbaden, S. 61-77.
- Wallerstein, Immanuel M. (1990): „Ideologische Spannungsverhältnisse im Kapitalismus. Universalismus vs. Sexismus und Rassismus“. In: Balibar & Wallerstein 1990, S. 39-48.
- Wallerstein, Immanuel (2004): *Die große Expansion. Das moderne Weltssystem III*. Wien
- Weber, Max (2002 [1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen.
- Wimmer, Andreas, & Nina Glick Schiller (2002): „Methodological nationalism and the study of migration“. In: *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, Bd. 43, Nr. 2, S. 217-240, <https://doi.org/10.1017/S000397560200108X>.

Anschrift des Autors:

Albert Scherr

scherr@ph-freiburg.de

Ulrike Marz

Annäherungen an eine Kritische Theorie des Rassismus

Keywords: racism, Critical Theory, crisis, authoritarian personality, sociology
Schlagwörter: Rassismus, Kritische Theorie, Krise, autoritäre Persönlichkeit, Soziologie

1. Begründung einer kritischen Theorie des Rassismus

Rassismus äußert sich heute auf vielfältige Weise. Er ist weniger durch ein ausgearbeitetes Gebäude von Rassentheorien gekennzeichnet, sondern durch intergenerationell weitergebene Vorstellungen über Menschen, die als fremd oder anderweitig; als nicht zu einer Gemeinschaft gehörig erlebt werden. Die Gemeinschaft kann sich und andere „ethnisch“, „rassisch“ oder kulturell¹ als abweichend und nicht kompatibel empfinden und bestimmen. Die Bestimmungen darüber, wer Teil der Gesellschaft sein soll und wer nicht, werden in Wechselwirkung mit dem Alltagsbewusstsein der Subjekte von den Institutionen und Strukturen einer Gesellschaft geprägt. Rassismus ist eine Rechtfertigungsideologie, die soziale Unterschiede erklärt und befestigt. Rassismus, so die These dieses Aufsatzes, ist eine Reaktion auf die Krise warenproduzierender Gesellschaften. Als konformistische Revolte richten die rassistischen Subjekte Aggressionen, Leidensdruck und Ohnmacht als typische Produkte moderner Subjektconstitution auf die als fremd oder nicht-deutsch wahrgenommenen Menschen und rassialisierte Gruppen, statt sie gegen die abstrakte Herrschaft zu richten. Konformistisch sind die Rassisten und Rassistinnen – selbst da wo sie sich in pogromartigen Ausschreitungen, dem Jagen geflüchteter Menschen oder dem Anzünden von Unterkünften Luft machen –, weil sie stets nur aufgrund des angenommenen oder ausgesprochenen Einverständnisses der Eigengruppe und/oder politischer Entscheidungsträger/innen agieren.

1 Eine kulturalistische Bestimmung als rassistisch zu bezeichnen, hängt in weitem Maße von der Verschiebung der ideologischen Bezugspunkte des Rassismus von der „Rasse“ zur Kultur ab, worauf ich später noch zurückkommen werde.

Die Kritischen Theoretiker haben sich in ihren Studien zwar nicht explizit dem Rassismus zugewandt, sondern vor allem dem Antisemitismus, können aber dennoch wichtige Einsichten zu einem „Verständnis“ des Rassismus beitragen. Die Arbeiten zum Antisemitismus haben sich stets an der Schnittstelle zwischen Soziologie und Sozialpsychologie bewegt.² Die Zahl von jüngeren Arbeiten, die Rassismus problematisieren und direkt an die Kritische Theorie anknüpfen, sind überschaubar.³ Es sind nicht nur artikulierte politische Interessen oder die gegenwärtige politische und ökonomische Verfasstheit einer Gesellschaft, die Einfluss auf die Handlungen der Subjekte haben, sondern ebenso die Charakterstruktur der Subjekte selbst, die „eine mehr oder weniger beständige Organisation von Kräften im Individuum“ (Adorno 1973: 6) beschreibt. Unter Rückgriff auf die Psychoanalyse Freuds haben Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson und R. Nevitt Sanford die Studie *The Authoritarian Personality* (1982 [1950]) in den 1940er Jahren durchgeführt. Die Studie war von der Frage getrieben, woraus die Zustimmung zu faschistischen Ideologien, die Sehnsucht nach einer Gemeinschaft und die Unterwerfung unter eine irrationale Autorität resultieren. In Bezug auf den Antisemitismus wurde sich zudem die Frage gestellt, warum manche Menschen antisemitische Reaktionen zeigen und andere nicht. Ausgangspunkt war die Annahme, dass der Antisemitismus Teil eines breiteren ideologischen Systems ist (vgl. Adorno 1973: 3, 105). Die Studie hat in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Replikationen und Modifikationen erfahren. Seit den 1970er Jahren arbeitet vor allem Bob Altemeyer an der Aktualisierung des Konzeptes als *Right-Wing-Authoritarianism* (RWA-Skala). Die umfänglichen neun Variablen der ursprünglichen Studien hat Altemeyer in *The Authoritarian Specter* (1996) auf drei Komplexe reduziert: autoritäre Unterwürfigkeit, autoritäre Aggression und Konventionalismus. Im Gegensatz zum Ursprungskonzept generiert sich für Altemeyer die autoritäre Persönlichkeit nicht über eine frühkindliche autoritäre Zurichtung, sondern über soziales Lernen (vgl. ebd.). Die meisten dieser Studien haben allerdings den Begriff des Charakters oder der Persönlichkeit aufgegeben und stellen nicht mehr die Frage nach dem Einfluss der Sozialisation auf die Persönlichkeit (vgl. Decker 2010: 35, 37).

Das hohe Mobilisierungspotenzial von Menschen, die antidemokratisch, autoritär und rassistisch sind, konnte die rechte Organisation *Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes* (PEGIDA) und ihre

2 Vgl. dazu beispielhaft: Fromm 1980 [1929]; Horkheimer 1988 [1936]; Adorno u.a. 1982 [1950]; Adorno 1973; Horkheimer & Adorno 1985 [1952]; 1997 [1944]; Löwenthal 1982.

3 Decker, Kiess & Brähler 2010-2016; Demirović 1992; Claussen 1994; Grigat 1999; Scheit 2000.

Ableger in anderen Städten über mehrere Monate nutzen. Die Gewalt gegen v. a. geflüchtete Menschen und Unterkünfte, in denen diese leben bzw. leben sollen, hat stetig von Seiten der deutschen Bevölkerung zugenommen. Vielfach sucht die Politik diese „frustrierten“, „verängstigten“ oder „besorgten“ Menschen an sich zu binden, indem ihnen Verständnis für ihre Ängste und Sorgen entgegengebracht wird (vgl. dazu auch Marz 2016). Eng verbunden mit einer Zurückweisung von Verständnis für die vor allem in den Regionalmedien häufig verharmlosend genannten „Asylkritiker“ ist eine Diskussion um den epistemischen Standpunkt, die eine Kritische Theorie des Rassismus führen muss. Die Entscheidung darüber, wie verständig Politik, Zivilgesellschaft oder Soziologie mit rassistischen Äußerungen aus der Bevölkerung umgehen, spricht: wieviel Kritikfähigkeit den sozialen Akteuren zugesprochen wird, lässt sich in der soziologischen Konfrontation einer Soziologie der Kritik und einer Kritischen Theorie spiegeln. Die Beschäftigung mit den sozialen Akteuren ist vor allem für eine Soziologie der Kritik bzw. pragmatische Soziologie interessant.⁴ Kritik solle aus dieser Perspektive nicht durch die Soziologie formuliert werden, sondern Kritik wird lediglich als soziologischer Gegenstand behandelt, den es in der Gesellschaft quasi ethnologisch zu beobachten gelte. Die Position der pragmatischen Soziologie führt jedoch zu einem gravierenden Problem, würde sie bei der Analyse des Rassismus angewendet werden. Indem sie nämlich die „Leute, ihre Einstellungen und Wissensbestände, so wie die daraus ergebenden Handlungen und Handlungsfolgen“ (Vobruba 2009: 15) nicht nur als soziologische Objekte in den Blick nimmt, adelt sie deren kritische Deutungen von Gesellschaft als legitime Gesellschaftskritik, gleich ob sie rassistisch oder antisemitisch argumentieren. Kritische Theorie kann einem nicht-hierarchischen Pluralismus von „Narrativen“, die sich für gesellschaftskritisch halten, nicht zustimmen, weil antisemitisches oder rassistisches Denken nicht auf eine Stufe mit reflektierter Gesellschaftskritik gestellt werden kann.

Im Folgenden soll die Skizze eines künftigen Forschungsfeldes entstehen, auf dem sich eine Kritische Theorie des Rassismus bewegen kann. Die Weiterentwicklung einer Kritischen Theorie des Rassismus ist für die Forschung aus zwei Gründen relevant. Zunächst kann eine Kritische Theorie mit einem makro-soziologisch fundiertem Konzept der autoritären Persönlichkeit eine wichtige analytische Lücke des ursprünglichen Konzeptes schließen, dass stark auf eine sozialpsychologische Analyse fokussiert war. Zweitens reagiert der sozialpsychologische Blick Kritischer Theorie auf ein genuines Manko vieler makrosoziologischer Perspektiven.

4 Vgl. zu dieser Position: Boltanski & Honneth 2009, Boltanski 2010; Vobruba 2009; 2013; Dux & Globisch 2012; Holz 1990.

Zunächst richte ich den Blick auf die ökonomischen Strukturen der warenproduzierenden Gesellschaft sowie auf die veränderten Anforderungen an Subjekte, um sich als Arbeitskräfte verkaufen zu können. Anschließend wird zu fragen sein, welche Konsequenzen sich daraus für eine allgemeine Beschreibung von Subjektconstitution ergeben (2). Wie diese neuen und alten Formen kapitalistischer Vergesellschaftung das Subjekt zu autoritären und rassistischen Einstellungen hin disponiert und ob das Konzept der autoritären Persönlichkeit heute noch analytische Überzeugungskraft besitzt, wird abschließend diskutiert (3).

2. Objektive Strukturen und Subjektconstitution

Die Analyse ökonomischer Bedingungen warenproduzierender Gesellschaften ist Voraussetzung für ein Verständnis der subjektiven Interessen. Mit Karl Marx gilt es im Folgenden die kapitalistische Gesellschaft über ihre grundlegenden Strukturmerkmale zu charakterisieren. Kapitalistische Vergesellschaftung ist die Vergesellschaftung über den Wert. Nun liegt es, wie Marx in *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1850-1859) darlegt, in der Natur des Kapitals über die Voraussetzungen seines Entstehens hinwegzutäuschen, mehr noch die Voraussetzungen als Produkt seines Daseins auszugeben (vgl. MEW 42: 363f). Die große Täuschung des Kapitalismus gründet im Fetischismus, der dazu veranlasst, so Marx,

„[...] die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse der Menschen und die Bestimmungen, die die Sachen erhalten, als unter diese Verhältnisse subsumiert, als *natürliche* Eigenschaften der Dinge zu betrachten.“ (ebd.: 588; Herv.i.O.)

Neben diffusen Gefühlen der Entfremdung von einem als natürlich empfunden „kulturellen Sein“ produziert der Kapitalismus konkrete Entfremdungserfahrungen, die auf eine ökonomische Entfremdung vom Produkt zurückzuführen sind. Diese ökonomische Entfremdung gründet erstens darauf, dass die Arbeitskraft des Menschen zur Ware wird, sich der Arbeiter, zweitens, durch Arbeitsteilung vom Produkt und seiner Tätigkeit entfremdet und drittens auch durch das Privateigentum von sich und anderen entfremdet wird (vgl. Amann 1996: 349f). Der Kapitalismus basiert auf dem im Verkauf der Ware Arbeitskraft angelegten „Lohnraub“ oder, anders gesprochen, die „Verwandlung des Menschen in Arbeitssubjekte“ (Lohoff 2008: 66).

Marxistisch inspirierte Arbeiten haben schon in den 1930er und 1940er Jahren die Sklaverei auf den Plantagen als kapitalistische Ausbeutungsform charakterisiert (vgl. Du Bois 1998 [1935]; James 1984 [1938]; Williams 1994 [1944]). 1975 hat Peter Schmitt-Egner (1975) zu zeigen

versucht, wie sich in den Widersprüchen der Ökonomieform die objektive Möglichkeit des Rassismus verbirgt. Auch Werner Ruf (1989) widmet sich einer streng materialistischen Perspektive, wenn er Rassismus als funktional im Kampf gegen den tendenziellen Fall der Profirate bestimmt, weil die auf nationaler Ebene nach kulturellen oder „rassistischen“ Kriterien gespaltene Ausbeutung der Arbeiterschaft optimale Verwertungsbedingungen des Kapitals garantiert. Rassismus wird hier als funktional betrachtet für einen Ausgleich des Verhältnisses von für Lohnarbeit verwendetem und fixem Kapital, weil es die Vernutzung von billigen Arbeitskräften garantiert. (vgl. ebd.: 76, 79f). Und auch Étienne Balibar geht der Frage nach, welches Verhältnis zwischen unterschiedlichen materiellen Situationen und dem Rassismus besteht und ob es durch den Rassismus zu einer Verschiebung des Klassenkonfliktes kommt (vgl. Balibar 1998: 247f). Rassismus hierarchisiert nach Balibar die Ausgebeuteten im Kapitalismus und lässt die Überschreibung all derer Eigenschaften, die ursprünglich den „arbeitenden Klassen“ zugeordnet waren, auf die Kolonisierten und Migrant/innen zu (vgl. ebd.: 254). Solche Perspektiven berühren die Frage, inwieweit der Kapitalismus den Rassismus als Ideologie benötigt, um seinen Fortbestand zu sichern.

Die menschen-versklavende Form des Rassismus war für Eric Williams (1994 [1944]) eine Reaktion auf die Vernutzung von Menschen als kostenlose Arbeitskräfte. Sklaverei sei nicht das Produkt von Rassismus, sondern Rassismus ist eine quasi nachträgliche Legitimierung der Sklaverei, so Williams pointierte These. Vollständig überzeugend ist dieser Fokus auf das alleinige ökonomische Interesse der Plantagenbesitzer allerdings nicht, wie Theodore W. Allen in *Die Erfindung der weißen Rasse* (1998) zeigt. Die Integration der Menschen als Rechtssubjekte in der bürgerlichen Gesellschaft hat zwar rassistische und sexistische Ausschlüsse weitestgehend auf andere informelle Wege innerhalb der Gesellschaft verschoben; doch das Wertverhältnis unterscheidet nicht nach Herkunft, Hautfarbe oder Geschlecht und trägt durch diese Integration so zu seiner Verbreitung bei (vgl. zu diesen Aspekten Lohoff 2008; 2010). Kapitalismus braucht folglich den Rassismus als Ideologie nicht notwendig, aber wo er ihm dienlich ist, bedient er sich seiner Exklusionsfunktion zur Ausbeutung und Vernutzung der Arbeitskraft.

Auch in der Betrachtung der gegenwärtigen Gesellschaft können wir diese Hierarchisierung der Lohnabhängigen nach kulturalistischen und rassistischen Unterscheidungen noch nachvollziehen. Die gegenwärtige Form des Kapitalismus ist durch einen extremen Ökonomismus gekennzeichnet, der sich in allen Lebensbereichen abbildet und Menschen nach den Möglichkeiten ihrer Vernutzung hierarchisiert. Eine sich im permanenten Krisenzustand befindende warenproduzierende Gesellschaft befeuert autoritäre Reaktionen

und rassistische Spaltungen beständig, weil sie Menschen zwingt, sich narzisstisch zu inszenieren und aufzuwerten. Die Verantwortung für die Selbsterhaltung, so Ingo Elbe, wird an den Einzelnen verwiesen, aber die Bedingungen dafür entziehen sich seinen Einflussmöglichkeiten. Das betrifft sowohl das Handeln derer, die ihre Arbeitskraft verkaufen müssen, als auch die, die Eigentümer an Produktionsmitteln sind. So wiederholt sich durch den Zwang aller zur Reproduktion des Kapitalismus als Sozialform ein scheinbar naturhafter Prozess beständig. Die Konkurrenz, die sich dadurch zwischen den Menschen entwickelt, führt zu einer übermäßigen narzisstischen Besetzung der eigenen Person. Das Erleben von realen Ohnmachtserfahrungen produziert notwendig das Gegenteil dieser positiven Inszenierung; nämlich eine permanente narzisstische Kränkung (vgl. Elbe 2000: 15f).

Dieser allgemeine Trend kapitalistischer Vergesellschaftung wird in den letzten Jahren durch eine neue Entwicklung verstärkt. Wie Luc Boltanski und Eve Chiapello (2003), Christina Kaindl (2009; 2012) sowie Ulrich Bröckling (2007) in ihren Arbeiten darlegen, ist der Zwang zur Selbstinszenierung der Arbeitssubjekte extrem gestiegen. Insbesondere auf einer diskursiven Ebene, vermittelt über beispielsweise Ratgeber- und Managementliteratur oder ganz konkret durch die „Hartz-Reformen“ in Deutschland wird zunehmend die Rhetorik von Aktivierung, Entscheidung und Selbstverwirklichung bedient (vgl. Kaindl 2009: 94). Der neue Kapitalismus ist gekennzeichnet von schlanken Unternehmensstrukturen, einem kommunikativen Management, Teamarbeit, Aufwertung von Kreativität und Eigensinn, flexiblen (befristeten) Arbeitsverträgen sowie gestiegenen Anforderungen an Mobilität und Aktivität (vgl. Boltanski & Chiapello 2001; 2005). Diese Subjektivierung der Arbeit hat zwei Folgen: Die organisierte Selbstverwirklichung führt zu Unterwerfung und Selbstausbeutung und die Semantik von alternativlosen Marktzwängen lastet Scheitern den Subjekten an. Berufliches Scheitern wird so durch die Subjekte als selbstverantwortet gedeutet, als Ausdruck mangelnden Einsatzes, als Resultat eines zu unauffälligen persönlichen Profils. „Die Rhetorik von Aktivierung und Entscheidung legt nahe, dass mangelnder Erfolg nicht auf strukturelle gesellschaftliche Probleme, sondern auf individuelles Ungenügen zurückzuführen ist.“ (Kaindl 2012: 23)

Der Kapitalismus befindet sich seit Ende der 1960er/Anfang der 1970er Jahre durch einen virulenten Widerspruch im Kapitalverhältnis in einer alltäglichen Krisensituation: So benötigt der Kapitalismus abstrakte Arbeit zur Steigerung des Wertes und baut doch gleichzeitig die abstrakte Arbeit real durch die Entwicklung moderner Technik (z.B. Mikrochiptechnologie) immer weiter ab. Neben konjunkturellen Krisen – die den Kapitalismus immer wieder begleiten – entfesselt diese strukturelle Krise eine „gigantische

Aufblähung der Finanzmärkte“ (Lohoff & Trenkle 2012: 18). Diese Krise führt zu einer Überflüssigkeit von Menschen durch Desintegration in die wertvermittelte Gesellschaft, die Geldsubjekte ohne Geld und Arbeitssubjekte ohne Arbeit erzeugt (vgl. Lohoff 2010: 63). Begleitet wird diese Finanzialisierung durch eine „Transnationalisierung des gesamten Prozesses der Wertschöpfung“ (Buckel 2015: 34).

Der „Ausschluss aus dem System regulärer und formeller Arbeitsverhältnisse“ (Lewed 2009: o.S.), so Karl-Heinz Lewed, betrifft nicht nur die unteren Schichten, sondern bedroht mittlerweile auch die gesellschaftliche Mitte. Prekäre Beschäftigungsverhältnisse (Teilzeit, befristete Arbeitserträge) verschärfen den gesellschaftlichen Druck zur Lohnarbeit; die Repressionen des sozialstaatlichen Modells werden immer stärker und führen zu einer Stigmatisierung von so genannten „Sozialschmarotzern“ (vgl. Decker & Kiess 2013: 33, 35). Allein die Feststellung einer die eigene Existenz gefährdenden wirtschaftlichen Krise löst jedoch noch keine rassistische Reaktion aus. Die gesellschaftliche Mitte inszeniert sich als Leistungsgemeinschaft und begründet den sozialen Ausschluss von Menschen kulturalistisch und ethnisierend (vgl. ebd. 2009). Dazu braucht es eine Subjektzurichtung, die genau diese Reaktion einer Identifizierung mit Kultur oder „Rasse“ bei einer gleichzeitigen Identifizierung von vermeintlichen Krisenverantwortlichen hervorruft, anstatt die Unterwerfung unter ein zerstörerisches System in Frage zu stellen. Die Identifikation mit einem Kollektiv bereitet den Weg zur Aggressionsabfuhr. Sie führt über die konformistische Revolte, d.h. die feindliche Haltung gegen gesellschaftlich frei gegebene „Fremdgruppen“(-angehörige), die bereits gesellschaftlich designiert sind. Die „Rebellierenden“, die sich das „Volk“ nennen, glauben im Sinne der Allgemeinheit zu handeln (Anpassung), wenn sie Menschen angreifen. „Die Gewalttäter spekulieren in ihrer konformistischen Rebellion schlau auf die Schwachstellen des Systems, wenn sie die Menschen treffen und schlagen, die von der Gesellschaft selbst stigmatisiert worden sind.“ (Claussen 1994: 21) Die herrschaftskonforme Sublimierung, d.h. die aufgestauten, negativen Gefühle können sich nur entladen, wenn sich die Autoritären der stillschweigenden Zustimmung der so genannten „Herrschenden“, Eliten oder Politik sicher wähnen. Andererseits kann sie auch Resultat eines als schwach wahrgenommenen Staates (Aufbegehren) sein, dem die Lösung sozialer Probleme nicht (mehr) gelingt. Gesellschaftliche Krisen werden von den Rassisten und Rassistinnen durch Personifizierung konkretisiert⁵. „Dabei ist der ideologische Mechanismus der Personifizierung

5 Zur Relevanz des Konzeptes der konformistischen Revolte für die Analyse des Pogroms von Rostock-Lichtenhagen 1992 vgl. Geelhaar u.a. 2013.

von Krisenursachen entscheidend, der die Krisenopfer zu den Verursachern der Krise halluziniert.“ (Konicz 2012: o.S.) Mit der Krise werden folglich je nach ideologischer Präferenz entweder die offensichtlich Überflüssigen im Kapitalverwertungsprozess (z.B. Arbeitslose, Wohn- und Obdachlose, geflüchtete Menschen) in Verbindung gebracht oder aber die (angeblichen) Repräsentanten des Kapitals: die Angehörigen der Finanzsphäre. Im ersten Fall verschafft sich das rassistische Ressentiment Luft, im anderen Fall das antisemitische. Rassismus wäre somit gegenwärtig als Krisenbewältigungsstrategie zu charakterisieren.

Die Sozialpsychologie, die die Konzeptualisierung der autoritären Persönlichkeit fundiert, ist eine Analyse der allgemeinen Subjektconstitution und nicht nur auf die rassistischen Subjekte zu beschränken. Der dieser Aussage innewohnende Determinismus erzwingt die Frage danach, warum nicht alle Personen innerhalb einer Gesellschaft zu Rassisten und Rassistinnen werden. Die Möglichkeiten freier, reflektierter Handlungen werden in der Forschung verschieden diskutiert. Kaindl betont beispielsweise unter Rückgriff auf Foucault und Gramsci die Widersprüchlichkeit von sowohl streng determinierenden wie subjektiven Handlungsmöglichkeiten (vgl. Kaindl 2008). Auch bei Klaus Holzkamp findet sich ein ähnlicher Gedanke, wenn er schreibt: „Das individuelle Subjekt entzieht sich *als solches* durch seine Möglichkeit des bewussten ‘Verhaltens’ zu den Bedingungen *seiner vollständigen ‘Bedingtheit’*.“ (Holzkamp 1983: 345) Die Frage nach den Handlungsmöglichkeiten ist für Kaindl deshalb von Bedeutung, weil sich nur mit einer Perspektive der Gestaltungsmacht innerhalb von Subjektivität auch gesellschaftliche Veränderung denken lässt. Adorno räumt dem Subjekt kaum freie Entscheidungsmöglichkeiten ein. Der einzige Anhaltspunkt für Autonomie liegt für Adorno gerade dort, wo sie am wenigsten zu vermuten ist: in den am stärksten biologistisch geprägten Aspekten von Freuds Denken, wie Joel Whitebook herausstreicht:

„Horkheimer und Adorno hingegen waren überzeugt, dass die Triebe einen nicht zu assimilierenden Kern im Individuum bilden, der als Barriere gegen die integrativen Kräfte [der verwalteten Welt, U.M.] wirken kann.“ (Whitebook 2009: 37, Fn 8)

Aus meiner Sicht muss die Verteidigung der Vorstellung eines wie auch immer autonom handelnden Subjekts noch aus einem anderen Grund, der insbesondere im Zusammenhang mit Rassismus und Antisemitismus von Bedeutung ist, verteidigt werden. Das voluntaristische Moment in der Subjektconstitution sichert nicht nur die prinzipielle Möglichkeit einer besseren Gesellschaft ab, sondern gleichermaßen die Verantwortlichkeit

des Subjekts bei beispielsweise rassistischen Angriffen. Der auch in den Arbeiten von Kaindl anklingende Verweis auf die realen Zuwächse an Handlungsfreiheit im Neoliberalismus in Form z.B. freierer Planung und Zeiteinteilung von Lohnarbeit, verschwindet hinter der damit verbundenen Ausweitung von Niedriglöhnen und prekärer Lebensverhältnisse. Freiheit wird nur insoweit gewährt, wie sie für die Konkurrenzfähigkeit des Unternehmens nützlich ist (vgl. Kaindl 2008: 22, 25). Selbst wenn wir denken, wir selbst zu sein, „agieren wir in weitem Maße als Agenten unserer Funktion“ (Adorno 2001 [1964/65]: 102)⁶.

3. Rassismus und die Aktualität der autoritären Persönlichkeit

Die Darlegung der wirtschaftlichen Veränderungen und deren Auswirkungen auf die Subjektconstitution im vorherigen Abschnitt sollen nun als Ausgangspunkt für die Diskussion der Aktualität des Konzeptes der autoritären Persönlichkeit der Berkeley-Gruppe dienen. Darüber hinaus soll hier gezeigt werden, dass Rassismus als Bestandteil eines Autoritarismus in eben jenem autoritären Subjekt wirksam wird, das die moderne Gesellschaft selbst hervorbringt. In dem sozialen Gebaren von PEGIDA-Anhänger/innen ist das Erwachen des autoritären Bedürfnisses zu erkennen. Die Frage ist nicht die, ob es sich um autoritäre Reaktionen handelt, die sich entladen, sondern, wie tragfähig dieses fast 60 Jahre alte sozialpsychologische Konzept Kritischer Theorie heute noch ist. Konkret berührt dies die Frage danach, welche sozialen Ausprägungen in dieser Phase des Kapitalismus zu welchen Formen von Autoritarismus und Rassismus führen. Für die deutsche Gesellschaft kann von einem relativ stabilen rassistischen Substrat ausgegangen werden, das sich in gesellschaftlichen Krisensituationen eruptiv äußert. Solch rassistische Eruptionen entstehen aufgrund sich verschärfender Krisenerscheinungen in der Moderne, aber auch subjektiv wahrgenommener Verschärfungen der eigenen wirtschaftlichen Situation. In Folge 8 *Deutsche Zustände* schreibt Wilhelm Heitmeyer rückblickend, dass „die Panelanalysen eine erstaunliche Stabilität der Einstellungen [u.a. Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, U.M.] zutage fördern“ (Heitmeyer 2010: 38). Wenn auch die Prozentpunkte laut den *Mitte-Studien* etwas rückläufig sind, so ist die Zustimmung zu

6 Seit einigen Jahren gibt es allerdings Bemühungen, das voluntaristische Moment in der Ideologiekritik mit Sartres Existenzialismus, insbesondere mit dem Begriff des Engagements zu unterfüttern. Dieser Begriff besteht darauf, „jeden Menschen in Besitz dessen, was er ist, zu bringen und auf ihm die gänzliche Verantwortung für seine Existenz ruhen zu lassen“ (Sartre 1989: 12; vgl. zur dieser Vermittlung von Adorno und Sartre: Dahlmann 2012; Scheit 2011; Sturm 2014).

ausländerfeindlichen Aussagen immer noch bedenklich hoch (Zick & Klein 2014: 45).

Die Konzeptualisierung des autoritären Charakters in den 1930er Jahren wurde maßgeblich durch Erich Fromm, Herbert Marcuse und Max Horkheimer als Herausgeber der *Studien über Autorität und Familie* (1988 [1936]) sowie Theodor W. Adorno geprägt. Die so genannte Faschismusskala (F-Skala/Autoritarismusskala) bildet ein „Meßinstrument für antidemokratische, in der Charakterstruktur begründete Tendenzen“ (Adorno 1973: 38). In seiner ursprünglichen Konzeption wurde für die Ausbildung eines autoritären Charakters ursächlich eine Über-Ich-Schwäche angenommen. Das Über-Ich ist in der psychoanalytischen Theorie das Gewissen, das als moralische Instanz entscheiden soll, was situativ angemessenes Handeln ist. Ein schwaches Über-Ich ist daher auf Anleitung durch äußere Instanzen angewiesen, da es chronisch unsicher ist. Diese Charakterstruktur wurde zunächst als durch die Sozialisationspraktiken der patriarchalischen Kleinfamilie der 1920er Jahre bestimmt. Hier ist es vor allem ein strenger, auch mit Gewalt strafender Vater gewesen, an dem das Über-Ich aufgerichtet wurde. Dabei wird dem Verlauf des Ödipuskonfliktes ein wesentlicher Beitrag zur Autoritarismusneigung eines Individuums beigemessen (vgl. Adorno u.a. 1982 [1950]; Fromm 1988 [1936]). Im Fall des gelungenen Ausgangs des Ödipuskonfliktes steht die Identifikation mit dem Vater als Autorität; im Fall des nicht gelungenen lehnt sich das Kind an den Vater nur als idealisierte Figur an. Die Gebote werden nicht verinnerlicht, sondern bleiben äußerlich und das Kind verharrt in dieser Entwicklungsstufe.

Schon in der ursprünglichen Konzeption des Konzeptes zur Autoritären Persönlichkeit wurde erkannt, dass sich nicht nur der konkrete Vater für die Identifikation anbietet, sondern ebenso eine Instanz, Institution oder Figur mit vaterähnlichen Qualitäten, die geeignet ist, die Normen der Gesellschaft durch Autorität zu verkörpern. Zu den sozialen Normen gehört nicht nur das Aufgeben der inzestuösen Wünsche des Kindes, sondern auch die Unterwerfung unter die symbolische Ordnung einer Gesellschaft (vgl. Kaufmann 2002: 243). Insbesondere Erich Fromm hat stärker als Freud die gesellschaftliche Fundierung des Ödipuskomplexes betont. Der Vater sei nach Fromms Auffassung Ausdruck gesellschaftlicher Autorität, die er im Familiären ausagiere. Die Setzung der Autorität im Über-Ich wird im Laufe des Sozialisationsprozesses durch verschiedene gesellschaftliche Instanzen aktualisiert (vgl. Fromm 1988 [1936]: 82f, 88). Wo Macht aufscheint, drängt es den Autoritären, diese zu verehren, sei es die von Personen, Institutionen oder Ideologien. Diese Zuwendung zur Autorität ist jedoch ambivalent: Der

Autoritäre verehrt und liebt den Mächtigen, aber er beneidet und hasst ihn auch für seine Macht.

Wenn Aggressionen nicht im Charakter integriert werden, warten sie auf ihre Entladung in kollektiver Gewalt. Diese negativen Gefühle werden in dem Bedürfnis, die Ambivalenz zu eliminieren, gespalten oder verdrängt. Gespalten sind sie, wenn die als machtvoll Angesehenen in gute und schlechte Mächtige unterschieden werden können. Das Projektionsziel muss nicht notwendig Schwäche und Hilflosigkeit als „Opfermerkmal“ aufweisen (vgl. ebd.: 112-117). Es richtet sich aber gegen als schwach Angesehene, wenn diese Aufspaltung der Macht nicht möglich scheint und die Aggressionen nicht gegen die abstrakte Herrschaft gerichtet werden können. Das Bedürfnis, Teil eines Kollektivs zu sein und sich den als stark imaginierten Autoritäten anzuschließen, bereitet einen spezifischen Weg der Aggressionsabfuhr. Aggression wird herrschaftskonform sublimiert und an gesellschaftlich frei gegebenen „Fremdgruppen“(-angehörigen) ausagiert. Je stärker Autoritäre das Gefühl haben, im Interesse aller zu handeln, desto ungehemmter entlädt sich ihre Wut. Auch bei aktuellen Angriffen auf geflüchtete Menschen und deren Unterkünfte, gegen die sich derzeit in der Bundesrepublik die stärkste rassistisch motivierte Aggression entlädt, ist zu erkennen, dass die Gewalt sich ungehemmter entwickelt, wenn die Angreifer und Angreiferinnen mit keinerlei Gegenwehr seitens der Politik, der Polizei oder anderen gesellschaftlichen Akteuren rechnen müssen.

Insbesondere in der englischen Ausgabe von *The Authoritarian Personality* (1982 [1950]) wurde der so genannte Ethnozentrismus, dessen Items rassistische Einstellungen abfragten, intensiver besprochen als in der deutschen Ausgabe (vgl. Levinson 1993 [1950]: 102f). Zu diskutieren wäre der zugrundeliegende Begriff von Ethnozentrismus als Rassismus, insbesondere vor dem Hintergrund seiner inhaltlichen Verschiebung (von der „Rasse“ zur Kultur). Interessant ist eine Passage in Adornos *Schuld und Abwehr. Eine qualitative Analyse zum Gruppenexperiment* (1955), wo ihm bereits die Ersetzung der „weißen Rasse“ durch den Begriff der „abendländischen Kultur“ in den geführten Interviews auffällt:

„Die Stelle [eine Passage aus einem Interview, U.M.] erlaubt Einblick in die subtilen Mechanismen der Anpassung der Rassentheorie an die veränderte politische Lage. Anstelle der ‘weißen Rasse’ setzte der Sprecher [...] die ‘abendländische Kultur’. Nicht selten verwandelt sich der faschistische Nationalismus in einen gesamteuropäischen Chauvinismus, so wie etwa der Titel der Zeitschrift von Hans Grimm ‘Nation Europa’ verrät. Das vornehme Wort Kultur tritt anstelle des verpönten Ausdrucks Rasse, bleibt aber ein bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch.“ (Adorno 1975 [1955]: 276f)

Auf diese *Verschiebung der ideologischen Bezugspunkte* des Rassismus hat ebenfalls 1956 Frantz Fanon hingewiesen: „Der Rassismus, der sich rational, individuell, genotypisch und phänotypisch determiniert gibt, verwandelt sich in einen kulturellen Rassismus.“ (Fanon 1972 [1964]: 39f). Es folgten weitere Arbeiten von Étienne Balibar (1998) und Pierre Andre Taguieff (1997). Dieser Neo-Rassismus bzw. kulturalistische Rassismus hat den Begriff der Rasse gegen den der Kultur ausgetauscht, der nicht mehr zwingend Höher- oder Minderwertigkeit der Kulturen postuliert, sondern ebenso eine Gleichwertigkeit annehmen kann. Der Schutz der kulturellen Besonderheiten und das Verhindern von Vermischungen stehen hier argumentativ im Vordergrund. Aber auch diese Perspektive lässt Raum für biologische Inhalte. Der biologische Bezugspunkt der „Rasse“ wird durch den sozialen der Kultur ersetzt. Die Angst vor „Rassenschande“ findet sich im Postulat des Rechts auf Differenz wieder, der Gedanke der Vernutzung der Arbeitskraft spiegelt sich in der Rede von den nützlichen Migrant/innen mit einem ökonomischen Mehrwert. Die einstige Bindung des Menschen an seine „Rasseigenschaften“ kehrt hier, so Taguieff, in der Vorstellung von der Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenz zurück (vgl. ebd.; Balibar 1998). Detlev Claussen (1994: 18) weist darauf hin, dass dieser Wandel keineswegs so neu ist, sondern kulturalistische Motive immer schon Themen im biologischen Rassendiskurs waren.

Ohne hier die empirischen Details der Originalstudien zur autoritären Persönlichkeit weiter zu vertiefen, so kann doch eine überzeugende Annahme für die heutige Analyse übernommen werden: dass, wer rassistisch denkt und handelt, i.d.R. auch zum Antisemitismus neigt. Gerhard Scheit zeigt, dass Antisemitismus und Rassismus ideologisch miteinander verbunden sind.

„Diese pathische Projektion [der Antisemitismus, U.M.], die sich in ihrem Grundzug immer gleich bleibt und der abstrakten Seite der Krise gilt, braucht jedoch im Konkreten eine rassistische Ergänzung, die der Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt entspricht.“ (Scheit 2017: 168)

Der Rassismus richtet sich gegen die, „die weiter ‘unten’ sind und am höheren Punkt des Produktionsniveau partizipieren möchten“ (Scheit 2000: 49). Dieser Rassismus ist verbunden mit der Vorstellung eines Angriffs von ‘oben’, der allerdings in seiner Feindbestimmung, anders als der Rassismus, unspezifisch bleibt (vgl. ebd.) und mit typischen antisemitischen Chiffren wie ‘Wallstreet’ oder ‘Ostküste’ operiert. Insofern ist der Antisemitismus nicht einfach nur eine Sonderform des Rassismus, sondern Rassismus ist zuerst eine Herrschaftsform und Antisemitismus ein Welterklärungsversuch (vgl. dazu auch Grigat 1999). Diese schichtspezifische Adressierung der

beiden Ressentiments bedeutet nun nicht, dass Rassismus nur beim einkommensschwachen Teil der Bevölkerung vorkommt oder sich grundsätzlich nur gegen die Menschen in noch prekäreren Lagen richtet; im Gegenteil: PEGIDA und das Aufsteigen der AFD stehen für die rassistische Mobilisierung der Mitte.

Insbesondere die oben angesprochene Diagnose der *Selbstführung der Subjekte* im Neoliberalismus lässt sich an Oliver Deckers Rede von einem sekundären Autoritarismus (2015) anschließen. Dieser sekundäre Autoritarismus ist gekennzeichnet durch die Ersetzung eines Führers durch eine unpersönliche Autorität – eine Theorie oder ein abstraktes Ideal, wie es bei Decker (ebd.: 23) heißt. Die Frage nach der Bedeutung einer Führungsfigur ist prägend für ein Verständnis der autoritären Persönlichkeit gewesen, dessen Wirkung und Struktur Adorno in *Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda* (1971 [1951]) und Leo Löwenthal in *Falsche Propheten* (1982) grundlegend nachgezeichnet haben. Will man verstehen, warum Menschen sich einem Kollektiv unterwerfen, muss die Attraktivität dieser Kollektivbildung ergründet werden. Der Gewinn, den der Einzelne aus der Zugehörigkeit zu einem Kollektiv zieht, ist bekannt: Die permanente Beschwörung der „rassischen“ oder kulturellen Höherwertigkeit gewährt Sicherheit und emotionalen Schutz, wo moderne Vergesellschaftung beständig Wunden in die Psyche durch die gescheiterten Selbsterhaltungsbestrebungen reißt. Umso bedrohlicher werden vermeintliche Angriffe auf dieses Kollektiv durch den Einzelnen empfunden. Durch die Aggression nach außen werden die Differenzen im Inneren einer Gesellschaft minimiert und die Unversöhnlichkeit mit dem Feind wird umso härter beschworen.

Die Autoritären reagieren heute nach wie vor wie eine Masse und versichern sich untereinander ihrer Abwertungstendenzen nach außen. Aber die Bindung an eine *konkrete Führungsfigur*, die noch so zwingend für den alten Autoritarismus war, diese Führungsfigur benötigt der Autoritäre heute nicht mehr notwendig. Decker weist im Rahmen der *Mitte-Studien* (2013; 2015) darauf hin, dass die autoritäre Sehnsucht nach einem Führer auf die Wirtschaft bzw. die ökonomischen Ideale warenproduzierender Gesellschaften verschoben wurde (vgl. Decker & Kiess 2013: 16). Diese Tendenz, die sich für Adorno bereits in den 1950er Jahren abzeichnete, indem nämlich der kollektive Narzissmus, der durch den Zusammenbruch des NS-Regimes beschädigt wurde, sich vollständig auf den wirtschaftlichen Aufschwung konzentrierte (vgl. Adorno 1977 [1959]: 563f), erfährt durch die neoliberalen Subjektanforderungen eine weitere Eskalation. So beschreiben Oliver Decker und Johannes Kiess das wirtschaftliche Wachstum nach dem Nationalsozialismus auch als „narzisstische Plombe, weil es den Deutschen nach dem Krieg

die Identifikation mit einem Größen-Selbst gestattet“ (2013: 29). Allerdings verwehrt dieses neue Ideal autoritärer Unterwerfung den Subjekten Sicherheit, noch viel stärker als es eine konkrete Führungsfigur täte. Autoritarismus braucht ein schwaches Ich, denn der Kern jeden Autoritarismus, ob nun mit oder ohne Führer, besteht in der Unterwerfung. Das Ich wird schwach gehalten durch verschiedene Sicherheitsbedrohungen: „Die Drohung sozialen Abstiegs, des Leistungs- und Würdeentzugs zählt zu den wichtigsten der sozial produzierten Risiken [...]“ (Reitz & Draheim 2007: 116). Die nötige Sicherheit bezieht das rassistische Subjekt aus seiner Anbindung an eine (imaginierte) Gemeinschaft wie die Nation. Die affektive Anbindung rassistischer Subjekte an die Nation ist nicht neu. So verlangt das rassistische Subjekt in seiner nationalen Sehnsucht eine „stark autoritäre Reintegration der ‘Volksgemeinschaft’“ und idealisiert „jene Mechanismen, die [...] [seine] eigenen ökonomischen und emotionalen Bedürfnisse sehr effektiv dem Willen der mächtigen Akteure und Institutionen unterordnen“ (Flecker & Hentges 2007: 177). Während die Klassenbeziehungen und die Strukturen der Gesellschaft selbst nicht hinterfragt werden, rebelliert der Autoritäre gegen den Zwang zur „politischen Korrektheit“, die sich aktuell in dem Gefühl ausdrückt, die ankommenden Flüchtlinge und deren Unterbringung im eigenen Wohnumfeld nicht ablehnen zu dürfen.

Eine weitere gesellschaftliche Veränderung unterstützt die Abkehr von konkreten Führungsfiguren, die bereits von Fromm und Adorno gesehen wurde. Innerhalb der patriarchalischen Kleinfamilie war es noch „vernünftig“, dem ökonomisch und physisch mächtigen Vater zu gehorchen und sich an ihm zu orientieren, um schließlich an seiner Macht teilzuhaben. Heute treten Eltern Jan Weyand (2001) zufolge kaum noch als durch Wissen oder insbesondere *Väter* durch eine exklusive Rolle bei der Sicherung der ökonomischen Stellung legitimierte Autoritäten auf. Mit Autorität gekoppelte Elternschaft reduziert sich lediglich auf die Unterstützung und fürsorgliche Begleitung der Kinder in den ersten Lebensjahren (vgl. ebd.: 60). Wissensgebende Funktionen werden zunehmend von gesellschaftlichen Institutionen übernommen, die an die Stelle der väterlichen Autorität als gesellschaftliches Über-Ich gesetzt werden. Familie bleibt dennoch durch die Verinnerlichung von äußeren Autoritäten mit der Nachbildung dieser im Über-Ich „psychologische Agentur der Gesellschaft“ (Fromm 1932: 35), sie könne den von ihr aufgebauten Druck zur Anpassung an die Gesellschaft aber nicht durch rationale Begründungen legitimieren. Da diese Verinnerlichung trotzdem nur, im Sinne einer emotionalen statt einer kognitiven Übernahme, äußerlich bleibt, kann das Ich nur schwach sein. Das heißt, dass Autoritäten nur deshalb akzeptiert werden, weil die Autoritäten Macht verkörpern, und

nicht weil sich ihre Legitimation anders als affektiv begründen ließe. Der Prozess der Über-Ich-Formung ist nicht im Kleinkindalter abgeschlossen, vielmehr spiegelt das Über-Ich seine Phantasien ständig nach außen auf die Autorität und erfährt diese Phantasien als gleichsam von außen kommend. Was Frank Böckelmann schon 1987 als Tendenz beschrieben hat, dass das Kind eine neue Form von Ich-Schwäche entwickelt, „die nicht mehr wie in der autoritären, sado-masochistischen Psyche ein eingeklemmtes, bedrohtes Ich meint, sondern ein zerfließendes, diffuses, grenzenloses Ich, das eben darum nur noch die eigenen Interessen im Auge behalten kann, wobei das egoistische Interesse mit dem der Konsumgesellschaft identisch ist“ (Böckelmann 1987: 54), scheint heute zutreffender denn je.

Schon in der ursprünglichen Konzeption der Studie wurde davon ausgegangen, dass es eine einheitliche autoritäre Persönlichkeit nicht gibt, „vielmehr ein Ensemble von prädisponierenden Variablen [...], die aber nicht zu identischen Persönlichkeitsstrukturen“ (Salzborn 2010: 8) führen. Die psychische Gemeinsamkeit gründet in einer vergleichbaren Prägung des psychischen Apparates mit ähnlichen Reaktionen (vgl. ebd.). Wer autoritär ist, der hat auch eine Neigung, an verschwörerische Vorgänge in der Welt zu glauben und eigene ungeliebte Anteile nach außen zu projizieren, der denkt in strengen Kategorien von Gut und Böse, Freund und Feind, neigt zugleich zur autoritären Unterwürfigkeit und Aggression und tendiert zur Befolgung konventionalisierter Werte und Normen (vgl. Adorno 1973: 44f). Der zunehmenden Wahrnehmbarkeit von verschwörungsideologischen Vorstellungen gehen Roland Imhoff und Oliver Decker in ihren Überlegungen zur einer Verschwörungsmentalität und ihrer Anbindung an den autoritären Charakter nach. Ein in diesem Zusammenhang interessanter Aspekt ist der Hinweis darauf, dass Autoritäre starke Autoritäten wollen, um ihre Unterwerfung rechtfertigen zu können, weshalb demokratische Regierungen nur eine schwache Bindungskraft für Autoritäre entwickeln (vgl. Imhoff & Decker 2013: 160). Die Folgerung, die Imhoff und Decker ziehen, dass Verschwörungsmentalität und Autoritarismus entgegengesetzt auf die Bereitschaft wirken, politische Veränderungen zu initiieren (ebd.: 161), ist schlüssig und in der Logik des Autoritarismus selbst auch konsequent: Denn wenn ein als schwach wahrgenommener Staat anscheinend nicht mehr die Interessen des „kleinen Mannes“ vertritt, erhöht sich das Bestreben, seine Regierung kurzerhand gegen eine andere auszutauschen, der sich die Autoritären dann wiederum unterwerfen können, insofern als diese Stärke und Sicherheit verspricht. In den Studien, darauf weisen auch Oliver Decker und Elmar Brähler (2016: 18) hin, wird eine Ausprägung des autoritären Charakters beschrieben, die als „Rebell“ bezeichnet wird (vgl. Adorno 1973: 428f).

Dieser lehnt sich dann gegen Autoritären auf, wenn sie ihm als schwach erscheinen. Im Zusammenhang mit dem Rassismus gewinnt dieser Impuls noch stärkeres Gewicht. Die Versprechen der AFD, eine andere Asylpolitik zu betreiben, wenn sie nur die Regierungsgewalt hätten, bedient genau diesen Mechanismus. Die jetzige von CDU/CSU und SPD geführte Regierung vermag in den Augen der Autoritären die empfundene und medial wie politisch so titulierte Flüchtlingskrise nicht zu bewältigen.

4. Fazit

In dem Beitrag wurde danach gefragt, inwieweit die autoritäre Persönlichkeit als ein prototypisches Resultat der kapitalistischen Sozialform auch gegenwärtig analysiert werden kann. Mit der Darstellung der Verschiebungen und Verschärfungen in der neoliberalen warenproduzierenden Gesellschaft konnten Tendenzen identifiziert werden, die zu einer Veränderung der Subjektkonstitution führen. Diese gesellschaftlichen Veränderungen und die in der Subjektkonstitution haben gezeigt, dass das ursprüngliche Konzept der autoritären Persönlichkeit, insbesondere seine Genese betreffend, Veränderungen unterworfen werden muss. Ich habe an vier Aspekten skizziert, dass die weitestgehende Verschiebung der ideologischen Bezugspunkte von der „Rasse“ zur Kultur in der rassistischen Argumentation, die zunehmende Selbstführung- und Selbstdarstellung der Subjekte, die untergeordnete Bedeutung von Führungsfiguren und die Veränderung der Rolle der patriarchalen Kleinfamilie zu einem veränderten Verständnis der autoritären Persönlichkeit führt.

Decker, Kiess und Brähler (2015) sprechen von einem sekundären Autoritarismus, der in seinen Reaktionen noch der alten Figur der autoritären Persönlichkeit gleicht, aber unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen entstanden ist. Für das gegenwärtige autoritäre Subjekt ist kennzeichnend, dass es sich den Imperativen der warenproduzierenden Gesellschaft nicht nur unterwirft, sondern deren Prinzipien in seine Subjektivität integriert. Die Angst, von dem System ausgestoßen zu werden, führt zu einer affirmativen Übernahme seiner Prinzipien. Im kapitalistischen System selbst suchen die neuen Autoritären ihren autoritären Fluchtpunkt. Insofern ist dieser *egoistisch-konformistische Charakter* nur die konsequente Ableitung der vollständigen warenförmigen Durchdringung kapitalistischer Gesellschaften. Aber erst in der nationalistischen Überschreitung des Marktes selbst, wie sie sich im Standortnationalismus zeigt, kann sich der Rassismus der neuen Autoritären voll entfalten. Wenn das Glücksversprechen kapitalistischer Gesellschaften nicht eingelöst wird, wenn Unterwerfung und Identifikation

sich nicht mehr auszahlen, entlädt sich Aggression zumeist gegen diejenigen, die sich (anscheinend) dieser Unterwerfung widersetzen. Das Ausmaß von Gewalt, das von Rassismus (negativ) betroffenen Menschen entgegenschlägt, ist stets von der gesamtgesellschaftlichen Stimmung abhängig, insbesondere in dem Maße, wie Teile einer Gesellschaft in sozialen Medien beispielsweise Gewalt zustimmen. Die konformistische Revolte spiegelt die autoritäre Dynamik, die stets aus der Gleichzeitigkeit von rassistischer oder sozialchauvinistischer Aggression und Unterwerfung unter das, was dem autoritären Subjekt Autorität heißt, resultiert.

Nicht alle Aspekte einer Kritischen Theorie des Rassismus konnten hier ausführlich behandelt werden. Der hier eingeschlagene Fokus auf die ökonomischen Fundierungen und deren Auswirkungen auf die Subjektkonstitution sind für sich genommen freilich verkürzt. Ähnlich des Vorgehens, die Bestimmung der Subjektkonstitution über eine Analyse von Managementliteratur in Teilen nachzuvollziehen, wäre mittels inhaltsanalytischer Verfahren zu untersuchen, welche Strukturen und Inhalte rassistischer Agitation derzeit den medialen Raum bestimmen. Im Rahmen weiterer Untersuchungen wäre zu fragen, wie auf der Ebene der Alltagspraxen vermittelt über kulturindustrielle Angebote aktuell eine rassistische Bildung der Subjekte unterstützt wird. Insbesondere die Bedeutung der gesellschaftlichen Krisen – die dem Kapitalismus (immanente) Krise, die politische Krise der EU und die so genannte „Flüchtlingskrise“, die erst durch den Rassismus zur Krise wurde – wären hier im Rahmen einer Zeitdiagnose spezifischer zu bestimmen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1971 [1951]): „Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda“. In: Adorno, Theodor W.: *Kritik: Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Frankfurt a.M., S. 34-67.
- Adorno, Theodor W. (1973): *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt a.M.
- Adorno, Theodor W. (1975 [1955]): „Schuld und Abwehr“. In: Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 9.2. Frankfurt a.M., S. 121-327.
- Adorno, Theodor W. (1977 [1959]): „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“. In: Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2. Frankfurt a.M., S. 553-572.
- Adorno, Theodor W. (2001 [1964/65]): *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Frankfurt a.M.
- Adorno, Theodor W.; Else Frenkel-Brunswik; Daniel J. Levinson & R. Nevitt Sanford (1982 [1950]): *The Authoritarian Personality*. New York, US-NY, & London.
- Amann, Anton (1996): *Soziologie. Theorien, Geschichte, Denkweisen*. Wien u.a.
- Allen, Theodore W. (1998): *Die Erfindung der weißen Rasse. Rassistische und soziale Kontrolle*, Bd. 1. Berlin.
- Altemeyer, Bob (1996): *The Authoritarian Specter*. Cambridge, US-MA, u.a.

- Balibar, Étienne (1998): „Gibt es einen ‘Neo-Rassismus’?“ In: Balibar, Étienne, & Immanuel Wallerstein: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg, S. 247-261.
- Böckelmann, Frank (1987): *Die schlechte Aufhebung der autoritären Persönlichkeit*. Freiburg i.Br.
- Boltanski, Luc (2010): *Soziologie und Sozialkritik*. Frankfurt a.M.
- Boltanski, Luc, & Eve Chiapello (2001): „Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel“. In: *Berliner Journal für Soziologie*, Nr. 4/2001. S. 459-477 <https://doi.org/10.1007/bf03204032>.
- Boltanski, Luc, & Eve Chiapello (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz.
- Boltanski, Luc, & Eve Chiapello (2005): „Die Rolle der Kritik für die Dynamik des Kapitalismus. Sozialkritik versus Künstlerkritik“. In: Miller, Max (Hg.): *Welten des Kapitalismus. Institutionelle Alternativen in der globalisierten Ökonomie*. Frankfurt & New York, US-NY, S. 285-321.
- Boltanski, Luc, & Axel Honneth (2009): „Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates“. In: Jaeggi, Rahel, & Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt a.M., S. 81-114.
- Brockling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a.M.
- Buckel, Sonja (2015): „Dirty Capitalism“. In: Martin, Dirk; Susanne Martin & Jens Wissel (Hg.): *Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie*. Münster, S. 29-48.
- Claussen, Detlev (1994): *Was heißt Rassismus?* Darmstadt.
- Dahlmann, Manfred (2012): „Autonomie und Freiheit oder Ästhetik wozu? Adornos Vorrang des Objekts als notwendige Basis vernünftigen Engagements“. In: *Sans Phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik*, Nr. 1, S. 16-30.
- Decker, Oliver (2010): „Das Veralten des autoritären Charakters“. In: Decker, Oliver; Marliese Weißmann; Johannes Kiess & Elmar Brähler (Hg.): *Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010*. Bonn, S. 29-41.
- Decker, Oliver, & Johannes Kiess (2013): „Moderne Zeiten“. In: Decker u.a. 2013, S. 13-64.
- Decker, Oliver; Johannes Kiess & Elmar Brähler (2013) (Hg.): *Rechtsextremismus der Mitte. Eine sozialpsychologische Gegenwartsdiagnose*. Gießen.
- Decker, Oliver; Johannes Kiess & Elmar Brähler (2015): „Narzisstische Plombe und sekundärer Autoritarismus“. In: Decker, Oliver; Johannes Kiess & Elmar Brähler (Hg.): *Rechtsextremismus der Mitte und sekundärer Autoritarismus*. Gießen, S. 21-33.
- Decker, Oliver, & Elmar Brähler (2016): „Autoritäre Dynamiken. Ergebnisse der bisherigen ‘Mitte’-Studien und Fragestellung“. In: Decker, Oliver; Johannes Kiess & Elmar Brähler (Hg.): *Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland. Die Leipziger Mitte-Studie 2016*. Gießen, S. 11-21.
- Demirović, Alex (1992): „Vom Vorurteil zum Neorassismus“. In: Institut für Sozialforschung (Hg.): *Aspekte der Fremdenfeindlichkeit*. Frankfurt a.M. & New York, US-NY, S. 21-55.
- Du Bois, William Edward Burghardt (1998 [1935]): *Black Reconstruction in America*. New York, US-NY, u.a.
- Dux, Günter, & Claudia Globisch (2012): „Soziologie der Kritik“. In: *Soziologische Revue*. Nr. 4, S. 417-428, <https://doi.org/10.1524/srsr.2012.0055>.
- Elbe, Ingo (2000): *Kritische Theorie und Psychoanalyse. Zum Programm einer analytischen Sozialpsychologie in der frühen kritischen Theorie*. <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Kritische-Theorie-und.html>, letzter Aufruf: 8.5.2017.
- Fanon, Frantz (1972 [1964]): *Für eine afrikanische Revolution. Politische Schriften*. Frankfurt a.M.
- Flecker, Jörg, & Gudrun Hentges (2007): „Prekarität, Unsicherheit, Leistungsdruck. Katalysatoren eines neuen Rechtspopulismus in Europa?“ In: Kaindl 2007, S. 163-180.

- Fromm, Erich (1932): „Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie“. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Bd. 1, Nr. 1/2, S. 28-54.
- Fromm, Erich (1988 [1936]): „Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil“. In: Horkheimer 1988 [1936], S. 77-136.
- Fromm, Erich (1980 [1929]): *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. Stuttgart.
- Geelhaar, Stephan; Ulrike Marz & Thomas Prenzel (2013): „... und du wirst sehen, die Leute, die hier wohnen, werden aus den Fenstern schauen und Beifall klatschen“. Rostock-Lichtenhagen als antiziganistisches Pogrom und konformistische Revolte“. In: Bartels, Alexandra; Tobias von Borcke; Markus End & Anna Friedrich (Hg.): *Antiziganistische Zustände 2. Kritische Positionen gegen gewaltvolle Verhältnisse*. Münster, S. 140-162.
- Grigat, Stephan (1999): „Die ‘Minderwertigen’. Rassismus und Wertvergesellschaftung“. In: *Weg und Ziel. Marxistische Zeitschrift*, Nr. 5, S. 45-48.
- Heitmeyer, Wilhelm (2010): „Krisen – Gesellschaftliche Auswirkungen, individuelle Verarbeitungen und Folgen für die Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“. In: Heitmeyer, Wilhelm: *Deutsche Zustände. Folge 8*. Frankfurt, S. 13-46.
- Holz, Klaus (1990): „Kritik nach der ‘Moderne’. Programmatischer Beitrag zu einer Soziologie der Kritik“. In: Holz, Klaus: *Soziologie zwischen Moderne und Postmoderne: Untersuchungen zum Subjekt, Erkenntnis und Moral*. Gießen, S. 135-156.
- Holzkamp, Klaus (1983): *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt a.M.
- Horkheimer, Max (1988 [1936]) (Hg.): *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Paris.
- Horkheimer, Max, & Theodor W. Adorno (1985 [1952]): „Vorurteil und Charakter.“ In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Frankfurt a.M., S. 64-76.
- Horkheimer, Max, & Theodor W. Adorno (1997 [1944]): „Dialektik der Aufklärung“. In: Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Frankfurt a.M.
- Imhoff, Roland, & Oliver Decker (2013): „Verschwörungsmentalität als Weltbild“. In: Decker u.a. 2013, S. 146-161.
- James, Cyril L. R. (1984 [1938]): *Die schwarzen Jakkobiner. Toussaint L'Ouverture und die Unabhängigkeitsrevolution in Haiti*. Köln.
- Kaindl, Christina (2007) (Hg.): *Subjekte im Neoliberalismus. Kritische Wissenschaften*. Bd. 2. Marburg.
- Kaindl, Christina (2008): „Kritische Psychologie im Neoliberalismus“. In: *Journal für Psychologie*, Nr. 3, <http://www.kritische-psychologie.de/2008/kritische-psychologie-im-neoliberalismus>, letzter Aufruf: 26.5.2017.
- Kaindl, Christina (2009): „Subjekte in der Krise“. In: *Z-Zeitschrift marxistische Erneuerung*, Nr. 80, S. 94-100.
- Kaindl, Christina (2012): „Zumutungen und Selbstbestimmung. Subjekte in Neoliberalismus und Krise“. In: *Kurswechsel: Zeitschrift für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen*, Nr. 2, S. 20-27.
- Kaufmann, Sabine (2002): *Mit Walter Benjamin im Théâtre Moderne oder die unheimliche Moderne*. Würzburg.
- Konicz, Tomasz (2012): „Die extremistische Gesellschaft“. In: *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, <http://www.krisis.org/2012/die-extremistische-gesellschaft/>, letzter Aufruf: 1.9.2016.
- Lewed, Karl-Heinz (2009): „Rassistische Befreiungsschläge. Sarrazin, die ‘wutschäumende Mitte’ und die kulturalistische Lösung sozialer Exklusion“. In: *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, <http://www.krisis.org/2009/rassistische-befreiungsschlaege/print>, letzter Aufruf: 1.9.2016.

- Levinson, Daniel, J. (1993 [1950]): „The Study of Ethnocentric Ideology“. In: Adorno, Theodor W.; Else Frenkel-Brunswik; Daniel J. Levinson & R. Nevitt Sanford (Hg.): *The Authoritarian Personality*. New York, US-NY, & London, S. 102-150.
- Löwenthal, Leo (1982): *Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus*. Schriften, Bd. 3. Frankfurt a.M.
- Lohoff, Ernst (2008): „Die Exhumierung Gottes. Von der heiligen Nation zum globalen Himmelreich“. In: *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, Nr. 32, S. 30-75.
- Lohoff, Ernst (2010): „Die etwas andere Normalisierung. Der Teheraner Frühling und die Krise des warenproduzierenden Weltsystems“. In: *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, Nr. 33, S. 58-69.
- Lohoff, Ernst, & Norbert Trenkle (2012): *Die große Entwertung. Warum Spekulation und Staatsverschuldung nicht die Ursache der Krise sind*. Münster.
- Marx, Karl (1977 [1850-59]): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 42, Berlin, DDR.
- Marz, Ulrike (2016): „‘Das ist mir egal wieviele das sind – das ist mir zu viel.’ Rassismus, Antisemitismus und Autoritarismus in den Protesten gegen Flüchtlingsunterkünfte“. In: *Sozialmagazin*, Nr. 4, S. 92-97.
- Reitz, Tilman, & Susanne Draheim (2007): „Schattenboxen im Neoliberalismus. Kritik und Perspektiven der deutschen Foucaultrezeption“. In: Kaindl 2007, S. 109-121.
- Ruf, Werner (1989): „Ökonomie und Rassismus“. In: Autrata, Otger; Gerrit Kaschuba; Rudolf Leiprecht & Cornelia Wolf (Hg.): *Theorien über Rassismus. Eine Tübinger Veranstaltungsreihe*. Hamburg, S. 63-84.
- Salzborn, Samuel (2010): „Zur politischen Psychologie des Antisemitismus“. In: *Journal für Psychologie*, Bd. 18, Nr. 1. S. 1-22, <http://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/169/167>, letzter Aufruf: 25.5.2017.
- Sartre, Jean-Paul (1989): *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* Frankfurt a.M.
- Scheit, Gerhard (2000): „Demokratischer Rassismus, Outsourcing des Staates. Thesen zum Verhältnis von Nation und Bande“. In: *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, Nr. 23, S. 47-69.
- Scheit, Gerhard (2011): *Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno*. Freiburg i.Br.
- Scheit, Gerhard (2017): „Eingeschrumpfter Behemoth und neue ‘Souveränisten’ Über die Voraussetzungen der Erfolge von FPÖ und AfD“. In: Grigat, Stephan (Hg.): *AfD & FPÖ. Antisemitismus, völkischer Nationalismus und Geschlechterbilder*. Baden-Baden, S. 163-182.
- Schmitt-Egner, Peter (1975): *Kolonialismus und Faschismus. Eine Studie zur historischen und begrifflichen Genesis faschistischer Bewußtseinsformen am deutschen Beispiel*. Gießen.
- Sturm, Dieter (2014): „Freiheit zum Wahn, Vollendung des Zwangs. Sartres und Adornos Kritik des Antisemitismus und deren philosophische Voraussetzungen“. In: *Sans Phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik*, Nr. 5, S. 113-133.
- Taguieff, Pierre-André (1997): „Die ideologischen Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus“. In: Bielefeld, Uli (Hg.): *Das Eigene und das Fremde*. Hamburg, S. 221-269.
- Vobruba, Georg (2009): *Die Gesellschaft der Leute. Kritik und Gestaltung der sozialen Verhältnisse*. Wiesbaden, <https://doi.org/10.1007/978-3-531-91960-7>.
- Vobruba, Georg (2013): „Soziologie und Kritik. Moderne Sozialwissenschaft und Kritik der Gesellschaft“. In: *Soziologie*, Bd. 42, Nr. 2, S. 147-168.
- Weyand, Jan (2001): *Adornos kritische Theorie des Subjekts*. Lüneburg.
- Williams, Eric (1994 [1944]): *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill, US-NC, & London.
- Whitebook, Joel (2009): *Der gefesselte Odysseus. Studien zur Kritischen Theorie und Psychoanalyse*. Frankfurt a.M.

Zick, Andreas, & Anna Klein (2014): „Rechtsextreme Einstellungen in einer fragilen Mitte“. In: Zick, Andreas, & Anna Klein (Hg.): *Fragile Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2014*. Bonn, S. 32-60.

Anschrift der Autorin:

Ulrike Marz

ulrike.marz@uni-rostock.de

Floris Biskamp

Rassismus, Kultur und Rationalität Drei Rassismustheorien in der kritischen Praxis

Keywords: racism, theory of racism, Immanuel Kant, anti-muslim racism, islamophobia

Schlagwörter: Rassismus, Rassismustheorie, Immanuel Kant, antimuslimischer Rassismus, Islamophobie

In Diskussionen über Rassismus¹ besteht nur in zwei Punkten weitgehende Einigkeit. Erstens stimmen die allermeisten darin überein, dass Rassismus, was auch immer das sein mag, schlecht oder gar böse ist. Zweitens sind sich fast alle sicher, dass sie selbst keine Rassistinnen² sind, ihr je eigenes Handeln ganz sicher nicht rassistisch ist – denn Rassismus ist böse und sie selbst haben nur die besten Intentionen.³ In der Frage aber, was dieses Schlechte, mit dem man selbst ganz sicher nichts zu tun hat, eigentlich ist, woran man es erkennt und was dagegen zu tun wäre, gehen die Antworten weit auseinander. Diskutiert man beispielsweise darüber, ob Kants rassentheoretische Schriften den Aufklärungsphilosophen zu einem Rassisten machen, oder darüber, welches Sprechen über Islam und Musliminnen als rassistisch zu bezeichnen ist, bestehen die Diskussionen zu einem erheblichen Teil aus wechselseitigen Belehrungen darüber, was Rassismus eigentlich ist und warum der Rassismusbegriff der jeweils anderen mindestens falsch, wenn nicht selbst rassistisch ist. Im Folgenden vertrete ich die These, dass die Gründe für diese definitorische Uneinigkeit in einem Zerfall des Gegenstands selbst liegen und sie daher kaum aus der Welt zu schaffen sind.

Obwohl an Rassismusbegriffen wahrlich kein Mangel besteht, schlage ich einen weiteren, kommunikationstheoretisch formulierten Rassismusbegriff

1 Im vorliegenden Beitrag reformuliere und erweitere ich einige Kernthesen meiner Dissertation *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit* (Biskamp 2016), der kürzere Passagen entnommen sind.

2 Der Einfachheit halber verwende ich das generische Femininum. Wenn es der Kontext nicht anders impliziert, schließen weibliche Formen alle ein, unabhängig davon, ob sie sich als weiblich identifizieren. Männer sind mitgemeint.

3 Die wenigen Ausnahmen bilden im ersten Fall selbstbewusste Rassistinnen, im zweiten Fall weiße *Critical-Whiteness*-Aktivistinnen.

vor, um den zerfallenen und transformierten Rassismus zu erfassen. Meine Argumentation für die Einführung eines solchen Begriffs ist in fünf Schritte gegliedert. Zunächst lege ich meine These dar, dass die Vielzahl der existierenden Rassismusbegriffe auf einen geschichtlichen Zerfalls- und Transformationsprozess rassistischer Herrschaft zurückzuführen ist (1), und erläutere anschließend die beiden Beispiele, die ich zur Illustration der theoretischen Überlegungen nutze: Kants Rassenlehre im Kontext seiner Philosophie sowie die Debatten um antimuslimischen Rassismus (2). Daraufhin skizziere ich zwei verschiedene Verständnisse von Rassismus: das ideologiekritische Verständnis von Rassismus als falsches Bewusstsein (3) sowie das machtkritische Verständnis von Rassismus als soziales Dominanzverhältnis oder Diskurs (4). Dabei arbeite ich heraus, dass Rassismuskritik weder auf einen emphatischen Vernunftbegriff noch auf eine Kritik sozialer Machtdifferenziale und Diskursdynamiken verzichten kann, die beiden genannten Rassismusbegriffe jedoch jeweils nur eines von beidem bieten. Um beides zu vereinen plädiere ich im letzten Abschnitt dafür, Rassismus als *systematisch verzerrtes Kommunikationsverhältnis* zu verstehen, weil man damit die Stärken der beiden zuvor diskutierten Rassismuskonzepte vereinen kann (5).

1. Der Zerfall des Kolonialrassismus

Eine wichtige Ursache für die Uneinigkeit in Bezug auf die Definition von Rassismus ist darin zu suchen, dass sich der Gegenstand im Laufe der letzten 100 Jahre in verschiedene Bestandteile aufgelöst hat, so dass unklar ist, an welches Element der Begriff Rassismus sich haften, was genau er bezeichnen soll. Trotz aller sonstigen Unterschiede gehen fast alle Rassismustheorien davon aus, dass der Begriff des Rassismus sich primär auf eine rassentheoretisch legitimierte Form von Herrschaft bezieht, die zunächst im europäischen Kolonialismus und dann im Nationalsozialismus ihre Höhepunkte erreichte. Im Kolonialrassismus traten diverse Merkmale⁴ zusammen, die in ihrem gemeinsamen Auftreten von fast allen Rassismustheorien als rassistisch begriffen werden.

- Die rassifzierten Gruppen waren Objekt einer extremen Form von Ausbeutung und Herrschaft, die mit einer weitgehenden Entrechtung einherging.
- Zwischen Europäerinnen und rassifzierten Anderen wurde eine kategoriale, grundlegende und wesenhafte Differenz konstruiert.

4 S. z.B. Geiss 1988: 111-202; Hund 1999: 15-22, 32-38; 2007: 10-15.

- Die rassifizierte Gruppen wurden entweder als minderwertige Menschen betrachtet oder ganz aus der Menschheit ausgeschlossen.
- Den rassifizierten Anderen wurden Naturnähe, Faulheit, Irrationalität, Triebhaftigkeit sowie die Unfähigkeit zu selbstbestimmtem Leben zugeschrieben.
- Diese Zuschreibungen wurden biologistisch begründet.
- In diesem Biologismus wurden die verschiedenen Gruppen als Menschenrassen konstruiert.

Während diese Elemente sowohl im kolonialen als auch im national-sozialistischen Rassismus gemeinsam auftraten, existieren spätestens seit dem Ende des Apartheid-Regimes keine größeren politischen Formationen mehr, die ein derartig umfassend rassistisches Programm in allen genannten Elementen explizit vertreten und in politische Herrschaft umsetzen. Das heißt jedoch nicht, dass die einzelnen Elemente des kolonialen Rassismus aufgehört hätten zu existieren. Vielmehr sind sie auseinandergetreten und haben sich transformiert.

Die massivsten Formen von Unterdrückung, Ausbeutung und Entrechtung erfahren heute subalterne Bevölkerungsgruppen im Sinne Gayatri Spivaks (1990: 10, 70; 2010; 2012: 429-442). Zu diesen zählen in Europa am ehesten Migrantinnen ohne Aufenthaltsstatus, außerhalb Europas sind es in den Städten Wanderarbeiterinnen und in den ländlichen Regionen tribale Gemeinschaften, wobei in jeder dieser Gruppen insbesondere Frauen extremer Unterdrückung ausgesetzt sind. Bei der Subalternisierung der Subalternen spielen Rassifizierungsprozesse eine wichtige Rolle und nicht zufällig handelt es sich fast durchweg um die Nachfahrinnen von Gruppen, die schon in der Kolonialzeit rassifiziert wurden. Jedoch geschieht Subalternisierung heute gerade nicht im Sinne eines „chromatism“ (Spivak 1999: 291), bei dem eine sich primär an der „Hautfarbe“ orientierende biologistische Differenzkonstruktion über den Status der Personen entscheiden würde. Ein viel wichtigeres Kriterium ist beispielsweise die Staatsbürgerschaft – wer etwa einen EU- oder US-Pass besitzt, ist nicht vor Diskriminierung, Marginalisierung und Armut, wohl aber vor Subalternität geschützt.

Das Regime internationaler Arbeitsteilung, in das diese Formen von Ausbeutung und Herrschaft eingebunden sind, kann man mit Spivak als „displacement“ (1999: 274) der Kolonialherrschaft verstehen, weshalb sich in der post- und dekolonialen Theorie verschiedene Weisen etabliert haben, die gegenwärtige Weltordnung als post-, neo- oder schlicht kolonial zu verstehen. So spricht Walter D. Mignolo (2011) von Kolonialität als Weltordnungsprinzip und Achille Mbembe (2014: 325, Hervorhebungen im Original) warnt vor

der Aussicht auf ein „Schwarzwerden der Welt“ in dem Sinne, dass unter Bedingungen eines sich zuspitzenden autoritären Neoliberalismus bald alle Subjekte von der den Kolonialrassismus auszeichnenden „Möglichkeit einer hemmungslosen Gewalt und einer grenzenlosen Ungewissheit“ betroffen sein könnten. Für die Form und Legitimierung dieser globalen Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse spielen explizit rassebiologische Zuschreibungen jedoch keine zentrale Rolle mehr. So betont Mbembe, dass Herrschaft heute nicht mehr auf das biologistische „*Instrument der Rasse* angewiesen“ sei. In diesem Sinne gehen auch diese Ansätze von einer Transformation und einem Auseinandertreten der Elemente des kolonialen Rassismus aus.

Blickt man nicht auf die Ebene der Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse, sondern auf die Ebene der Differenzkonstruktionen selbst, sind ebenfalls Transformationen festzustellen. Differenzkonstruktionen, die durch die Zuschreibung von Eigenschaften an bestimmte soziale Gruppen zu deren Marginalisierung und Diskriminierung beitragen, bestehen fort und werden teilweise auch weiterhin biologistisch formuliert – dies gilt insbesondere in Bezug auf Geschlecht, aber auch in Bezug auf das, was nunmehr zumeist nicht als „Rasse“, sondern als „ethnische Gruppe“, bezeichnet wird (AG gegen Rassismus in den Lebenswissenschaften 2009; Plümcke 2013). Insbesondere die Niederlage des Nationalsozialismus und die allgemeine Verurteilung der massenmörderischen nationalsozialistischen Rassenpolitik haben jedoch zu einer weitgehenden Delegitimierung der Rassentheorien im Sinne des 19. und frühen 20. Jahrhunderts beigetragen (Kerner 2009: 105-113). Die in diesen Theorien verbreitete Konzeptualisierung von Menschenrassen gilt heute nicht nur in den Sozialwissenschaften, sondern auch in der Biologie, die zuvor entscheidenden Beitrag zur Etablierung des Rassendenkens geleistet hatte, weithin als unhaltbar. Mit der Schwächung des biologistischen Rassismus ging jedoch eine Stärkung kulturalistischer Differenzkonstruktionen einher, in der kulturelle, nicht biologische Faktoren als Grundlage von politisch relevanten Differenzen angegeben werden – was paradoxerweise nichts daran ändert, dass die Zuschreibung kultureller Merkmale an bestimmte Personen, sich oft an körperliche Merkmale haftet, die „Biologie“ also nicht verschwindet.⁵

5 Darauf zielen die insbesondere seit den frühen 1990ern stark rezipierten Rassismustheorien, die von einem nicht biologistischen, sondern kulturalistischen, differentialistischen Rassismus, Neorassismus, Kulturrassismus oder Rassismus ohne Rassen sprechen (Hall 1989; Balibar 1992; Taguieff 1992). Auf diese Differenz zwischen einem allzu engen und einem erweiterten Rassismusbegriff zielt aus umgekehrter Richtung Goldbergs (2009: 10-17) These, dass ein bloß gegen biologistische Differenzkonstruktion zielender „antiracialism“ noch kein hinreichender „antiracism“ sei. Wie verschiedene Autorinnen betonen, war die Rede von der Kultur der Anderen schon immer ein Bestandteil rassistischer Diskurse. Dies

Das Auseinandertreten und die Transformationen der Elemente, die den Kolonialrassismus ausmachten, lassen die Umstrittenheit des Begriffs nachvollziehbar werden. Jeder Begriff von Rassismus setzt sich entweder dem Vorwurf aus, zu eng zu sein, weil er die transformierten Erscheinungsformen von Rassismus nicht mehr als Rassismus erfassen kann, oder aber dem Vorwurf, zu weit zu sein, weil er Phänomene als Rassismus bezeichnet, die sich vom begriffsprägenden Kolonialrassismus stark unterscheiden. Vor diesem Hintergrund ist es einerseits nachvollziehbar, dass einige Autorinnen infrage stellen, ob der Rassismusbegriff für die Analyse der häufig damit bezeichneten Gegenwartsphänomene überhaupt noch angemessen ist (Claussen 1994: 1, 8-10); es ist aber auch nachvollziehbar, dass andere Autorinnen (denen ich mich anschließe) nicht auf diesen Begriff verzichten wollen, um die transformierten Formen des Alten zu kritisieren.⁶ Wenn man wie ich im Folgenden den Argumenten der letzteren Gruppe folgend von einer fortgesetzten Relevanz des Rassismusbegriffs ausgeht, muss man einen erweiterten Rassismusbegriff vertreten, dem zufolge der explizit biologistische Rassenrassismus nur eine besondere Ausprägung eines allgemeineren Phänomens ist, das auch ohne Biologismus wirksam sein kann. Vertritt man ein solches erweitertes Begriffsverständnis, stellt sich die Frage, an welche der auseinandergetretenen Elemente sich der Begriff haften soll, welche von ihnen in welcher Weise zusammenkommen müssen, damit man sinnvoll von Rassismus sprechen kann.

2. Fallbeispiele: kantischer und antimuslimischer Rassismus

Der beste Weg, um die Stärken und Schwächen der verschiedenen Rassismusbegriffe aufzuzeigen, besteht darin, sie in der kritischen Praxis, also in der Anwendung auf spezifische Gegenstände, zu vergleichen. Dies tue ich anhand von zwei Themen, die innerhalb von Debatten um Rassismus kontrovers diskutiert werden.

Das erste Thema ist der Stellenwert, der Immanuel Kants Beiträgen zur Rassenstheorie bei der Bewertung seines Gesamtwerks eingeräumt werden sollte. Diese Frage ist besonders relevant, weil sie das Verhältnis von aufklärerischem Denken einerseits und Rassismus andererseits betrifft. Kants theoretische und praktische Philosophie ist bis heute prägend für den philosophischen Diskurs der (nicht nur) westlichen Moderne. In der politischen Philosophie prägen von

ändert jedoch nichts daran, dass das weitgehende Verschwinden der Rede von biologisch definierten Menschenrassen eine bedeutende Transformation darstellt (Hund 2007: 10-15; Müller-Uri 2014: 69-70).

6 Terkessidis 2004; Rommelspacher 2009; Kerner 2009; Müller-Uri 2014.

Kant stark beeinflusste Autorinnen die Debatte – zum Beispiel John Rawls und Jürgen Habermas. Dabei gilt insbesondere Kants praktische Philosophie, wie sie im kategorischen Imperativ sowie seiner Friedensschrift zugespitzt ist, als Inbegriff eines Denkens, das ein kosmopolitisches und gerechtes Zusammenleben aller Menschen in Würde, Gleichheit und Differenz ermöglichen soll (s. z.B. Habermas 1999: 45-50, 192-236; Benhabib 2008: 36-55).

Auf der anderen Seite hat Kant in mehreren Vorträgen und Texten explizit rassentheoretische Überlegungen formuliert. In diesen unterteilt er die Menschheit in vier „Racen“, die zwar alle auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgingen, sich aber so auseinanderentwickelt hätten, dass sie sich sowohl in Bezug auf körperliche als auch in Bezug auf geistig-charakterliche Merkmale voneinander unterscheiden ließen. Dabei schreibt Kant allen nichtweißen und insbesondere der schwarzen „Race“ weniger Rationalität und einen geringeren Entwicklungsgrad zu. Mit dieser Rassentheorie war Kant nicht bloß den „Vorurteilen seiner Zeit“ verfangen. Vielmehr übernahm er eine Vorreiterrolle bei der Etablierung des Rassendenkens in deutschen Universitäten und trug mit seinen Texten entscheidend dazu bei, dass das Rassenkonzept aus der Zoologie in die Anthropologie übertragen wurde. Somit stellt sich die Frage, wie das Verhältnis dieser beiden Seiten in Kants Werk verstanden werden soll: Sollen die beiden Seiten schlicht voneinander getrennt werden, so dass der „gute Kant“ der drei Kritiken erhalten bleibt, während der „schlechte Kant“ der Rassentheorie verdienstermaßen vergessen wird? Oder sollen beide Seiten als rassistische Einheit gedacht und schlicht entsorgt werden? Oder – und zu diesem Schluss komme ich – sollten beide als historische Einheit betrachtet werden, von der man frei von jeder Apologie oder Entsorgung im Positiven wie im Negativen lernen muss?⁷

Als zweites Beispiel wähle ich Debatten um die Frage, ob in Bezug auf gegenwärtige Islamdebatten von einem antimuslimischen Rassismus zu sprechen ist. Dieser Gegenstand bietet sich nicht nur deshalb an, weil er zumindest im deutschen Kontext zu den derzeit am hitzigsten diskutierten Fragen im Bereich der Rassismuskritik zählt, sondern auch deshalb, weil dabei die allgemeinere Frage nach dem Verhältnis von Rassismus und Kultur in den Blick rückt. In Bezug auf antimuslimischen Rassismus fokussiere ich zwei Fragen: zum einen die Frage, ob gegenwärtige Ressentiments und Marginalisierungsprozesse gegenüber Musliminnen als Rassismus zu bezeichnen sind, zum anderen die Frage, ob und wie eine Grenze zwischen einem solchen antimuslimischen Rassismus einerseits und einer in demokratischen Öffentlichkeiten legitimen Kritik andererseits gezogen werden kann.

7 Zur Debatte um die Einordnung der Kant'schen Rassentheorie s. Kerner 2009: 65-70; Mills 2005; Eze 2001; Bernasconi 2001; 2002; Muthu 2000; Hund 1999: 120-126; Türcke 1993.

3. Ideologiekritik: Rassismus als Bewusstseinsphänomen

Der erste⁸ der drei hier diskutierten Rassismusbegriffe wird im Kontext marxistischer und psychoanalytischer Ansätze formuliert und richtet den Fokus auf die ideologische und psychologische Funktion, die Rassismus für die moderne Gesellschaft und ihre Subjekte erfüllt. Im Kern wird Rassismus dabei als eine Weise verstanden, in der die Subjekte die Widersprüche und Anforderungen der Gesellschaft verarbeiten, indem sie bestimmte Eigenschaften auf Andere projizieren.⁹

Weil das moderne Subjekt sein gesellschaftliches Überleben nur sichern könne, wenn es sich instrumentell-rational den Anforderungen des Erwerbslebens füge, müsse es die eigenen Triebregungen stark zügeln. Diese Zumutung könne durch einen Akt *pathischer Projektion* (Horkheimer & Adorno 1997 [1944]: 211-225) bewältigt werden, in dem diejenigen Triebregungen, die sich das vergesellschaftete Subjekt selbst verbieten muss, auf andere projiziert und an diesen bestraft werden. Indem es bestimmte Menschengruppen als von Natur aus faul und minderwertig imaginiere, verarbeite das Subjekt zugleich die realen ökonomischen Differenzen der Klassengesellschaft sowie die mit ihnen einhergehenden Ängste vor sozialem Abstieg und ökonomischer Überflüssigkeit. Als „Alltagsreligion“¹⁰ gewähre der Rassismus dabei „Prämien auf ein soziologisches Wunder“,

-
- 8 Die Unterscheidung der verschiedenen Rassismusbegriffe ist heuristisch und analytisch und dient der Kontrastierung möglicher Wege der Definition. Man wird bei den meisten der Ideologiekritik zugeordneten Autorinnen auch macht- oder sprachkritische Argumente finden und andersherum. Zudem können sich beide in gewissem Maße auf dieselben Autorinnen berufen – so hat Frantz Fanon (2013 [1952]) einerseits entscheidend zum psychoanalytischen Verständnis rassistischer Subjekte beigetragen, wie es im Mittelpunkt des sozialpsychologisch-ideologiekritischen Interesses steht, andererseits aber auch zum Verständnis von Subjektivierungseffekten rassistischer Kultur und Sprache auf die Rassifizierten, wie es im Zentrum des machtkritischen Rassismusbegriffes steht. Auch wenn sich Ideologiekritik und Diskurskritik somit nicht strikt trennen lassen, handelt es sich doch um zwei unterscheidbare rassismustheoretische Projekte, deren Definition von Rassismus jeweils auf eine andere Ebene zielt, auf Bewusstsein einerseits, auf Macht und Diskurs andererseits.
- 9 Dabei lassen sich heuristisch zwei Versionen unterscheiden: Die einen beziehen sich primär auf die Widersprüche und Anforderungen kapitalistischer Vergesellschaftung im nationalen Rahmen (z.B. Claussen 1994), die anderen auf die Anforderungen, die von der kolonialen und postkolonialen Differenz globaler Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse hervorgebracht werden (z.B. Fanon 2013 [1952]). Weil ich in Abschnitt 4 verstärkt auf Kolonialismus und Postkolonialismus eingehe, beschränke ich mich in diesem Abschnitt weitgehend auf die Argumente der ersten Version.
- 10 Claussen lehnt die Begriffe der Ideologie und des *notwendig falschen Bewusstseins* in Bezug auf Rassismus ab, und spricht sich stattdessen für den Terminus „Alltagsreligion“ (Claussen 1994: 18) aus. Auf diese terminologischen Feinheiten kann ich an dieser Stelle nicht eingehen, jedoch verzichte auch ich auf das Attribut „notwendig“.

sie „gibt dem isoliert agierenden Gesellschaftsmitglied das Gefühl, Mitglied einer Elite und der Mehrheit zugleich zu sein“ (Claussen 1994: 19). Weil rassistische Bewusstseinsformen eine Abfuhr der Zumutungen moderner Vergesellschaftung ermöglichen, konstituieren sie nicht nur ein Herrschaftsverhältnis über die rassifizierte(n) Anderen, sondern stabilisieren zugleich auch die gesellschaftlichen Verhältnisse insgesamt.

Diese theoretische Konzeption erlaubt verschiedene terminologische Ausgestaltungen, so dass auf derselben theoretischen Grundlage einander widersprechende Rassismusdefinitionen formuliert werden. Claussen (1994: 1, 22) formuliert einen engen Rassismusbegriff und hält dessen Verwendung nur für angemessen, wenn ein biologistisches Denken vorliegt, das in Kategorien von „Rasse“ arbeitet. Jedoch erlaubt ein Verständnis von Rassismus als pathische Projektion und falsches Bewusstsein auch eine breitere Definition des Begriffs (Grigat 2007: 306-316). Wenn einer gesellschaftlichen Gruppe in kulturalistischer Weise Wesenseigenschaften zugeschrieben werden, die den biologistischen Zuschreibungen des klassischen Rassismus entsprechen, ist zu erwarten, dass diese Zuschreibungen auch sehr ähnliche ideologische und psychologische Funktionen erfüllen. Daher macht es ideologiekritisch Sinn, auch in solchen Fällen von einer (kultur-)rassistischen Projektion zu sprechen.

Blickt man aus dieser Perspektive auf Kants Werk, liegt es nahe, einen Zusammenhang zwischen seiner praktischen Philosophie und seiner Rassenlehre herzustellen. Kants liberale Philosophie kann dann als Ideologie der kapitalistischen Gesellschaft gelesen werden: Sie legitimiert Privateigentum und konstruiert somit individuelle, selbstbestimmte Subjekte als warenbesitzende Individuen. Wenn diese praktische Philosophie realisiert wird, entsteht eine kapitalistische Gesellschaftsordnung mit von Kant nicht vorhergesehenen ökonomischen Dynamiken von Herrschaft, Ausbeutung und Krise. Diese Dynamiken führen letztlich nicht nur zu einem Widerspruch zu der von Kant befürworteten Selbstbestimmung in Würde und Gleichheit, sondern auch zu Anforderungen an die Subjekte, die diese mitunter rassistisch verarbeiten. Die rassistische Verarbeitung sozialer Widersprüche führt wiederum regelmäßig zu Handlungen, die der kantischen Ethik widersprechen. Demnach würde eine Realisierung des kantischen Denkens in letzter Konsequenz immer seine De-Realisierung bedeuten – eben dies macht es zu einer Ideologie (Jaeggi 2009: 67-71). Der in der Konstruktion minderwertiger Menschengruppen oder -rassen beschlossene „Widerspruch zum Menschenrecht“ (Bruhn 1994: 80) ist demnach im Menschenrecht selbst angelegt (Schmitt-Egner 1976: 390), die Irrationalität der rassistischen Projektion ist im verkürzten, der inneren und äußeren Natur gegenüber verhärteten Rationalitätsverständnis vorgezeichnet (Horkheimer & Adorno 1997 [1944]: 211-225).

Die Konstruktion von unterschiedlich rationalen Menschenrassen, zu der Kant entscheidend beigetragen hat, wäre demnach nicht bloß ein historischer Betriebsunfall, bei dem einem humanistischen Philosophen etwas nicht Humanistisches passiert ist, sondern das systematische Produkt eines ideologisch verkürzten Verständnisses von Rationalität – ein Produkt, das nicht zufällig die für diese Rationalität typischen Formen der Klassifizierung und Kategorisierung annimmt.

Jedoch beziehen sich diese marxistischen und psychoanalytischen Ansätze emphatisch auf Vernunft und Aufklärung: „Den Rassismus kann nicht bekämpfen, wer zur Aufklärung sich zweideutig verhält.“ (Claussen 1994: 17) Ein solcher emphatischer Vernunftbezug liegt in dreifachem Sinne vor. Erstens wird Rassismus als ein Mangel an Rationalität verstanden, oder genauer als eine „systematically distorted rationality“ (Appiah 1992: 15), bei der die Anwendung von Vernunftkriterien selektiv ausgesetzt bleibt. Zweitens impliziert dieser Mangel an Vernunft eine Forderung an die rassistischen Subjekte: Die gesellschaftlichen Bedingungen stellen keine Entschuldigung für die pathischen Projektionen und die darauf aufbauenden diskriminierenden Handlungsweisen dar. Rassismuskritik besteht demnach unter anderem darin, Subjekte für ihre Irrationalität zu kritisieren und ein rationales, nicht rassistisches Verhältnis zu ihrer Umwelt einzufordern. Drittens schließlich impliziert eine solche Ideologiekritik die Forderung nach einer vernünftigen Gesellschaft, die die Subjekte nicht mit Anforderungen konfrontiert, welche massenhaft in Form rassistischer Projektionen verarbeitet werden. Sowohl mit der an die Individuen gerichteten Forderung nach einem vernünftigeren Weltbezug als auch mit der Forderung nach einer vernünftigen Gesellschaft, kann eine als Ideologiekritik verstandene Rassismuskritik an den kantischen Vernunftbegriff anknüpfen. Jedoch muss sie diesen in einer Weise gesellschaftstheoretisch reflektieren und reformulieren, die dazu führt, dass er sich in seiner Realisierung nicht derealisiert, also nicht mehr ideologisch ist.

Blickt man auf gegenwärtige Islamdebatten, spricht aus der Perspektive eines ideologiekritischen Rassismusbegriffs nichts dagegen, auch Ressentiments gegen eine kulturell oder religiös definierte Gruppe als Rassismus zu erfassen.¹¹ Um zu zeigen, dass antimuslimischer Rassismus vorliegt, müsste dann erstens dargelegt werden, dass es sich bei den jeweiligen Darstellungen von Islam und Musliminnen um pathische Projektionen handelt. Dies ist nur durch einen Abgleich der Darstellungen mit der Realität zu erreichen. In

11 Grigat (2007: 312, Fn. 21) grenzt sich explizit gegen die Islamophobieforschung ab, seine Theorie schließt die Existenz eines antimuslimischen Rassismus jedoch nicht aus, weil sie die Möglichkeit eines nicht-biologistischen Rassismus benennt.

diesem Abgleich ist zu zeigen, dass es sich um systematische Verzerrungen handelt, die islamische Wirklichkeiten in einer durch bloßen Irrtum nicht zu erklärenden Weise grob missrepräsentieren. Weiterhin ist zu zeigen, dass diese Verzerrtheit dem Gehalt nach den biologistischen Zuschreibungen des klassischen Rassismus so weit ähnelt, dass man von einer ähnlichen projektiven Grundlage oder Funktion ausgehen kann. Im Bereich empirischer Forschung kommt einem solchen Programm heute die Vorurteilsforschung der Leipziger *Mitte*-Studien am nächsten. Auch im Rahmen des Bielefelder Projekts *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit* wird „Islamophobie“ – mit deutlich schlankerem sozialpsychologischen Gepäck – als Vorurteil im Sinne ablehnender, homogenisierender und verzerrender Einstellungen gegenüber Islam und Musliminnen gefasst, mit denen unter anderem die Ängste einer von sozialem Abstieg bedrohten Mittelschicht verarbeitet würden.¹²

Die Vorteile eines solchen ideologiekritischen Rassismusbegriffs bestehen darin, dass er nicht verdinglicht auf der Ebene der äußeren Form der Differenzkonstruktion als „Rasse“ verbleiben muss und daher in der Lage ist, auch einen transformierten Rassismus noch als Rassismus zu erfassen. Dabei basiert diese Theorie auf einer differenzierten Vernunftkritik, die bestimmte aufklärerische Verständnisse von Vernunft als ideologisch verkürzt und in ihrer Konsequenz herrschaftlich ausweisen kann. In der Thematisierung von antimuslimischem Rassismus kann die Ideologiekritik Kriterien benennen, um rationale Religionskritik von rassistischer Projektion zu unterscheiden.

Jedoch bringt der Fokus auf die individuellen Bewusstseinsprozesse der vergesellschafteten Subjekte auch Nachteile mit sich. In Bezug auf Kants Rassentheorie bleibt unterbelichtet, wie Kants Schriften entscheidend an einem Diskurs mitwirkten, der gepaart mit kolonialer Macht weite Teile der Menschheit als Nicht-Subjekte oder Subjekte zweiter Klasse setzte. Noch deutlicher wird das Problem in Bezug auf antimuslimischen Rassismus. Betrachtet Rassismuskritik das Sprechen über soziale und kulturelle Gruppen in erster Linie als Ausdruck eines falschen (oder richtigen) Bewusstseins, werden die bei der *Produktion von Wahrheiten* über soziale Gruppen wirkenden diskursiven Dynamiken und Machtrelationen ausgeblendet, so dass sowohl das Rassismusverständnis als auch das Sprachverständnis verkürzt bleiben. Wenn nämlich eine bestimmte soziale Gruppe in überproportionalem Maße Gegenstand öffentlicher Debatten ist, werden über sie mehr Wahrheiten

12 Ähnlichkeiten bestehen in Bezug auf das vorurteilstheoretische, sozialpsychologische Forschungsdesign, terminologisch entscheiden sich jedoch sowohl die Bielefelder als auch die Leipziger Forschungsgruppe gegen den Begriff „antimuslimischer Rassismus“ und für die Begriffe „Islamphobie“ (Leibold & Kühnel 2003; 2006; 2008) oder „Islamfeindlichkeit“ (Decker u.a. 2012: 86-101). In Bezug auf Rassismus folgt das Bielefelder Projekt einem engeren Begriff von Rassismus als biologistische Gruppenkonstruktion.

gesucht und gefunden als über andere, seltener thematisierte oder weitgehend unmarkierte Gruppen. Selbst dann, wenn alle dabei zirkulierenden Darstellungen sachlich korrekt und differenziert wären, könnte ein solches diskursives Ungleichgewicht zu Marginalisierungen und Diskriminierungen beitragen. Selbst wenn alle in den öffentlichen „Islamdebatten“ der letzten Jahre getroffenen Äußerungen inhaltlich korrekt gewesen wären, würde es die „Islamisierung der Debatten“ (Tiesler 2006: 124) wahrscheinlich machen, dass Musliminnen anders angesprochen und behandelt, diskriminiert und marginalisiert werden.¹³

4. Machtkritik: Rassismus als Diskursphänomen und soziales Verhältnis

In eben den Punkten, in denen sich die Schwächen des ideologiekritischen Rassismusbegriffs zeigen, liegen die Stärken des zweiten, macht- und diskurstheoretischen Begriffs. Hier wird Rassismus nicht als ein Bewusstseinsphänomen, sondern als ein soziales Dominanzverhältnis verstanden, in dem entlang einer diskursiv produzierten Differenzlinie soziale Ressourcen ungleich verteilt werden. Dabei gilt die Differenz zwischen den privilegierten und marginalisierten Gruppen nicht als dem Diskurs vorgängiges Phänomen, sondern als eines, das erst im Diskurs selbst produziert wird. Bevor es einen Diskurs gab, der einen Unterschied zwischen Weißen und Schwarzen (und anderen) konstruierte, existierten beide nicht als unterscheidbare soziale Gruppen. Dieser als Rassifizierung bezeichnete Prozess der Differenzkonstruktion gilt dann selbst als ein entscheidendes Element des Rassismus. Dieses auf anglo- und frankophoner Literatur¹⁴ basierende Verständnis von Rassismus setzt sich seit den späten 1990er Jahren im deutschsprachigen Diskurs zunehmend durch. Wenngleich die genaue Terminologie variiert, ähneln sich die Konzepte stark.¹⁵

Geht es darum zu klären, ob bestimmte Aussagen oder Darstellungen als rassistisch zu bezeichnen sind, stellt sich aus dieser Perspektive eine andere Frage als in der Ideologiekritik. Es geht nunmehr weniger darum, ob es sich bei den Darstellungen um die Produkte eines richtigen oder falschen Bewusstseins handelt, die die Realität der Anderen sachlich korrekt oder verzerrt abbilden, sondern vielmehr darum, ob sich die Darstellungen

13 Ähnliche Argumente finden sich in der rassismuskritischen Abgrenzung gegen die Vorurteilsforschung (Terkessidis 2004: 13-90; Müller-Uri 2014: 57-61, 99-110; Attia 2009: 8-9, 48-51, 95-96).

14 Balibar 1992; Taguieff 1992; Essed 1991; Hall 1980; 1986; 1989.

15 S. z.B. Terkessidis 2004: 98-100; Rommelspacher 2009; Kerner 2009; Kilomba 2013: 40-41.

in einen Diskurs einschreiben, der zu einer Differenzkonstruktion mit marginalisierenden Effekten beiträgt. Im Vordergrund steht also nicht der propositionale Wahrheitsgehalt, sondern der soziale und diskursive Effekt der jeweiligen Aussagen. Als Merkmale rassifizierender Darstellungen mit marginalisierendem Effekt gelten dabei Homogenisierung, Essenzialisierung, Polarisierung, Naturalisierung und Hierarchisierung – ganz gleich, ob sich die Differenzkonstruktionen kulturalisierend oder biologisierend formuliert sind (Rommelspacher 2009: 29).

Damit eröffnet dieses Rassismusverständnis den Blick auf Fragen und Gegenstände, die in einem auf das Bewusstsein der rassistischen Subjekte fokussierten ideologiekritischen Rassismusverständnis als marginal erscheinen. Dies ist zunächst das Problem des strukturellen und insbesondere institutionellen Rassismus. Dabei geht es darum, wie bestimmte sozial etablierte Strukturen und Praktiken in (nicht nur staatlichen) Institutionen ganz unabhängig von Bewusstsein und Intention der darin handelnden Akteurinnen zur Reproduktion rassistischer Dominanzverhältnisse beitragen – im Fokus stehen insbesondere Bildungseinrichtungen und Polizei.¹⁶

Darüber hinaus legt es die machtkritische Perspektive nahe, den Blick weg von den rassistischen Subjekten hin zu den rassifizierten Subjekten und ihrer Subjektivierung unter rassistischen Bedingungen zu wenden. Damit rücken die Rassismuserfahrungen der Rassifizierten und ihre Konsequenzen in den Mittelpunkt. Dies erlaubt es unter anderem, alltägliche Manifestationen von Rassismus zu erkennen, die einem sozialpsychologischen Fokus auf die rassistischen Subjekte verborgen bleiben. Selbiges gilt auch für die widerständigen Praktiken der Rassifizierten. Damit liegt es auch nahe, bei der Suche nach Gegenstrategien nicht in erster Linie auf Bildungsmaßnahmen für rassistische Subjekte zu setzen, sondern auf eine Ermächtigung der rassifizierten.¹⁷

Während Ideologiekritik Rassismus als einen *Verstoß gegen die Maßgaben von Vernunft* kritisiert, stellt das diskurs- und machttheoretische Begriffsverständnis gerade die innige Verbundenheit von Rationalität, Wissenschaft und Rassismus heraus (Terkessidis 2004: 109-114). Insbesondere nach Maßgaben instrumentell-partikularer Vernunft kann Rassismus durchaus der rationalen Interessensicherung privilegierter Gruppen dienen. Für eine Sklavenhalterin ist es nicht nur psychodynamisch, sondern auch sozial nützlich, den Sklavinnen eine Natur zuzuschreiben, die ihre Versklavung notwendig und legitim erscheinen lässt. Analoges gilt bei weniger drastischen Formen von Rassismus für diejenigen Gruppen, die sich aufgrund

16 Terkessidis 2004: 100-109; Gomolla & Radtke 2002; kritisch zum erweiterten Verständnis von institutionellem Rassismus: Miles 1991: 71-83, 113-116.

17 Fanon 2013 [1952]; Essed 1991; Terkessidis 2004: 115-208; Kilomba 2013.

der rassistischen Ungleichverteilung sozialer Ressourcen in einer privilegierten Position befinden – wenn eine Minderheit auf dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt diskriminiert ist, ist es für die Mehrheit automatisch leichter, Wohnungen und Arbeit zu finden. Entsprechend wird rassistisches Handeln in der rassismuskritischen Literatur immer wieder als ein in diesem Sinne rationales Durchsetzen des eigenen Machtanspruchs und Privilegs gegen andere dargestellt (Kilomba 2013: 28f).

Daher kann das machtkritische Rassismusverständnis auf einen emphatischen Vernunftbezug, wie er für die Ideologiekritik konstitutiv ist, zumindest auf den ersten Blick verzichten. Dann tritt Rassismuskritik in Form einer radikalen Vernunftkritik auf – entsprechend argumentiert im deutschen Kontext beispielsweise Grada Kilomba (ebd.: 24-36). Der Versuch, eine politische und soziale Ordnung als allgemeinen Vernunftprinzipien entsprechend darzustellen, kann dann in Anlehnung an Derrida in doppeltem Wortsinne als *Weißer Mythologie* verstanden werden (Young 2004; Spivak 2008: 22). Einerseits als eine *Weißwaschung*, mit der eine bestimmte Form von Herrschaft als aufgeklärt und vernünftig gerechtfertigt wird, andererseits als eine *Mythologie weißer Herrscherinnen*. In dieser Perspektive wird nicht mehr eine ideologisch verzerrte oder verkürzte Form von Vernunft im Namen einer emphatisch vernünftigen kritisiert; kritisiert wird vielmehr die Berufung auf Vernunft per se.

Eine solche Vernunftkritik eröffnet eine entsprechend radikale Perspektive auf das Werk Kants, aus der Rassentheorie und praktische Philosophie als Einheit erscheinen – die These einer solchen Werkeinheit formulieren mit unterschiedlicher theoretischer Rahmung¹⁸ Emmanuel Eze (1997) und Charles W. Mills (2005). Die Formulierung einer Vernunftethik, die das Verhältnis vernünftiger Subjekte untereinander zum Gegenstand hat, auf der einen Seite und die rassifizierenden Darstellungen von Nichteuropäerinnen auf der anderen stünden demnach in keinem Widerspruch. Vielmehr bildeten letztere den Interpretationsschlüssel für erstere: Kants politische Philosophie der Gleichheit und Freiheit vernunftbegabter Subjekte sei in Wirklichkeit nur für das Binnenverhältnis weißer Subjekte formuliert, die Herrschaft über alle anderen Menschen sei impliziert. Auch wenn man von dieser Maximalposition abrückt, die auch Mills (2005: 29-32) angesichts von Kants insbesondere in seinen späteren Texten formulierter Verurteilung der europäischen Kolonialherrschaft (Muthu 2000) nur mit einigen Zweifeln

18 Mills selbst argumentiert durchaus rationalistisch in der Tradition der analytischen Philosophie. Seine Argumente gegen Kant und die westliche politische Philosophie sind für eine radikale Vernunftkritik dennoch anknüpfungsfähig.

formuliert¹⁹, kann man aus einer vernunftkritischen Perspektive Kants Philosophie und Rassenlehre immer noch als zwei einander *ergänzende* Beiträge zu ein und demselben europäischen Diskurs weißer Mythologie verstehen: So betrachtet legitimiert Kants philosophischer Diskurs liberale und „aufgeklärte“ Formen der Selbstherrschaft innerhalb europäischer Staaten als vernünftig, während seine Anthropologie zugleich alle Nichteuropäerinnen aus der zur vernünftigen Selbstherrschaft fähigen Menschheit ausschließt, so dass sich auch die europäische Herrschaft über Nichteuropa rechtfertigen lässt. Somit fügen sich beide Aspekte von Kants Werk in europäische Herrschaftsdiskurse ein.

Jedoch hätte ein radikal vernunftkritischer Antirassismus wie jede radikale Vernunftkritik mit emanzipatorischen Ansprüchen ein Problem, die Grundlagen und Ziele des eigenen Strebens nach Emanzipation überhaupt auszuweisen. Das Problem besteht dabei weniger darin, dass es einer Vernunftphilosophie bedürfte, um Gründe gegen Sklaverei, Entrechtung, Diskriminierung und Marginalisierung zu haben. Das Engagement gegen Herrschaft und Ausbeutung bedarf keiner Vernunft zu ihrer Rechtfertigung. Es kann sich auch aus einem anderen ethischen Impuls speisen, wie etwa aus dem Gesicht der Anderen in der Levinas'schen Ethik.²⁰ Allerdings entkommt man den kantischen Fragen damit nicht. Wenn Rassismuskritik wie jede Herrschaftskritik von dem Impuls zu mehr Selbstbestimmung getrieben ist, stellt sich die Frage, wie Menschen in einer Gesellschaft selbstbestimmt miteinander leben können. Eine Beantwortung dieser Frage unter Rückgriff auf ein metaphysisches System wäre zwar denkbar, jedoch könnte dies unter modernen Bedingungen kaum überzeugen. Zudem wäre – wenn nicht ein metaphysisches System imperialistisch auf der ganzen Welt durchgesetzt würde – zu fragen, wie verschiedene metaphysische Systeme und ihre Ethiken gerecht koexistieren können.²¹ Sowohl die Frage nach dem Zusammenleben von Menschen in Autonomie und Gleichheit als auch die Frage

19 „Man kann es nicht vor einem Gerichtshof für philosophisches Recht ‘beweisen‘“, schreibt Spivak (1999: 33; eigene Übersetzung).

20 Andersherum liegt in der Frage der Motivation zu ethischem Handeln gerade ein grundlegendes Problem kantianischer Vernunftethiken. Mit Kant kann man begründen, dass sich ein vernünftiges Subjekt unvernünftigerweise in einen Selbstwiderspruch begibt, wenn es nicht entsprechend dem kategorischen Imperativ handelt. Ein zynisches Subjekt, das angesichts dieses Selbstwiderspruchs mit den Schultern zuckt, wird damit jedoch nicht zu ethischem, widerspruchsfreiem Handeln zu bewegen sein. Derartige Schwächen der Vernunftethiken zu überwinden, ist eines der Ziele Levinas'scher Verantwortlichkeitsethiken (Spivak 2008: 21-22; Bernasconi 2010).

21 Zu eben solchen Fragen schweigt beispielsweise die dekoloniale Theorie Walter Mignolos (2011). Nähme er diese Fragen ernst, wäre zu bezweifeln, ob er an seiner schlichten Zurückweisung westlicher Vernunftphilosophien festhalten könnte.

nach der Koexistenz verschiedener Vorstellungen des Guten, lassen sich somit kaum anders als durch vernunftethische Überlegungen beantworten (Habermas 1999: 11-50).²²

Wenn Rassismuskritik ein herrschaftskritisches Projekt ist, kann sie es sich also kaum erlauben, auf vernunftbasierte praktische Philosophie zu verzichten. Daher liegt es auch nahe, dass sie nicht darauf verzichten sollte, von Kant zu lernen. Es ist keinesfalls so, dass es keine Alternativen zu Kant gäbe – sowohl innerhalb als auch außerhalb der westlichen Tradition finden sich nichtkantianische Philosophien, an die sich stattdessen anknüpfen ließe. Jedoch wird die Frage, wie Autonomie von Menschen in der Gesellschaft möglich ist, in der kantischen Tradition in einer Systematik entfaltet, die es schwer macht, auf sie zu verzichten. Demnach sollte sich Rassismuskritik in Bezug auf Kants Philosophie lernbereit zeigen, ohne deren Verbundenheit mit Kants Rastheorie als Beitrag zum legitimierenden Diskurs rassistischer Herrschaft auszublenden. Die Spuren der letzteren sind in ersterer zu suchen – eine solche Lektüre Kants findet sich beispielsweise bei Spivak (1999: 9-37; 2012: 1-34).

In Bezug auf antimuslimischen Rassismus zeigen sich zunächst die Stärken des machtkritischen Rassismusbegriffs. Autorinnen, die die gegenwärtigen Islamdebatten aus dieser Perspektive thematisieren, rücken die sozialen Effekte des Sprechens über den Islam, den Konstruktionscharakter der entsprechenden Islambilder, die Prozesse der Rassifizierung und Muslimisierung, die dabei wirkenden Machtdynamiken sowie das durch all dies konstituierte soziale Dominanzverhältnis in den Fokus. Insbesondere machen sie deutlich, dass der Problemkomplex antimuslimischer Rassismus nicht erst da beginnt, wo explizit verzerrende, feindliche und ablehnende Einstellungen gegenüber Musliminnen auftreten, sondern schon da, wo verschiedene Themen zunehmend als „islamische“ Themen diskutiert werden, wo die Unterscheidung muslimisch-nichtmuslimisch immer mehr soziale Relevanz erhält, wo Muslim-Sein zu einem entscheidenden Differenzmarker wird und wo (vermeintliche) Musliminnen immer wieder in erster Linie *als Musliminnen* angesprochen werden (Attia 2009: 68-79; Shooman 2014: 45-53, 63-74; Müller-Uri 2014: 13-37).

Jedoch wird auch in Bezug auf antimuslimischen Rassismus deutlich, dass Rassismuskritik nicht auf einen Vernunftbezug verzichten kann. Der Grund hierfür liegt darin, dass es bei kulturalistischem Rassismus anders

22 Gerade, weil Vernunftethik in der Moderne unentrinnbar ist, hat Levinas seine nicht-rationalistische Ethik explizit nicht als Alternative zur kantischen Vernunftethik, sondern als Ergänzung oder Supplementierung derselben formuliert. Die Ethik der Verantwortlichkeit kann die der Vernunft nur ergänzen, nicht aber ersetzen (Bernasconi 2010; Spivak 2008: 14-96).

als bei biologistischem Rassismus eine korrespondierende Form von Herrschaftskritik gibt, von der der Rassismus begrifflich unterschieden werden muss. Während es keine legitime Kritik geben kann, die sich auf die Biologie anderer Menschen bezieht, gilt für Kultur das Gegenteil. Herrschaft ist gerade dann besonders stabil, wenn sie kulturell legitimiert und normalisiert ist, sodass sich Herrschaftskritik immer auch auf die kulturelle Legitimation von Herrschaft beziehen muss. Auch Rassismuskritik selbst ist in diesem Sinne Kulturkritik, denn die rassistischen Weltdeutungen und Differenzkonstruktionen sind ein entscheidender Bestandteil dominanter Kultur und werden in der Rassismuskritik entsprechend benannt.²³ Demnach kann Kultur sowohl Objekt von Rassismus als auch Gegenstand von Herrschaftskritik sein. Weiter verkompliziert wird dieses Problem dadurch, dass es immer wieder Versuche gibt, antimuslimischen Rassismus als Herrschaftskritik zu legitimieren – als Kritik an islamisch legitimierten Geschlechterhierarchien, Sexualpolitiken und so weiter (Shooman 2014: 83-99; Müller-Uri 2014: 110-123).

Daher bedarf es hier einer Abgrenzung oder zumindest Abwägung zwischen einem Sprechen über den Islam, das als antimuslimischer Rassismus zu kritisieren ist, und einem Sprechen über den Islam, das als wünschenswerte Herrschaftskritik gilt. Welche Thematisierung patriarchalischer Geschlechternormen in muslimischen Kontexten beispielsweise als Beitrag zu antisexistischer Politik gelten kann und welche als Beitrag zu antimuslimischem Rassismus, ist keineswegs selbstverständlich. Auch wenn in der allgemeineren rassismustheoretischen Literatur ausführliche Reflexionen des schwierigen Wechsel- und Überlagerungsverhältnisses von Rassismus und Sexismus formuliert werden (Kerner 2009: 360-371), wird das Problem in der spezifischen Literatur zur antimuslimischem Rassismus nur am Rande thematisiert und nicht systematisch reflektiert (z.B. Shooman 2014: 76-79). Vielmehr werden ähnliche Spannungen zumeist einseitig antirassistisch aufgelöst, was zu einer Verdachtshermeneutik führt, bei der jede Aussage, die sich negativ auf irgendein mit dem Islam verbundenes Phänomen bezieht, auf ihre mutmaßlichen rassistischen Effekte reduziert wird, ohne dass reflektiert würde, inwieweit sie auch befreiende Effekte haben könnte (Biskamp 2016: 80-94).

Um das Spannungsfeld von der Kritik islamischer Autoritarismen und der Kritik antimuslimischen Rassismus zu vermessen, bedarf es eben dessen, was die diskurstheoretische Rassismuskritik nicht formuliert: eines

23 Dies gilt insbesondere für die Kritik des antimuslimischen Rassismus, die in Anschluss an Edward Said (2003 [1978]: 7) immer wieder betont, dass die in gegenwärtigen Islamdiskursen wirksamen Islambilder zum Traditionsbestand europäischer *Kultur* zählen (Attia 2009: 10-11, 56-61; Müller-Uri 2014: 38-55; Shooman 2014: 45-53).

ausformulierten Begriffes von Vernunft und Emanzipation in der Gesellschaft. Dann könnte man reflektieren, welches öffentliche Sprechen über Kultur unter den jeweils gegebenen Umständen als wünschenswert gelten kann. Am Rande diskurstheoretischer Rassismusdefinitionen finden sich Hinweise, die man dahingehend expandieren könnte. So macht es Birgit Rommelspacher (2009: 25) zum definitorischen Kriterium von Rassismus, dass dabei „Gruppen aufgrund willkürlich gewählter Kriterien“ konstruiert werden. Das Kriterium der Willkür impliziert im Umkehrschluss, dass eine *nicht willkürliche*, sondern *begründete* Darstellung von Differenz nicht rassistisch wäre. Dies könnte als Verweis auf ein an *Begründungspflichten gegenüber den Anderen* gebundenes Sprechen gelesen werden und somit auf Vernunft in der Interaktion – was jedoch auch Rommelspacher nicht ausführt.

5. Rassismus als systematisch verzerrtes Kommunikationsverhältnis

Die Schwächen des ideologiekritischen Rassismusbegriffs bestehen also in seiner subjektivistischen Verkürzung auf Bewusstseinsprozesse, aufgrund derer Macht- und Diskursdynamiken unsichtbar bleiben; die Schwächen des machtkritischen Begriffs bestehen dagegen darin, dass er implizit auf einen Vernunftbezug angewiesen ist, diesen aber weder explizit ausweist noch konsequent zu Ende denkt – und wie insbesondere das Problem des antimuslimischen Rassismus verdeutlicht, führen diese Schwächen zu Problemen in der kritischen Praxis. Um die Stärken beider Begriffe zu vereinen und die Schwächen in beiden Fällen zu minimieren, liegt es daher nahe, einen theoretischen Rahmen zu wählen, der einen nicht-subjektivistischen Begriff von Vernunft bietet und zugleich in der Lage ist, soziale Machtdifferenziale und Festschreibungen zu erfassen. Einen solchen theoretischen Rahmen finde ich in einer in einigen Punkten revidierten Lesart von Jürgen Habermas' Gesellschaftstheorie und politischer Philosophie. Weil Habermas sich kaum je zu Rassismus geäußert hat, ist dies eine überraschende Referenz, wie ich im Folgenden darlege, jedoch auch eine produktive.

Habermas' Theorie kommunikativer Rationalität bietet einen Vernunftbegriff, der nicht auf der Ebene individuellen Bewusstseins, sondern auf der Ebene intersubjektiver Interaktionen angesiedelt ist. Vernunft drückt sich demnach nicht durch das Verhältnis aus, in das sich ein Subjekt zu seiner Umwelt setzt, sondern in der Offenheit der Kommunikation in einer Gesellschaft, also in der Frage, wie frei Geltungsansprüche von allen Seiten formuliert und in Frage gestellt werden können und wie sehr

dabei der „eigentümlich zwanglose[...] Zwang des besseren Arguments“ (Habermas 1995a: 47) wirkt (1995a: 25-45, 115-151, 397-427).

Dabei ist Habermas' Theorie nicht idealistisch in dem Sinne, dass er die gesellschaftliche und materielle Bedingtheit der Kommunikationsprozesse ignorieren würde. Diese reflektiert er in zweifacher Weise. Zunächst betont er aus einer *Teilnehmerinnenperspektive*, dass kommunikatives Handeln immer nur im Kontext einer *Lebenswelt* möglich sei. Neben einer gemeinsamen Sprache, in der die Kommunikation stattfindet, gewährleiste die Lebenswelt die Existenz gemeinsamer kultureller Weltdeutungen, sozialer Normen und etablierter Persönlichkeitsstrukturen. Die handelnden Subjekte müssten diese Lebenswelt einerseits immer als gegeben voraussetzen, zugleich könnten sie in der Kommunikation aber auch einzelne Elemente des kulturell etablierten Wissens oder der sozial etablierten Normen in Frage stellen und auf ihre Gültigkeit überprüfen. Dies wiederum ermögliche Rationalisierungsprozesse, in denen Lebenswelten nach und nach freier und zwangloser würden. Überkommene Formen der Diskriminierung und Marginalisierung könnten sich in einer solchen Rationalisierung nach und nach auflösen – wenn die Marginalisierten dies in Anerkennungskämpfen erwirken (Habermas 1995b: 164-221; 1999: 243-257).

Allerdings hat Kommunikation und haben Lebenswelten noch eine weitere Voraussetzung, nämlich die fortwährende Reproduktion ihrer materiellen Existenzgrundlagen. Um diese materielle Bedingtheit zu reflektieren, sei es notwendig, Gesellschaft aus einer *Beobachterinnenperspektive* als ein sich selbst reproduzierendes *System* zu betrachten. Diese ökonomische und politische Bestandssicherung der materiellen Reproduktion könne auf die Lebenswelt zurückschlagen und dort eine Einschränkung lebensweltlicher Rationalisierungspotenziale verursachen – etwa indem bestimmte gesellschaftliche Bereiche der kommunikativen Infragestellung entzogen sind oder indem die Wirksamkeit der Infragestellung eingeschränkt bleibt. Die verschiedenen Weisen des Zurückschlagens der systemischen Notwendigkeiten auf die lebensweltliche Kommunikation bezeichnet Habermas (1995b: 168-181, 217-250, 287-289) als die *Verständigungsformen* der jeweiligen Gesellschaft.²⁴

Mit überzeugenden Argumenten wurde Habermas' Theorie sowohl von feministischer (Meehan 1995) als auch von rassismuskritischer (The Black Public Sphere Collective 1995) Seite dafür kritisiert, zu sozialen Machtasymmetrien ebenso wenig zu sagen zu haben wie zur realen Pluralität von

24 Habermas' Theorie der modernen Gesellschaft zielt letztlich auf die Verständigungsform eines *fragmentierten Bewusstseins* und auf die Zeitdiagnose einer Kolonialisierung der Lebenswelt (Habermas 1995b: 290-293, 516-522).

Öffentlichkeiten und Lebenswelten. Jedoch bietet seine Theorie mit den Begriffen der Verständigungsform, der sozialen Macht und der systematisch verzerrten Kommunikation Instrumentarien, um dieses Problem zu überwinden. Der Begriff der *Verständigungsform* bezeichnet, wie erläutert, das Zurückschlagen der Systemreproduktion auf die lebensweltliche Kommunikation. Mit dem an Max Webers Machtbegriff angelehnten Begriff *sozialer Macht*, erfasst Habermas lebensweltliche Machtasymmetrien. Mit dem Begriff der *systematisch verzerrten Kommunikation* analysiert er Kommunikationsprozesse, in denen bestimmte Geltungsansprüche für die Subjekte unauffällig gegen die Infragestellung abgeschirmt sind, so dass sich das bessere Argument nicht durchsetzt, das der Sprache innewohnende rationalisierende Potenzial blockiert bleibt und sich Verhältnisse stabilisieren, die sich in einer offenen Kommunikation als nicht rechtfertigbar erweisen müssten. In Anlehnung an David Strecker (2012: 242-304) schlage ich vor, die drei Begriffe zu einer Theorie *systematisch verzerrter Kommunikationsverhältnisse* zusammenzuführen. Mit diesem Begriff können soziale Verhältnisse analysiert werden, in denen Kommunikationsprozesse unter dem Einfluss der Notwendigkeiten systemischer Reproduktionsprozesse sowie sozialer Machtasymmetrien systematisch verzerrt sind und damit gerade nicht zu einer Rationalisierung der Lebenswelt, sondern zur Festschreibung von Herrschaft beitragen (Biskamp 2016: 327-350).

Fasst man Rassismus als systematisch verzerrtes Kommunikationsverhältnis, wird es möglich, die Stärken des ideologiekritischen und des diskurstheoretischen Rassismusbegriffs zu verbinden und die jeweiligen Schwächen zu vermeiden. Dafür gilt es, die Theoreme und Erkenntnisse dieser beiden Ansätze in ein kommunikationstheoretisches Framework zu übersetzen. Die ideologiekritischen Thesen darüber, wie die Anforderungen kapitalistischer Gesellschaften zu einer Verzerrung individuellen Bewusstseins beitragen, werden dabei so interpretiert, dass ein weitverbreitetes Vorhandensein solcher zu pathischer Projektion neigenden Persönlichkeitsmuster in der Lebenswelt auch die gesellschaftlichen Kommunikationsverhältnisse jenseits der einzelnen Subjekte affiziert. Die massenhafte Präsenz projektiver Bedürfnisse sorgt nicht nur dafür, dass projektiv aufgeladene Stereotype über rassifizierte Gruppen immer wieder formuliert werden. Sie sorgt auch dafür, dass diese in der Öffentlichkeit bestehen können, obwohl sie sich argumentativ als unhaltbar erweisen müssten. Dabei ist insbesondere eine weite Verbreitung essenzialisierender und homogenisierender Darstellungen rassifizierter Gruppen als irrational usw. wahrscheinlich, weil diese besonders gut geeignet sind, die projektiven Bedürfnisse der Subjekte zu befriedigen. Diese Annahmen über das Bewusstsein der vergesellschafteten Subjekte

stehen nun aber nicht mehr im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern bilden eine Randbedingung, die die im Fokus stehende Verzerrung der Kommunikationsprozesse und -verhältnisse (mit-)erklärt (Biskamp 2016: 322-347).

Ebenfalls zur Erklärung tragen die machtkritischen Überlegungen über die Wechselwirkungen von Machtasymmetrien, diskursiven Dynamiken und rassifizierenden Darstellungen bei. In eine kommunikationstheoretische Sprache übertragen ist festzuhalten, dass soziale Machtasymmetrien eine Bedingung dafür sind, dass rassistische Projektionen zu einer effektiven Verzerrung der Kommunikationsverhältnisse führen können. Wenn die Objekte pathischer Projektionen so positioniert sind, dass sie den entsprechenden Fremddarstellungen effektiv widersprechen können, könnten sich diese Darstellungen nicht weithin als gültige Weltdeutung etablieren. Wenn die Kommunikationsverhältnisse aber machtkritisch verzerrt sind, können sich die nicht durch Vernunftgründe gedeckten, aber durch Projektionen aufgeladenen Geltungsansprüche privilegiert positionierter Subjekte in der Öffentlichkeit als kaum effektiv hinterfragbare Wahrheit etablieren. Die Durchsetzung entsprechender projektiv aufgeladener, essenzialisierender und homogenisierender Darstellungen bestimmter Personengruppen, ihrer Biologie und ihrer Kultur wiederum stabilisiert und verstärkt die bestehenden Machtasymmetrien. Personen, die systematisch als Teile einer wesensmäßig irrationalen und gefährlichen anderen Gruppe dargestellt werden, haben umso schlechtere Chancen, diese Darstellungen effektiv in Frage zu stellen, so dass sich die rassistische Kommunikationsverzerrung selbst stabilisiert (Biskamp 2016: 347-351).

Unter dergestalt systematisch verzerrten Kommunikationsbedingungen ist es wahrscheinlich, dass das öffentliche Sprechen über Kultur gerade nicht zu einer Rationalisierung der Lebenswelt, sondern zu einer Festschreibung von Machtasymmetrien, Privilegien und Marginalisierungen beiträgt. Es ist wahrscheinlich, dass die Verhältnisse aus einer majoritären und nicht rassismuskritischen Perspektive als relativ frei und gleich gelten, bei den Rassifizierten aber genau die Subjektivierungsprozesse zeitigen, die der machtkritische Ansatz beschreibt. Auf institutioneller Ebene – in der Sprache der Habermas'schen Soziologie in den Subsystemen – ist es wahrscheinlich, dass diese zwar in ihren rechtlichen und formalen Grundlagen arassistisch erscheinen, aber in ihrer Praxis unter systematisch verzerrten Bedingungen zur Reproduktion der Verzerrung beitragen, wie es die Kritik des institutionellen Rassismus beschreibt. Auch auf eine globale Dimension übertragen lassen sich rassifizierende Herrschafts- und Ausbeutungsbedingungen als systematische Kommunikationsverzerrung fassen.²⁵

25 So handelt es sich bei internationaler Arbeitsteilung und Grenzregimes um entscheidende Elemente des gegenwärtigen Regimes der Systemreproduktion. Die damit einhergehenden

Rassismus als ein systematisch verzerrtes Kommunikationsverhältnis zu definieren, stellt keine Verharmlosung des Problems dar. Rassismus wird ebenso wie in der machtkritischen Perspektive als mithin gewaltsames und mörderisches soziales Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnis verstanden. Ebenso wie in der ideologiekritischen Perspektive wird der innige Zusammenhang mit der materiellen Reproduktion in zweifacher Weise betont: Zum einen sind es die Anforderungen der Systemreproduktion, die die verzerrenden Projektionen hervorbringen; zum anderen produziert die Ökonomie systematisch Ungleichheiten und Machtasymmetrien, die effektive Kommunikationsverzerrungen wahrscheinlicher machen. Weil systematisch verzerrte Kommunikationsverhältnisse zudem gerade dadurch bestimmt sind, dass eine effektive kommunikative Thematisierung des Problems mindestens erschwert ist, handelt es sich um ein gegen Infragestellung und kommunikative Rationalisierung abgeschirmtes Herrschaftsverhältnis, was es als besonders stabil und verhängnisvoll erscheinen lässt.

Um auf diesem Weg zu einer brauchbaren Definition von Rassismus zu gelangen, bedarf es noch einer weiteren Eingrenzung. Genau wie nicht jede Form von pathischer Projektion bzw. falschem Bewusstsein und nicht jede Form von sozialem Dominanzverhältnis als Rassismus zu bezeichnen ist, ist dies auch nicht für jedes systematisch verzerrte Kommunikationsverhältnis der Fall. Zwar bestimmen einige Autorinnen den Rassismusbegriff rein strukturell und machen ihn so zu einem allgemeinen Begriff der Analyse von Herrschaftsverhältnissen ohne jede inhaltliche, historische oder geografische Eingrenzung – Hund (2007) spricht zum Beispiel neben „Rassenrassismus“ (9) und „Kulturrassismus“ (125) auch von einem Rassismus der Kasten (43) sowie von „Klassenrassismus, Geschlechterrassismus und Nationalrassismus“ (18). Eine solche Ausweitung des Begriffs führt jedoch zu einem großen Verlust an Bestimmtheit, so dass das Wort Rassismus zu einer relativ beliebigen Sammelkategorie für die verschiedensten Formen von Herrschaft wird (Miles 1991: 88). Um derartige Unschärfen zu vermeiden, scheint es sinnvoll, eine historische Eingrenzung vorzunehmen. Demnach ist als Rassismus zunächst das systematisch verzerrte Kommunikationsverhältnis zu bestimmen, das sich seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert formierte und im Folgenden zum Kolonialrassismus entwickelte. In einer notwendigen

massiven Ungleichheiten bedürfen einer Rechtfertigung, die die Privilegierten zu rechtfertigenden Projektionen anregt. Andererseits gehen mit diesem Regime erhebliche Machtasymmetrien und kommunikative Entkopplungen einher, die eine effektive kommunikative Infragestellungen der entsprechenden propositionalen und normativen Geltungsansprüche von unten faktisch verunmöglichen. Eben dies ist Spivaks (2010; 2012: 429-442) Argument subalternen Sprachlosigkeit, das in ein kommunikationstheoretisches Modell übertragen als Kommunikationsblockade zu erfassen ist.

Erweiterung des Begriffes sind auch diejenigen systematischen Verzerrungen als Rassismus zu bezeichnen, die als transformierte *displacements* dieses klassischen Rassismus verstanden werden können, also all diejenigen systematischen Verzerrungen, bei denen biologistisch oder kulturalistisch definierten Anderen Eigenschaften zugeschrieben werden, die an die Zuschreibungen des Kolonialrassismus anknüpfen oder diesen stark ähneln.

Blickt man aus dieser theoretischen Perspektive auf Kants Werk, ist die positive Bezugnahme auf dessen Philosophie nicht mehr nur naheliegend, sondern bereits erfolgt – tatsächlich sind weite Teile der Habermas'schen Theorie Übertragungen kantischer Philosophie in einen kommunikationstheoretischen Rahmen. Dies heißt allerdings nicht, dass diese Bezugnahme unkritisch ausfallen müsste. Vielmehr kann man Kants Rassentheorie in mehrfacher Hinsicht als Symptom einer systematischen Kommunikationsverzerrung deuten. Zunächst verfasst Kant sein Werk in einem philosophischen Diskurs, der fast ausschließlich durch westliche Autoren geprägt ist, was es den in seiner Rassentheorie beschriebenen Anderen verunmöglicht, ihm effektiv zu widersprechen. Vor dem Hintergrund dieses massiven Ungleichheitsverhältnisses, ist seine Verstrickung in kolonialrassistische Rechtfertigungsdiskurse (trotz seiner an anderen Stellen geäußerten Kritik am Kolonialismus) nur bedingt überraschend. Dass Kant selbst für diese Verzerrungen blind ist, steht wiederum in Zusammenhang mit seinem eigenen subjektivistischen Verständnis von Vernunft und Ethik. Die Prüfung der Verallgemeinerbarkeit von Normen muss das kantische Subjekt in Einsamkeit vornehmen, so dass es eingeladen ist, die eigenen Erfahrungen, Wünsche und Projektionen als allgemein zu setzen. In einer kommunikativen Ethik dagegen bedarf es der realen Einbeziehung der Anderen als Kommunikationspartnerinnen (Habermas 1999: 46-64) – freilich ist in Frage zu stellen, inwieweit Habermas' eigenes Theoretisieren diesen Ansprüchen genügt (Biskamp 2016: 293-326)

Die entscheidenden Stärken des kommunikationstheoretischen Rassismusbegriffes zeigen sich schließlich in Bezug auf die Frage von antimuslimischem Rassismus. Hier ist zunächst davon auszugehen, dass der öffentliche Streit über Kultur und kulturelle Differenz abstrakt betrachtet wünschenswert ist – diese These vertritt neben Habermas (1999: 252-271, 283-305, 312-333) insbesondere Seyla Benhabib (2002: 105-146). Die kulturell tradierten Weltdeutungen und Normen sowohl von Mehrheits- als auch von Minderheitskulturen sind Bestandteil der Lebenswelt. Nur durch ihre kommunikative Infragestellung im öffentlichen Streit kann darüber entschieden werden, ob bestimmte kulturell legitimierte Normen oder Praktiken eine nicht zu rechtfertigende Einschränkung individueller Autonomie darstellen, so dass

diesem Streit ein erhebliches befreiendes Potenzial innewohnt. Dies gilt umso mehr, weil in solchen öffentlichen Aushandlungen ebenso darüber entschieden werden kann, ob eine gegebene Rechtsordnung unrechtfertigbare Diskriminierungen gegenüber Minderheitenkulturen beinhaltet.

Während Habermas und Benhabib selbst in Bezug auf Aushandlungen kultureller Differenz eine fast ungebrochen diskursoptimistische Position vertreten, rücken durch die von mir vorgeschlagene rassismuskritische Revision ihrer Theorien die Gefahren solcher Aushandlungen in den Blick. Insbesondere bei öffentlichen Diskussionen über Minderheitskulturen ist aus dieser Perspektive zu erwarten, dass es zu Prozessen der Rassifizierung, Marginalisierung und Festschreibung kommt. Mit einem Begriff von Rassismus als systematisch verzerrtem Kommunikationsverhältnis wird es möglich, in öffentlichen Aushandlungen über Kultur beide Potenziale zu sehen: sowohl das von Habermas und Benhabib betonte, aber in der diskurstheoretisch-rassismuskritischen Literatur weitgehend ignorierte emanzipatorische Potenzial, das sich aus der Problematisierung autoritärer Normen ergibt, als auch das von der Rassismuskritik betonte, aber von Habermas und Benhabib unterschätzte herrschaftliche Potenzial einer zunehmenden Rassifizierung, Fixierung und Marginalisierung von Minderheiten.

Die einzelnen Äußerungen und Darstellungen wären dann jeweils daraufhin zu befragen, welche Effekte sie in der jeweiligen Situation im jeweiligen Kontext aus der jeweiligen Sprechposition *wahrscheinlich* und *überwiegend* haben. In Islamdebatten ist zum einen zu fragen, ob und in welchem Maße die einzelne Aussage in ihrem Kontext zur Stigmatisierung und Marginalisierung von Islam und Musliminnen beiträgt. Zum anderen ist zu fragen, ob und in welchem Maße sie zur Sichtbarmachung und Überwindung religiös begründeter Autoritarismen und Herrschaftsverhältnisse beiträgt. Dazu bedarf es einer Symptomatik systematischer Verzerrungen, wie ich sie an anderer Stelle entwickelt habe (Biskamp 2016: 355-378). Dabei schließt ein Ja auf die eine Frage ein Ja auf die andere nicht logisch aus. Jedoch müsste aus dieser rassismuskritischen Perspektive nach einem Sprechen gesucht werden, bei dem ein Nein auf die erste und ein Ja auf die zweite Frage möglichst wahrscheinlich wäre – sollte sich ein solches Sprechen in der jeweiligen Situation nicht finden lassen, wäre Schweigen mitunter die bessere Wahl.

Aus dieser Perspektive ist Rassismuskritik zunächst als ein Reflexivwerden der Kommunikationsprozesse zu verstehen, in dem Kommunikationsteilnehmerinnen die systematische Verzerrtheit der Kommunikationsverhältnisse thematisieren. Diese Reflexion kann zunächst kaum mehr leisten, als die Effekte der Verzerrung zu minimieren sowie den Marginalisierten

mehr Gehör zu schenken und zu verschaffen. Die rassistischen Verzerrungen selbst lassen sich durch reflektierende Kommunikation aber allenfalls abmildern. Letztlich bestehen sie so lange fort, wie die zugrundeliegenden gesellschaftlichen Bedingungen und Machtasymmetrien bestehen. Daher muss sich Rassismuskritik in Solidarität mit den Rassifizierten auch auf diese Verhältnisse selbst beziehen.

Literatur

- AG gegen Rassismus in den Lebenswissenschaften (2009) (Hg.): *Gemachte Differenz. Kontinuitäten biologischer „Rasse“-Konzepte*. Münster.
- Appiah, Kwame Anthony (1992): *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford.
- Attia, Iman (2009): *Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Bielefeld.
- Balibar, Étienne (1992): „Gibt es einen ‘Neo-Rassismus’?“ In: Balibar, Étienne, & Immanuel Wallerstein: *Rasse, Klasse, Nation*. Hamburg, S. 23-38.
- Benhabib, Seyla (2002): *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, US-NJ.
- Benhabib, Seyla (2008): *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*. Frankfurt a.M.
- Bernasconi, Robert (2001): „Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race“. In: Bernasconi, Robert (Hg.): *Race*. Oxford, S. 11-26.
- Bernasconi, Robert (2002): „Kant as an Unfamiliar Source of Racism“. In: Ward, Julie K. & Tommy L. Lott (Hg.): *Philosophers on Race. Critical Essays*. Oxford, S. 145-166, <https://doi.org/10.1002/9780470753514.ch8>.
- Bernasconi, Robert (2010): „Globalization and World Hunger. Kant and Levinas“. In: Atterton, Peter & Matthew Calarco (Hg.): *Radicalizing Levinas*. Albany, US-NY, S. 69-84.
- Biskamp, Floris (2016): *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie*. Bielefeld, <https://doi.org/10.14361/9783839435908>.
- Bruhn, Joachim (1994): *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*. Freiburg i.Br.
- Claussen, Detlev (1994): *Was heißt Rassismus?* Darmstadt.
- Decker, Oliver; Johannes Kiess & Elmar Brähler (2012): *Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012*. Bonn.
- Essed, Philomena (1991): *Understanding Everyday Racism*. London.
- Eze, Emmanuel (1997): „The Color of Reason. The Idea of ‘Race’ in Kant's Anthropology“. In: Eze, Emmanuel (Hg.): *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Oxford, S. 103-140.
- Fanon, Frantz (2013 [1952]): *Schwarze Haut, weiße Masken*. Wien.
- Geiss, Immanuel (1988): *Geschichte des Rassismus*. Frankfurt a.M.
- Goldberg, David Theo (2009): *The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*. Malden, US-MA.
- Gomolla, Mechthild, & Frank Radtke (2002): *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*. Opladen, <https://doi.org/10.1007/978-3-322-97400-6>.
- Grigat, Stephan (2007): *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*. Freiburg i.Br.
- Habermas, Jürgen (1995a): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a.M.

- Habermas, Jürgen (1995b): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt a.M.
- Habermas (1999): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M.
- Hall, Stuart (1980): „Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance“. In: UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Hg.): *Sociological Theories. Race and Colonialism*. Paris, S. 305-345.
- Hall, Stuart (1986): „Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity“. In: *Journal of Communication Inquiry*, Bd. 10, Nr. 2, S. 5-27, <https://doi.org/10.1177/0196855998601000202>.
- Hall, Stuart (1989): „Rassismus als ideologischer Diskurs“. In: *DAS ARGUMENT*, Nr. 178, S. 913-921.
- Horkheimer, Max, & Theodor W. Adorno (1997 [1944]): *Dialektik der Aufklärung*. (Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3) Frankfurt a.M.
- Hund, Wulf D. (1999): *Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit*. Münster.
- Hund, Wulf D. (2007): *Rassismus*. Bielefeld.
- Jaeggi, Rahel (2009): „Rethinking Ideology“. In: de Bruin, Boudewijn Paul & Christopher F. Zurn (Hg.): *New Waves in Political Philosophy*. Basingstoke, https://doi.org/10.1057/9780230234994_4.
- Kerner, Ina (2009): *Differenzen und Macht. Zu Anatomie von Rassismus und Sexismus*. Frankfurt a.M.
- Kilomba, Grada (2013): *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Dritte Auflage. Münster.
- Leibold, Jürgen, & Steffen Kühnel (2003): „Islamphobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen“. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Deutsche Zustände. Folge 2*. Frankfurt a.M., S. 100-119.
- Leibold, Jürgen, & Steffen Kühnel (2006): „Islamphobie. Differenzierung tut not“. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Deutsche Zustände. Folge 4*. Frankfurt a.M., S. 135-155.
- Leibold, Jürgen, & Steffen Kühnel (2008): „Islamphobie oder Kritik am Islam?“ In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Deutsche Zustände. Folge 6*. Frankfurt a.M., S. 95-115.
- Mbembe, Achille (2014): *Kritik der schwarzen Vernunft*. Frankfurt a.M.
- Meehan, Johanna (1995) (Hg.): *Feminists Read Habermas. Gendering the Subject of Discourse*. New York, US-NY.
- Mignolo, Walter (2011): *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham, US-NC, <https://doi.org/10.1215/9780822394501>.
- Miles, Robert (1991): *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Hamburg.
- Mills, Charles W. (2005): *Kant’s Untermenschen*. www.decolonialitylondon.org/wp-content/uploads/2015/08/Kants-Untermenschen.pdf, letzter Aufruf 27.11.2016.
- Müller-Urri, Fanny (2014): *Antimuslimischer Rassismus*. Wien.
- Muthu, Sankar (2000): „Justice and Foreigners. Kant’s Cosmopolitan Right“. In: *Constellations*, Bd. 7, Nr. 1, S. 23-45, <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00168>.
- Plümecke, Tino (2013): *Rasse in der Ära der Genetik. Die Ordnung des Menschen in den Lebenswissenschaften*. Bielefeld, <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839421451>.
- Rommelspacher, Birgit (2009): „Was ist eigentlich Rassismus?“ In: Mecheril, Paul, & Claus Melter (Hg.): *Rassismuskritik. Band 1. Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach, S. 25-38.
- Said, Edward W. (2003 [1978]): *Orientalism*. 25th Anniversary Edition. With a New Preface by the Author. New York, US-NY.
- Schmitt-Egner, Peter (1976): „Wertgesetz und Rassismus“. In: *Gesellschaft. Beiträge zur Marx’schen Theorie*, Nr. 8/9, S. 350-404.

- Shooman, Yasemin (2014): „...weil ihre Kultur so ist“. *Narrative des antimuslimischen Rassismus*. Bielefeld.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The Postcolonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. New York, US-NY.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, US-MA.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Other Asias*. Oxford.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010): „In Response. Looking Back, Looking Forward“. In: Morris, Rosalind (Hg.): *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. New York, US-NY, S. 227-236.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2012): *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge, US-MA.
- Strecker, David (2012): *Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis*. Weilerswist.
- Taguieff, Pierre-Andre (1992): „Die Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus“. In: Bielefeld, Uli (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg, S. 221-268.
- Terkessidis, Mark (2004): *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld, <https://doi.org/10.14361/9783839402634>.
- The Black Public Sphere Collective (1995) (Hg.): *The Black Public Sphere*. Chicago, US-IL.
- Tiesler, Nina Clara (2006): *Muslimen in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Münster.
- Türcke, Christoph (1993): „Inflation des Rassismus.“ In: *Konkret*, Nr. 8/1993, S. 35-41.
- Young, Robert (2004): *White Mythologies*. New York, US-NY.

Anschrift des Autors:

Floris Biskamp

floris.biskamp@uni-kassel.de

Bettina Engels

Wann werden Konflikte manifest? Politische Opportunitätsstrukturen für Proteste gegen Goldbergbau in Burkina Faso

Keywords: extractivism, conflict, protest, political opportunity structures, Burkina Faso

Schlagwörter: Extraktivismus, Konflikt, Protest, Politische Gelegenheitsstrukturen, Burkina Faso

Der industrielle Bergbau boomt. Weltweit gehen mit diesem Boom Konflikte und Mobilisierungen zivilgesellschaftlicher Akteure einher.¹ Es geht um ökologische Fragen, die Verteilung der Gewinne sowie Steuern aus dem extraktiven Sektor, um Menschenrechte, Landnutzungskonkurrenzen und territoriale Ansprüche, um kollektive Identitäten entlang von Kategorien wie Indigenität, Ethnizität und Nationalität, kulturelle Repräsentation und um Deutungshoheit in Entwicklungspolitik und -diskursen (Arellano-Yanguas 2012; Escobar 1995; Perreault 2013). In den meisten Fällen entzündeten sich die Konflikte an konkreten Bergbauprojekten, erreichen häufig aber jenseits von lokalen Auseinandersetzungen an den jeweiligen Orten andere Arenen und räumliche Maßstabsebenen (lokal, national, transnational, international) (Haarstad & Fløysand 2007).

In diesem Beitrag frage ich danach, unter welchen Bedingungen Konflikte um Bergbau auf lokaler Ebene manifest werden und eskalieren. Mit „manifest werden“ meine ich, dass sich latente Konflikte, die sich aus den Widersprüchen ergeben, die den sozialen Verhältnissen inhärent sind, in sozialem (Konflikt-)Handeln äußern (vgl. Dietz & Engels 2014). Mit Eskalation bezeichne ich den Prozess, in dem die Sequenzen dieses sozialen Handelns sukzessive konfrontativer werden. Häufig handelt es sich bei vielen der vom Bergbau Betroffenen in den Förderregionen um soziale Gruppen, deren Interessen eher schwach organisiert und in geringem Ausmaß institutionalisiert sind, insbesondere lokale Landnutzer_innen, die kleinbäuerliche Landwirtschaft,

1 Bebbington & Bury 2013; Bebbington u.a. 2008; Bush 2004; Hilson 2002; Özkaynak & Rodríguez-Labajos 2012.

Tierhaltung und informellen handwerklichen Bergbau betreiben. Aus der Forschung zu politischem Protest und insbesondere zur Mobilisierung marginalisierter Gruppen wissen wir, dass kollektives Handeln zur öffentlichen Artikulation und Durchsetzung der eigenen Interessen für diese Gruppen vergleichsweise schwieriger zu erreichen ist und dass sie– aufgrund des erschwerten Zugangs zu bestehenden Institutionen – eher auf disruptive Protestrepertoires zurückgreifen (Alexander & Pfaffe 2013; Engels 2015a; Piven & Cloward 1977).

Ich untersuche die Mobilisierung solcher „schwachen“ Akteure auf lokaler Ebene am Beispiel aktueller Konflikte um den Goldbergbau in Burkina Faso – einem der Staaten in Afrika, in denen der extractive Sektor gegenwärtig am schnellsten wächst (Gongo & Bax 2016). Ich zeige, welche Akteure sich welcher Protestrepertoires bedienen, und welche Bedingungen insbesondere auf nationaler Ebene dazu führen, dass und wann die Konflikte, die dem Bergbau aufgrund seiner erheblichen sozialen und ökologischen Auswirkungen inhärent sind, manifest werden. Hierfür analysiere ich drei aktuelle Beispiele von Konflikteskalationen an unterschiedlichen Bergbau-Standorten in Burkina Faso. Theoretisch ziehe ich aus der *contentious-politics*-Forschung die Konzepte politischer Gelegenheitsstrukturen (Tarrow 1998; Meyer 2004) und Protestrepertoires (Tilly 2006; Taylor & van Dyke 2004) heran.

Das empirische Material für die Fallstudie wurde in mehreren Feldforschungsphasen im März, September und Dezember 2015, im März, April und September 2016 und im Februar und März 2017 erhoben. Insgesamt habe ich rund 60 leitfadengestützte Interviews und Fokusgruppendifkussionen in Ouagadougou, an fünf Standorten industrieller Minen (vier Goldminen sowie eine Zinkmine) und an zahlreichen Abbaustätten des handwerklichen Goldbergbaus durchgeführt. Interviewpersonen sind Vertreter_innen von Ministerien und nachgeordneten Behörden, von Nichtregierungsorganisationen und sozialen Bewegungen, Gewerkschaften und lokalen zivilgesellschaftlichen Initiativen, Bergbauunternehmen und ihren Lobbyorganisationen sowie Dorfbewohner_innen und im informellen handwerklichen Bergbau Tätige (*orpailleurs*). Hinzu kommen zahlreiche informelle Gespräche, Beobachtungen an den Standorten und Teilnahmen an Treffen und Mobilisierungsveranstaltungen sozialer Bewegungen. Berichte der burkinischen Presse sowie Dokumente von nationalen Institutionen, Gewerkschaften und Nichtregierungsorganisationen fließen ebenfalls in die Analyse ein. Darüber hinaus haben wir mittels eines standardisierten Fragebogens an fünf Standorten industrieller Minen (den Goldminen Bissa, Essakane, Youga

und Karma sowie der Zinkmine Perkoa) je 60-65 Anwohner_innen zu den Auswirkungen des Bergbaus befragt.²

Der Artikel ist wie folgt aufgebaut. Zunächst erläutere ich die Konzepte der politischen Gelegenheitsstrukturen und Protestrepertoires. Anschließend beschreibe ich die historische Entwicklung, Regulierung und wirtschaftliche Bedeutung des Bergbausektors in Burkina Faso und erläutere, wie die handwerkliche Goldförderung dort vonstatten geht. Dann stelle ich anhand von drei Beispielen dar, wie die Konflikte vor Ort verlaufen und welche Akteure beteiligt sind. Es handelt sich um ein Konzessionsgebiet für die handwerkliche Goldförderung (des burkinischen Unternehmens SOMIKA in der Provinz Yagha) sowie um zwei industrielle Goldminen, die von transnational tätigen Unternehmen betrieben werden (die Mine Karma in der Provinz Yatenga sowie die Mine Bissa Gold in der Provinz Bam). Ich analysiere, welche Protestrepertoires sich die jeweiligen Akteure bedienen und zeige, dass der Sturz des langjährigen Staatspräsidenten Blaise Compaoré Ende Oktober 2014 die zentrale Verschiebung in den politischen Gelegenheitsstrukturen darstellt, welche die Eskalation der Konflikte in allen drei Beispielen bedingte.

Politische Gelegenheitsstrukturen und Protestrepertoires

Der Ansatz der politischen Gelegenheitsstrukturen innerhalb der Forschung zu *contentious politics* betont, dass sich Protest nicht aus den jeweiligen kollektiven Akteuren heraus, d.h. beschränkt auf deren interne Strukturen, Interessen Kapazitäten und Ressourcen, verstehen lässt. Erklärungen kollektiven Handelns müssen den Kontext, in dem Protestakteure sich entwickeln und handeln, berücksichtigen, denn die Akteure wählen die Ziele und Mittel von Protest nicht in einem gesellschaftlichen und politischen Vakuum. Sie werden von einer Reihe an Kontextbedingungen beeinflusst, etwa von der Offenheit oder Geschlossenheit politischer Institutionen, dem Vorhandensein von Verbündeten, der Gespaltenheit politischer Eliten oder der Fähigkeit staatlicher Akteure zur Repression.³ Das heißt nicht, dass Protestakteure nicht über eigenständige Handlungsmacht verfügten, sondern dass sich ihre *agency* am besten rückgebunden an den jeweiligen Kontext verstehen lässt.

2 Die Befragungen haben Mohamed Dagano und Desiré Nikiema durchgeführt, denen ich hierfür sehr dankbar bin. Mein Dank für ihr Vertrauen und ihre Unterstützung meiner Forschung gilt Kristina Dietz, Franza Drechsel, Merle Groneweg, Hermann Konkobo, Sarah Kirst, Louisa Prause, Ouiry Sanou und André Tibiri.

3 Kitschelt 1986; Meyer 2004; Tarrow 1996; Tilly 1978.

Sidney Tarrow (1998) zufolge sind politische Gelegenheitsstrukturen „konsistente – aber nicht notwendig formale, dauerhafte oder auf nationaler Ebene anzutreffende – Dimensionen der politischen Umwelt, die durch ihre Konsequenzen für Erfolg oder Misserfolg Anreize bieten, damit Menschen kollektiv handeln“ (ebd.: 19f). Politische Gelegenheitsstrukturen können zeitlich beschränkt sein: typisch sind Ereignisse, die ein „Gelegenheitsfenster“ öffnen, das oppositionelle Akteure strategisch geschickt für die Mobilisierung zu Protest und die Durchsetzung ihrer Forderungen nutzen können. Ein zentrales Argument dieser Perspektive lautet, dass sich Menschen in sozialen Bewegungen und politischem Protest engagieren, wenn sich die Muster der begünstigenden und behindernden Faktoren verschieben; und dass sie strategisch ein bestimmtes Protestrepertoire einsetzen und dabei potenziell neue Gelegenheiten für zukünftiges kollektives Handeln schaffen. Tarrow (1998) bezeichnet diese Prozesse als „Protestzyklen“. Er hebt dabei hervor, dass politische Gelegenheitsstrukturen von den Akteuren geschaffen, umkämpft und verschoben werden, und dass sie in der Interaktion von Protestakteuren und ihren (staatlichen) Gegenspieler_innen kontinuierlich produziert und reproduziert werden. Durch ihr kollektives Handeln schaffen und verändern oppositionelle Akteure politische Gelegenheitsstrukturen, und verbessern die Bedingungen für ihren Protest (oder, im für sie ungünstigen Fall, auch für ihre Gegenspieler_innen).

Die *contentious-politics*-Forschung versteht Protest als ein konstitutives Element sozialer Bewegungen, ein Merkmal, das diese von anderen kollektiven politischen Akteuren wie Parteien und Interessengruppen unterscheidet (Snow u.a. 2004a: 6). Der Protestbegriff bezeichnet nicht institutionalisiertes kollektives Handeln, das darauf abzielt, politische Forderungen durchzusetzen, die öffentliche Meinung zu beeinflussen und Druck auf herrschende Akteure und Institutionen auszuüben. Protest umfasst ein breites Spektrum an Handlungsrepertoires: kulturelle Ausdrucksformen wie Musik, Film, Literatur und Kunst; sogenannte konventionelle Aktivitäten wie Lobbyarbeit oder Petitionen; eher konfrontative Mittel wie Streiks und Demonstrationen ebenso wie den intendierten oder nicht intendierten Gebrauch physischer Gewalt gegen Personen oder Sachen (Taylor & van Dyke 2004).

Verta Taylor und Nella van Dyke (2004) beschreiben Protestrepertoires als „interaktive Episoden, die Akteur_innen sozialer Bewegungen miteinander ebenso wie mit ihren Gegenspieler_innen und den Behörden mit der Absicht verbinden, in Gruppen, Organisationen oder Gesellschaften Veränderungen zu fordern oder ihnen Widerstand zu leisten“ (ebd.: 266; vgl. Tilly 2006). Solche Repertoires sind in einen größeren historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext eingebunden und als Mittel kollektiven Handelns

in die politische Kultur einer Gesellschaft eingeschrieben. Jede Gesellschaft hat ihre eigenen Traditionen, Riten und Routinen kollektiven Handelns in politischen Konflikten (Tarrow 1998: 20).

Welche Repertoires kollektiven Handelns Protestakteure einsetzen, um ihren Forderungen Aus- und Nachdruck zu verleihen, ist nicht nur vom jeweiligen übergreifenden politisch-kulturellen Kontext abhängig, sondern von externen makrohistorischen Einflüssen einerseits – insbesondere vom politischen Regime, bestehenden Institutionen der Interessenartikulation und Einflussnahme sowie von verfügbaren Technologien – und von internen Faktoren andererseits. Zu Letzteren zählen der Organisationsgrad einer Bewegung, die ihr zur Verfügung stehenden materiellen, organisatorischen und sozio-kulturellen Ressourcen sowie die Identitäten, Überzeugungen und Ideologien der Bewegung, ihrer Anhänger_innen und Unterstützer_innen. Die Wahl der von Protestakteur_innen eingesetzten Repertoires lässt sich am besten in der Kombination interner und externer Bedingungen erklären: Radikale Protestformen kommen in der Regel erst dann zum Einsatz, wenn sie mindestens bei Teilen der Bewegung auf Resonanz treffen, und zugleich die politischen Gelegenheitsstrukturen (etwa Regimetyp und die Fähigkeit des Staates zur Repression) sie zulassen (della Porta 1995: 196). Vincent Boudreau (1996: 181-186) argumentiert, die Kombination aus demokratischen Institutionen und relativem Wohlstand begünstige Formen des Protests, die mit den bestehenden Institutionen konform sind, etwa (angemeldete) Demonstrationen. Eher geschlossene politische Systeme in Verbindung mit relativer Armut beförderten hingegen eher konfrontative und nicht institutionalisierte Repertoires. Diese könnten ein durchaus rationales Mittel zur Bedürfnisbefriedigung und Ressourcengenerierung darstellen, beispielsweise die Aneignung von Ressourcen über Plünderungen und Landbesetzungen:

„Manche Formen direkter Aktion können ungeachtet des Vorhandenseins von dem Anschein nach aussichtsreichen zivilgesellschaftlichen Handlungsmöglichkeiten gerade aus dem Grund eine Alternative zu Protest darstellen, weil sie im Prozess des Kampfes Bedürfnisse von Beteiligten ansprechen. So stellen Landbesetzungen, Fabrikübernahmen und Überfälle auf Lagerhäuser durchweg Ressourcen zur Verfügung, die eine Massenbasis aufrechterhalten können.“ (ebd.: 183)

Empirische Forschungen haben zudem gezeigt, dass sozio-ökonomisch marginalisierte Gruppen, die über vergleichsweise wenig materielle Ressourcen und schlechteren Zugang zu politischen Institutionen verfügen, häufiger auf konfrontative Repertoires zurückgreifen (Alexander & Pfaffe 2013; Engels 2015a; Piven & Cloward 1977). Frances Fox Piven und Richard Cloward betonen in ihrer wegweisenden Studie zum „Aufstand der Armen“

(„Poor People’s Movements“, 1977), dass Proteste „schwacher“ gesellschaftlicher Akteure meist nur Aussicht auf Erfolg hätten, wenn sie mit den institutionellen Regeln politischen Protests brechen würden.

Goldbergbau in Burkina Faso⁴

Kennzeichnend für den Goldbergbau in Burkina Faso – wie in vielen anderen afrikanischen Staaten auch, etwa in Ghana, der Demokratischen Republik Kongo und Tansania (vgl. Jønsson & Fold 2011) – ist die Tradition handwerklicher Goldförderung, die lange vor der Kolonialisierung begann (vgl. Werthmann 2007; Schneider 1990). Viele Staaten reformierten ab der zweiten Hälfte der 1990er Jahre ihre Bergbaugesetze im Zuge der von den internationalen Finanzinstitutionen vorangetriebenen ökonomischen Liberalisierung und „Strukturanpassung“. In Kombination mit den steigenden Rohstoffpreisen führte dies ab den späten 2000er Jahren zu einer erheblichen Expansion des industriellen Bergbaus (Campbell 2009). Dies gilt auch für Burkina Faso: Die derzeit aktiven zehn industriellen Minen – neun Goldminen und eine Zinkmine – haben alle in den letzten zehn Jahren die Produktion aufgenommen. Aktuell sind weitere neun Förderlizenzen für industrielle Goldminen erteilt, die in den nächsten Jahren mit der Produktion beginnen sollen (AN 2016: 4f).

Im Jahr 2016 wurden der Statistik des Bergbauministeriums zufolge 38,53 Tonnen Gold gefördert, davon 38,326 Tonnen industriell und nur 0,204 Tonnen handwerklich (DGMGC 2017). Allerdings könnte der Umfang der handwerklichen Goldproduktion de facto deutlich größer sein: Ein Bericht der Schweizer Nichtregierungsorganisation *Erklärung von Bern* schätzt, dass mindestens sieben Tonnen handwerklich gefördertes Gold nicht in der Statistik erscheinen, da sie auf dem Landweg ins benachbarte Togo geschmuggelt und von dort aus nach Europa, insbesondere in die Schweiz gelangen würden (Guéniat & White 2015: 3).

Handwerkliche Goldförderung (*orpillage*)

Während die industriellen Minen in Burkina Faso insgesamt rund 7.000 Personen direkt beschäftigen, die große Mehrheit in gering qualifizierten und schlecht entlohten Positionen (AN 2016: 47), lebt mindestens eine Million Menschen vom handwerklichen Goldbergbau (Chouli 2014: 29; Guéniat & White 2015). Die Zahl der handwerklichen Abbaustätten von Gold schätzte

4 Ich danke den beiden Gutachter_innen für wertvolle Hinweise zu einer früheren Fassung dieses Textes, insbesondere zu diesem Abschnitt.

der Bericht einer parlamentarischen Untersuchungskommission jüngst auf über 1.000; für nur 159 davon liegt eine Konzession vor (AN 2016: 2, 24). Alle weiteren sind nicht konzessionierte Abbaustätten, auf denen Hunderttausende von Menschen tätig sind. Die Konzessionen für den handwerklichen Bergbau liegen in den Händen lokaler „Big Men“, vor allem einflussreicher burkinischer Geschäftsleute. Die beiden wichtigsten Unternehmen in diesem Bereich stellen die *Société minière Kindo Adama* (SOMIKA) und die *Société d'achat et de vente d'or* (Sav'or) dar.

Die Kleinschürfer_innen, *orpailleurs*⁵ genannt, arbeiten auf eigene Rechnung auf den Abbaustätten (*site d'orpaillage*). Sie steigen in die Löcher, die oft 20 oder 50, in Ausnahmefällen bis zu 100 Meter tief sind, an Tauen hinab und graben mit einfachen Werkzeugen nach potenziell goldhaltigem Gestein. In der Regel sind sie in Teams organisiert, die in zwei Schichten rund um die Uhr täglich in bzw. an den Löchern arbeiten: einige steigen mit Taschenlampen in die Tiefe, andere sichern sie von oben und versorgen sie mit Trinkwasser und Nahrung. Meist existiert ein „Eigentümer“ der Löcher, welcher in die Ausrüstung und Maschinen (etwa motorbetriebene Pumpen zum Abpumpen des Grundwassers) und eine Grundversorgung mit Nahrung, Trinkwasser und anderes investiert. Die aus dem Loch geförderten Säcke mit goldhaltigem Gestein werden zwischen dem Eigentümer und dem Team geteilt.⁶ Der Eigentümer ist in der Regel nicht identisch mit dem Inhaber der Konzession, sofern es sich um eine konzessionierte Abbaustätte handelt. Der Konzessionär verdient daran, dass alles auf seinem Konzessionsgebiet geförderte Gold an ihn bzw. seine Ankäufer verkauft werden muss – zu einem Preis, der deutlich unter dem Marktpreis liegt.⁷ Der Konzessionär ist auf den Abbaustätten meist durch einen Geschäftsführer, der regelmäßig vor Ort ist, seine Ankäufer und von ihm bezahlte Sicherheitskräfte vertreten.

Die Konzessionäre und Eigentümer der Löcher machen insgesamt den größten Gewinn in der handwerklichen Goldförderung. Dennoch bietet die *orpaillage* einer großen Zahl von Menschen ein Auskommen, wenngleich weitgehend unter prekären Bedingungen und mit hohen ökonomischen

5 Wie in anderen frankophonen afrikanischen Staaten auch wird der handwerkliche Goldbergbau unter dem Begriff *orpaillage* zusammengefasst, eigentlich die französischsprachige Bezeichnung für Goldwaschen, also die handwerkliche Goldgewinnung aus Fließgewässern. Als *orpailleurs* werden auch Personen bezeichnet, die wie in Burkina Faso Gold durch Graben von Löchern aus der Erde gewinnen.

6 Beispielsweise im Verhältnis 2 zu 1; Gespräche und Interviews auf einer *site d'orpaillage* nahe Gaoua am 10.-11.3.2017.

7 Im Fall von SOMIKA beispielsweise für umgerechnet knapp 23 Euro pro Gramm gegenüber 34-35, manchmal bis zu 38 Euro außerhalb der konzessionierten Abbaustätten; Interviews, Gespräche und Fokusgruppendifkussionen mit *orpailleurs*, Ouagadougou, 15.9.2015, und in der Provinz Bam, 26.-31.3.2016; vgl. Arnaldi & Lanzano 2013: 32; Chouli 2014: 29.

wie gesundheitlichen Risiken. Neben den Teams, die direkt in bzw. an den Löchern arbeiten, sind zahlreiche weitere Personen – Männer und Frauen jeden Alters sowie Kinder und Jugendliche – an der Aufbereitung des handwerklich geförderten Goldes beteiligt. Das Gestein wird in einem mehrstufigen Verfahren mit motorgetriebenen Mühlen sowie per Hand im Mörser zerkleinert, gewaschen und ausgesiebt. Das Herauslösen des Goldes aus dem Gestein erfolgt letztendlich unter Einsatz von Quecksilber, teilweise auch von Zyanid.⁸ Zu diesen Tätigkeiten kommen die Zuarbeit und Versorgung der Stätten (etwa der Verkauf von Wasser, Lebensmitteln und Produkten des täglichen Bedarfs, der Gastronomie und verschiedenen Dienstleistungen) hinzu. Auf einigen größeren Abbaustätten leben und arbeiten teilweise mehrere Tausend Menschen; manche dieser Stätten existieren über Jahre oder Jahrzehnte.⁹ Die Bewohner_innen dieser Siedlungen leben praktisch ausschließlich von der *orpaillage*. Eine *site d'orpaillage* bildet ein spezifisches soziales Gefüge, das sich durch dynamische Machtverhältnisse und vielschichtige Patron-Klient-Beziehungen auszeichnet (Luning 2008a; Werthmann 2012).

Darüber hinaus wird *orpaillage* aber auch in kleinerem Umfang nahe den Dörfern praktiziert, ohne dass die in der handwerklichen Goldgewinnung Tätigen dauerhaft auf den Abbaustätten leben. Viele Haushalte leben teils von der *orpaillage*, teils von der Landwirtschaft oder Tierhaltung, etwa indem einige Familienmitglieder in der handwerklichen Goldgewinnung und andere in der Subsistenzwirtschaft tätig sind oder indem sie temporär in den Jahreszeiten zwischen Aussaat und Ernte nach Gold suchen.

Bergbaurecht und Ausweitung des industriellen Goldbergbaus

Das burkinische Landrecht legt fest, dass alles Land dem Staat gehört; dies schließt auch die Ressourcen ein, die sich in der Erde befinden. Die erste Verordnung über die Rechtstitel im Bergbau sowie ein Investitionsgesetz wurden 1993 erlassen. Die Überarbeitung dieser Regelungen mündete im ersten Bergbaugesetz, dem *code minier*, von 1997. Mit ihm ging die Liberalisierung des Bergbaus einher, eine Folge der ökonomischen Struktur Anpassungsmaßnahmen. Der Staat war nicht länger direkter und wichtigster Investor im Bergbausektor; privatwirtschaftliche Bergbauaktivitäten wurden zugelassen und gefördert (Côte 2013; Gueye 2001; Luning 2008b: 390). Die Reform des *code minier* von 2003 regelte insbesondere die Steuern und

8 Für eine ausführliche Erläuterung s. Guéniat & White 2015 sowie Tschakert & Singha 2007.

9 Guéniat & White 2015; Mégret 2008; Werthmann 2000; 2006.

Zölle für den Sektor neu, um den burkinischen Bergbau für ausländische Investitionen attraktiver zu gestalten.

Heute ist Burkina Faso der am stärksten wachsende Goldproduzent Afrikas, derzeit der fünftgrößte auf dem Kontinent (nach Südafrika, Ghana, Tansania und Mali; vgl. Metals Focus 2017). Bereits im März 2014 waren für über 40 Prozent der Gesamtfläche des Landes Erkundungs- und Abbau-lizenzen für den industriellen Bergbau erteilt (Harris & Miller 2015: 15-17; MME 2014: 32). Seit 2009 ist Gold das wichtigste Exportprodukt Burkina Fasos. 65 Prozent der gesamten Export- und 16 Prozent der Steuereinnahmen des Landes stammen aus der Goldförderung (Moore Stephens 2017: Tabellen 10 und 12). Die Attraktivität des burkinischen Bergbausektors für multinationale Unternehmen bestand unter anderem in der im internationalen Vergleich niedrigen Besteuerung: Die Unternehmenssteuer für den Bergbausektor lag bis zur Anpassung im Juni 2015 mit 20 Prozent unter der für andere Sektoren und deutlich niedriger als in den meisten anderen afrikanischen Staaten – beispielsweise 30 Prozent in Sierra Leone und Tansania, 35 Prozent in Ghana (KPMG 2017). 2008 trat Burkina Faso der *Extractive Industries Transparency Initiative* (EITI) für Finanztransparenz und Rechenschaftspflichten im Bergbausektor bei und erhielt 2013 die Vollmitgliedschaft (den Status „compliant country“).

Am 26.6.2015 verabschiedete die Regierung eine erneute Reform des Bergbaugesetzes. Umstritten zwischen Unternehmen, Behörden und zivilgesellschaftlichen Organisationen war insbesondere ein Passus, der eine verpflichtende Abgabe der Bergbauunternehmen an einen Fonds für kommunale Entwicklung vorsieht. Die zivilgesellschaftlichen Organisationen forderten zwischen einem und fünf Prozent des Umsatzes aus dem industriellen Bergbau, die Unternehmen erklärten sich zu maximal 0,25 Prozent bereit. Beschlossen wurde schlussendlich, dass die Unternehmen ein Prozent ihres Umsatzes in den Fonds einzahlen müssen – zusätzlich zu den bestehenden Steuern und Abgaben. Diese Regelung und der Fonds für kommunale Entwicklung sind auf dem afrikanischen Kontinent bislang einzigartig. Die Abgabe ist 2017 erstmalig zu zahlen und soll Anfang 2018 an die Kommunen ausgeschüttet werden: 50 Prozent an die Gemeinden in den unmittelbaren Abbaugebieten, 25 Prozent sollen zwischen den Gemeinden und Regionen der Abbaugebiete und weitere 25 Prozent auf alle Gemeinden des Landes verteilt werden (*décret no. 2017-0024* vom 23.1.2017). Aus Sicht der Unternehmen sind die Bedingungen für Investitionen in den industriellen Bergbau mit der Reform des Bergbaugesetzes deutlich unattraktiver geworden.

Politische Gelegenheitsstrukturen und lokale Proteste gegen Bergbauvorhaben

Es lassen sich zwei zentrale Faktoren politischer Gelegenheitsstrukturen auf der nationalen Ebene identifizieren, die dazu geführt haben, dass auf lokaler Ebene Konflikte um die Ausweitung des industriellen Bergbaus manifest geworden sind: Der Sturz des langjährigen Präsidenten Blaise Compaoré im Jahr 2014 verbunden mit der darauf folgenden politischen Transitionsphase sowie die zunehmenden Aktivitäten landesweit aktiver zivilgesellschaftlicher Organisationen zu Bergbaufragen. Blaise Compaoré, der 1987 durch einen Putsch, im Zuge dessen sein Vorgänger im Amt, Thomas Sankara, getötet wurde, an die Macht gekommen war, war 27 Jahre lang Staatspräsident Burkina Faso. Nach über die Jahre immer stärker anwachsendem Druck aus der außerparlamentarischen Opposition, dem Militär sowie schlussendlich auch innerhalb seiner eigenen Partei zwangen ihn Massenproteste Ende Oktober 2014 schließlich zum Rücktritt. Auslöser war Compaorés Versuch, sich mit einem Verfassungsreferendum eine erneute Kandidatur bei den Präsidentschaftswahlen im Jahr 2015 und damit eine potenzielle weitere Amtszeit zu ermöglichen (vgl. ausführlich Chouli 2015; Engels 2015b; Frère & Englebert 2015). Auf seinen erzwungenen Rücktritt folgte ein Jahr der Transition, in dem das Land von einer Übergangsregierung aus Vertreter_innen von Oppositionsparteien, Militär und Zivilgesellschaft geführt wurde. Im November 2015 wurde Marc Christian Roch Kaboré, der im Januar 2014 mit anderen prominenten Politiker_innen Compaorés frühere Einheitspartei verlassen und eine eigene Partei, das *Mouvement du peuple pour le progrès* (MPP), gegründet hatte, zum Präsidenten gewählt.

Einige landesweit aktive zivilgesellschaftliche Organisationen, die auch wesentlich an den Protesten gegen Blaise Compaoré beteiligt waren, haben in jüngster Zeit mit der Planung und Durchführung von Kampagnen zu Bergbauthemen begonnen, namentlich die Menschenrechtsorganisation *Mouvement burkinabè des droits de l'homme et des peuples* MBDHP und der Jugendverband *Organisation Démocratique de la Jeunesse du Burkina Faso* (ODJ). Sie positionieren sich kritisch gegenüber der Ausweitung des industriellen Bergbaus und betonen, dass die Förderung des Bergbausektors insbesondere durch die Weltbank im Zuge der sogenannten Strukturanpassungsprogramme in den 1990er und 2000er Jahren vorangetrieben worden sei. In erster Linie profitierten davon die multinationalen Unternehmen, während die lokale Bevölkerung unter den negativen Auswirkungen zu leiden habe. Die Bergbauregionen zählten zu den ärmsten und am wenigsten „entwickelten“ des Landes, und die Lebenshaltungskosten an den Minenstandorten

seien erheblich höher als anderenorts in ländlichen Gebieten (Interview, Gewerkschaften und NGOs, Ouagadougou, 6.3.2015, 14.9.2016). Der industrielle Bergbau entfalte keine relevanten Entwicklungswirkungen, weder in Form von Beschäftigungseffekten oder positiven Wirkungen für die lokale Wirtschaft noch einer Verbesserung der lokalen Infrastruktur. Die sozialen Projekte der Bergbauunternehmen im Rahmen von deren *Corporate Social Responsibility* seien kaum mehr als Werbemaßnahmen.

Die (geplanten) Aktivitäten der zivilgesellschaftlichen Organisationen umfassen vor allem Aufklärungs- und Öffentlichkeitsarbeit hinsichtlich der ökologischen und sozialen Folgen des industriellen Bergbaus, zur Einrichtung und Ausgestaltung des Fonds für kommunale Entwicklung sowie zu den Rechten von Anwohner_innen auf Information, Konsultation und ggf. Entschädigung. Ziel ist die Organisierung von Anwohner_innen und *orpailleurs*, um diese in die Lage zu versetzen, gemeinsame Interessen und Ziele zu entwickeln, zu artikulieren und gegenüber den Unternehmen sowie lokalen und nationalen staatlichen Akteuren geltend machen zu können. Vor Ort in den Bergbaugebieten leisten die Organisationen Unterstützungsarbeit, indem sie Dorfbewohner_innen über ihre Rechte im Prozess der Vergabeverfahren aufklären, ihnen helfen, ihre Interessen gegenüber den lokalen Verwaltungen geltend zu machen, und anwaltliche Unterstützung bei Festnahmen leisten. Dabei können sie auf ihre bestehenden dezentralen Strukturen und Netzwerke zurückgreifen. Durch die Organisierungsarbeit auf der lokalen Ebene hoffen die Organisationen auch, ihre Mitglieder- und Unterstützer_innenbasis zu verbreitern, sowohl in sozialer als auch in regionaler Hinsicht.¹⁰

Lokale Proteste und Konfrontationen

In den Dörfern und Gemeinden, an denen industrielle Minen bestehen, ausgebaut oder eingerichtet werden sollen, kommt es in vielen Fällen zu Protesten von Anwohner_innen gegen die Einrichtung oder Erweiterung einer Mine verbunden mit Forderungen an das Bergbauunternehmen. Hintergrund sind der Verlust von Anbau- und Weideflächen sowie kulturell und spirituell bedeutenden Stätten, Unzufriedenheit mit Umsiedlungen und fehlende oder unzureichende Entschädigung, Auswirkungen der Minen auf die Luft- und Wasserqualität, Lärm, unerfüllte Erwartungen der lokalen Gemeinden bzw. unerfüllte Versprechen der Unternehmen hinsichtlich von Beschäftigungsmöglichkeiten für lokale Arbeitskräfte und Investitionen in die soziale und bauliche Infrastruktur. Häufig entzündeten sich die Konflikte daran, dass und

10 Interviews mit Aktivist_innen aus Gewerkschaften und Jugendorganisationen, Ouagadougou, 6.3.2015; Houndé, 12.3.2015; Boudry, 15.3.2015.

wie Bergbauunternehmen oder Konzessionäre des handwerklichen Bergbaus ihre Nutzungsansprüche gegenüber *orpailleurs* durchsetzen. Im Fall einer industriellen Mine hat das betreffende Unternehmen, sobald das Bergbauministerium eine Förderlizenz erteilt hat, das Recht, seinen Anspruch auf das Konzessionsgebiet gegenüber den *orpailleurs* geltend zu machen. Die Unternehmen machen von dieser Möglichkeit in unterschiedlichem Ausmaß Gebrauch: Manche dulden *orpaillage* auf ihrem Konzessionsgebiet unter bestimmten Bedingungen, in anderen Fällen wurden *orpailleurs* gewaltsam vertrieben.¹¹

Konflikt um das Konzessionsgebiet von SOMIKA, Provinz Yagha

Ein Beispiel für einen Konflikt, der manifest wurde, weil ein Konzessionär seine Ansprüche auf einem handwerklichen Goldabbaugebiet durchsetzte, ist das Konzessionsgebiet von SOMIKA in der Provinz Yagha im Nordosten des Landes an der Grenze zu Niger, der Ende Oktober 2014 eskalierte. SOMIKA erhielt 2006 die Konzession für das Gebiet, auf dem bereits *orpaillage* betrieben wurde. Anwohner_innen und *orpailleurs* beklagen, SOMIKA habe die *orpaillage* auch über das Konzessionsgebiet hinaus verboten. Die Sicherheitskräfte des Unternehmens hätten gefördertes Gestein und Werkzeug der *orpailleurs* gewaltsam an sich genommen; Männer und Frauen in unzulässiger Weise daraufhin durchsucht, ob sie versuchten, Gold aus dem Konzessionsgebiet zu schmuggeln; *orpailleurs* seien eingeschüchtert, bedroht und mit Waffengewalt dazu gezwungen worden, ihr geförderte Gold weit unter dem Marktpreis an SOMIKA zu verkaufen.¹² SOMIKA erhielt dabei Unterstützung von Einheiten der Nationalpolizei (der „Aufstandsbekämpfungsbrigade“ *Compagnie Républicaine de Sécurité*, CRS). Als am 30.10.2014 *orpailleurs* in Yagha gegen das Unternehmen protestierten, schossen die CRS und die Sicherheitskräfte von SOMIKA auf die Demonstrierenden. Vier junge Demonstranten starben vor Ort, ein fünfter auf dem Weg ins Krankenhaus (Wermuth 2014).

Konflikt um die Goldmine Karma, Provinz Yatenga

In der Nähe der Stadt Ouahigouya in der Provinz Yatenga, ebenfalls im Norden des Landes, protestierten Anwohner_innen gegen die geplante

11 Interviews, NGO, Houndé, 12.03.2015; Bergbauunternehmen, Ouagadougou, 18.3.2015, 13.9.2015.

12 ODJ 2014; Interviews mit Vertreter_innen zivilgesellschaftlicher Organisationen, Ouagadougou, 4.3.2015, 6.3.2015, 14.9.2015.

Einrichtung der Goldmine Karma. Bereits bei den öffentlichen Anhörungen im Zuge der verpflichtenden Umwelt- und Sozialverträglichkeitsstudien (*études d'impact, impact assessments*) während des Konzessionsvergabeverfahrens äußerten Dorfbewohner_innen Bedenken hinsichtlich möglicher negativer Auswirkungen der geplanten Mine auf Gesundheit und Umwelt, des Verlusts von Flächen für die Subsistenzwirtschaft sowie von Orten und Tieren mit kultureller und spiritueller Bedeutung. Sie forderten Beschäftigungsgarantien für lokale Arbeitskräfte in der Mine sowie die Möglichkeit, weiterhin handwerklichen Bergbau auf Teilen des Konzessionsgebiets betreiben zu dürfen (Interview, nationale Behörde, 16.3.2015). Die Konzession wurde ohne Rücksicht auf die Bedenken und Forderungen der Anwohner_innen erteilt. Ende 2013 erhielt das kanadische Unternehmen True Gold¹³ die Konzession für ein 85 Quadratkilometer großes Gebiet, das 28 Dörfer umfasst, in denen *orpaillage* eine wichtige Einkommensquelle der lokalen Bevölkerung darstellt. Vom 14.-16.1.2015 kam es zu *riots* von *orpaillieurs* und anderen Dorfbewohner_innen und im Zuge dessen zu erheblichen Sachschäden an der sich im Aufbau befindenden Mine. Am 15.1.2015 stellte True Gold die Arbeiten vorübergehend ein. Eine besondere Rolle im Konflikt um die Mine Karma spielte ein ortsspezifischer Faktor: Das Konzessionsgebiet grenzt unmittelbar an die Moschee von Ramatoulaye an, eine wichtige Pilgerstätte. Der Sheikh von Ramatoulaye ist eine Persönlichkeit mit einer besonderen spirituellen Bedeutung und erheblichem gesellschaftlichem und politischem Einfluss. Als die Pläne für den Bau der Mine bekannt wurden, kamen in der Bevölkerung von Ramatoulaye unverzüglich Sorgen auf, dass das Unternehmen planen könnte, eventuell unter oder in unmittelbarer Nähe der Moschee liegende Goldreserven zu erschließen, obwohl das Unternehmen und das Bergbauunternehmen dies stets bestritten (Iefaso.net 2015; MME & PNUD 2015; True Gold 2015).

Konflikt um die Goldmine Bissa, Provinz Bam

Die zu dem russischen Unternehmen Nordgold gehörende Bissa Gold-Mine in der Gemeinde Sabcé in der Provinz Bam zählt zu den größten in Burkina Faso. Die Arbeiten an der Mine begannen im Jahr 2011. Die Produktion startete 15 Monate später im Januar 2013. Mehrere Tausend Menschen wurden für die Einrichtung der Mine umgesiedelt und verloren ihre Anbau- und

13 Anfang März 2016 verkaufte True Gold die Mine Karma an das britische Unternehmen *Endeavour*, das einen Monat später mit der Förderung begann (<https://www.endeavourmining.com/default.aspx?SectionId=46bb900c-e0ee-4f76-b55a-9cabeaf6d721&LanguageId=1>, letzter Aufruf: 14.6.2017)

Weideflächen.¹⁴ Die unerfüllten Erwartungen der Anwohner_innen hinsichtlich mittel- und langfristiger Beschäftigungs- und Einkommensmöglichkeiten durch die Mine stellen vor dem Hintergrund, dass bestehende Einkommensquellen wie Anbau, Tierhaltung und handwerkliche Goldförderung durch die Mine erheblich eingeschränkt werden, einen zentralen Aspekt im Konflikt um das Bergbauvorhaben dar (vgl. Engels 2017). Mit Beginn der Arbeiten an der Mine wurden die Anwohner_innen in den betroffenen Dörfern mit jährlichen Zahlungen für den Verlust ihrer landwirtschaftlichen Anbauflächen für zunächst fünf Jahre entschädigt. Im Jahr 2016, nach Ablauf dieser fünf Jahre, fanden in Sabcé zunehmend Proteste statt.

Am 15.-16.6.2016 demonstrierten junge Menschen aus der Gemeinde Sabcé, um ihren Forderungen nach Entschädigungen, Arbeitsplätzen in der Mine sowie Investitionen in die Entwicklung der Dörfer Nachdruck zu verleihen. Vier Teilnehmer der Proteste wurden festgenommen und für einige Tage auf dem Polizeikommissariat in der Provinzhauptstadt Kongoussi inhaftiert. Unter dem Druck der Frauen aus der Gemeinde, darunter die Mütter der Inhaftierten, wurden sie am 20. und 21.6.2016 freigelassen. Anfang Juli besetzten junge Bewohner_innen von vier Dörfern der Gemeinde, Goungla, Imiougou, Zandkom und Guibaré, Flächen, auf denen sie früher *orpaillage* betrieben hatten. Sie erklärten, dass der Zeitraum von fünf Jahren, in dem das Unternehmen die Anwohner_innen entschädigte, abgelaufen sei, die Mine aber unverändert weiter produziere. Sie beklagten, dass das Unternehmen weder die Entschädigung der Dörfer fortsetze noch seiner Verpflichtungen hinsichtlich von Beschäftigung und Infrastrukturförderung nachkomme.

Mit Verweis darauf, dass das Unternehmen seine Zusagen nicht einhalte, forderten die Bewohner_innen der Gemeinde nun ihre Flächen zurück (ODJ 2016). Der Sicherheitsdienst der Mine stoppte gemeinsam mit der Gendarmerie (Sicherheitskräfte auf nationaler Ebene, die dem Verteidigungsministerium unterstehen) innerhalb von 48 Stunden die Proteste. 25 junge Männer wurden festgenommen; 22 von ihnen blieben mehrere Wochen unter dem Vorwurf des Diebstahls von Gold von dem Konzessionsgebiet der Bissa Gold-Mine in Haft. Der von der Menschenrechtsorganisation MBDHP gestellte Anwalt hielt dem entgegen, dass Bissa Gold weder Dokumente vorweisen konnte, welche belegten, dass die betreffende Fläche zu ihrem Konzessionsgebiet gehörte, noch beweisen konnte, dass die Angeklagten Gold entwendet hätten. Mit der Hilfe des Anwalts gelang es, ein für burkinische Verhältnisse relativ zügiges Gerichtsverfahren mit einem relativ glimpflichen Urteil zu erreichen: Haftstrafen auf Bewährung von vier Monaten für 20 der Angeklagten sowie von acht Monaten für zwei weitere.

14 Interviews, Imiougou, 13.9.2016 und 16.9.2016; vgl. Fastenopfer & Brot für alle 2016.

Protestrepertoires

In den Konflikten um die Ausweitung des industriellen Bergbaus in Burkina Faso sind unterschiedliche Protestakteure auf der nationalen und lokalen Ebene beteiligt. Dies spiegelt sich auch in den eingesetzten Repertoires wider. Auf der lokalen Ebene der Bergbau-Standorte gehen die Proteste meist von in formaler Hinsicht relativ schwach organisierten Gruppen aus (Anwohner_innen lokaler Gemeinden, *orpailleurs*). In allen beschriebenen Beispielen sind Protestrepertoires zu beobachten, die typisch für schwach organisierte Interessen und oppositionelle Akteure mit geringem Institutionalierungsgrad sind: punktuelle, spontane und „unorganisierte“ Aktionen, die mit den geschriebenen und ungeschriebenen Regeln institutionalisierten politischen Protests brechen und teilweise mit Sachschäden einhergehen. Dies bedeutet freilich nicht, dass in diesen Protesten keine kollektiven Forderungen geäußert würden: typische Forderungen in vielen Fällen sind die uneingeschränkte Fortführung der *orpaillage*, Investitionen in die lokale soziale und bauliche Infrastruktur (Schulen, Krankenstationen, Ausbildungszentren, Straßen) und dauerhafte Beschäftigungsmöglichkeiten für Arbeitskräfte aus den anliegenden Gemeinden.

Im Fall der Proteste gegen die Bissa Gold-Mine weisen Aktivist_innen in Interviews darauf hin, dass es seit Beginn der Arbeiten an der Mine mehrfach vereinzelte spontane Proteste gegeben hätte. Diese seien aber zeitlich beschränkt gewesen und im Sande verlaufen, da die Menschen in den Dörfern weder gewusst hätten, wie und an wen sie ihre Forderungen richten könnten, noch über welche Rechte sie zumindest de jure gegenüber den Behörden und Sicherheitskräften verfügen. Dies habe sich in den Jahren 2015-2016 geändert: Durch das Auftreten der landesweit aktiven Organisationen sowie damit verbunden das Wissen über Rechte sowie politische und administrative Prozesse habe sich die Position der protestierenden Anwohner_innen gegenüber den lokalen und regionalen Behörden, Sicherheitskräften und dem Minenunternehmen verbessert. Die Beteiligung der großen zivilgesellschaftlichen Organisationen zeigt sich auch in einer Verschiebung der eingesetzten Repertoires hin zu stärker institutionalisierten, d.h. dem Versammlungsrecht entsprechend vorbereiteten und angekündigten Demonstrationen, dem Verfassen und Veröffentlichen von schriftlichen Forderungskatalogen (*plateforme revendicative*) sowie der gerichtlichen Auseinandersetzung.

Der Sturz von Blaise Compaoré als Gelegenheitsfenster

Der Zeitpunkt, zu dem die Konflikte um das SOMIKA-Konzessionsgebiet in Yagha und um die Mine Karma in Yatenga manifest wurden, war keineswegs zufällig. Die Konfrontationen in Yagha fanden just an dem Tag statt, an dem im nationalen Parlament die Verfassungsänderung zur Abstimmung stand, mit der Blaise Compaoré sich die Kandidatur für die nächsten Präsidentschaftswahlen und damit eine weitere Amtszeit ermöglichen wollte. Die zivilgesellschaftlichen Organisationen, Gewerkschaften und politischen Oppositionsparteien mobilisierten in Ouagadougou zehntausende Menschen zu Demonstrationen gegen die Verfassungsänderung. Die staatlichen Sicherheitskräfte gingen mit Tränengas und Schusswaffen gegen die Demonstrationen vor; mindestens 30 Menschen wurden dabei getötet. Die Nachrichten über die Mobilisierung in der Hauptstadt seien, so erklärten Beteiligte und Beobachter_innen in Interviews, ein wesentlicher Auslöser dafür gewesen, dass der Konflikt in Yagha in Form der Proteste gegen SOMIKA manifest wurde; aus der Sicht der *orpailleurs* repräsentiere der Inhaber von SOMIKA, Adama Kindo, ein enger Vertrauter von Blaise Compaoré, den Präsidenten und die ihm nahe stehende politisch und wirtschaftlich machtvolle Elite.¹⁵ Auch in der Gemeinde Sabcé berichten Aktivist_innen, dass die ersten *riots* gegen die Bissa Gold-Mine zum Zeitpunkt des Sturzes von Blaise Compaoré und in der unmittelbaren Folgezeit stattgefunden hätten (Interviews, Imiougu, 6.3.2017).

Hinsichtlich der Proteste in allen drei dargestellten Fällen betonen die Interviewten, dass der jeweilige Konflikt manifest wurde und eskalierte, sei der „Post-Aufstandssituation“ bzw. der Transitionsphase nach dem Sturz Compaorés geschuldet.¹⁶ Die landesweiten Proteste gegen das Regime und insbesondere die Großdemonstrationen in Ouagadougou öffneten ein „Gelegenheitsfenster“ für die Mobilisierung gegen Bergbau: Denn nicht nur gaben die Nachrichten von den Massenmobilisierungen in den Städten den Protesten in den entlegenen Gebieten Auftrieb, sondern es flohen während der Proteste und unmittelbar nach dem Sturz des Regimes viele Funktions-träger_innen von Politik und Verwaltung auf der kommunalen und Provinzebene, weil sie – zu Recht – Aufstände gegen Repräsentanten des Regimes

15 Interviews, Bewegungs- und Nichtregierungsorganisationen, Ouagadougou, 4.3.2015 und 6.3.2015; nationale Behörde, Ouagadougou, 10.3.2015; Bewegungsorganisation, Houndé, 12.3.2015.

16 Interviews, Bergbauunternehmen und Behörden, Ouagadougou, 14.3.2015, 16.3.2015 und 18.3.2015; zivilgesellschaftliche Organisationen, Ouagadougou, 4.3.2015 und 6.3.2015; Aktivist_innen, Imiougu, 6.3.2017; Fokusgruppendifkussion mit *orpailleurs*, Boudry, 15.3.2015.

befürchteten. Aus dem gleichen Grund verließen auch viele Einheiten der lokalen und nationalen Polizei vorübergehend ihre Posten. Die Abwesenheit der Behördenvertreter_innen und Sicherheitskräfte führte zu einer zeitweisen Verschiebung in der politischen Gelegenheitsstruktur, welche die Proteste in den Bergbaugebieten begünstigte, da die Protestierenden deutlich weniger Repression zu befürchten hatten. Darüber hinaus, so erklären Aktivist_innen in den Interviews, habe die Erfahrung der erfolgreichen Proteste gegen das Regime Compaorés, die in dessen erzwungenem Rücktritt mündeten, eine ermutigende Wirkung für die lokalen Bewegungen gezeitigt, welche die Mobilisierung bis heute begünstige: Die Menschen wüssten nun, was sie mit Protesten erreichen könnten.

Auch für die zivilgesellschaftlichen Organisationen auf der nationalen Ebene eröffnete die Transitionsphase ein Gelegenheitsfenster, und zwar hinsichtlich der Reform des Bergbaugesetzes. Noch 2013 scheiterte der Versuch einer Reform unter Compaorés Regime an der Einflussnahme der Bergbauunternehmen. Unter der Transitionsregierung, in der neben politischen Oppositionsparteien und dem Militär zivilgesellschaftliche Organisationen in hohem Maße vertreten waren, war die organisierte Zivilgesellschaft deutlich erfolgreicher damit, ihre Forderungen auf die Agenda zu bringen. Dies betraf insbesondere die Einrichtung des Fonds für lokale Entwicklung. Obwohl die Höhe der Abgabe von einem Prozent einen Kompromiss darstellte, ist es bemerkenswert, dass der Fonds eingerichtet und die Reform überhaupt verabschiedet wurde. Vertreter_innen von Behörden (Ouagadougou, 9.3.2015 und 13.3.2015), Unternehmen (Ouagadougou, 14.3.2015 und 15.3.2015) und Zivilgesellschaft (Ouagadougou, 14.3.2015) erklären gleichlautend in Interviews, dies sei dem anhaltenden zivilgesellschaftlichen Druck und den Gegebenheiten der Transition nach dem Ende des Compaoré-Regimes geschuldet, mit dem die Bergbauunternehmen einflussreiche Verbündete in den politischen Eliten und den Behörden verloren hätten.

Fazit

An praktisch allen Orten in Burkina Faso, an denen Goldbergbau in größerem Umfang stattfindet oder geplant ist, kommt es gegenwärtig oder kam es in jüngster Zeit zu Konflikten. Angesichts der immensen sozialen und ökologischen Auswirkungen des Bergbaus sowie der erheblichen Landnutzungs-konkurrenzen – zumal in einem der ärmsten Länder der Welt, in dem ein großer Teil der Menschen von der kleinbäuerlichen Landwirtschaft, (teils mobilen) Tierhaltung und der informellen handwerklichen Goldgewinnung lebt – ist dies wenig überraschend. Doch nicht alle Konflikte werden manifest

und eskalieren. Die Analyse der drei exemplarischen Konfliktfälle in den Provinzen Yagha, Yatenga und Bam macht deutlich, dass sich die Akteurskonstellationen und Auslöser zwischen den Standorten unterscheiden: Im Fall der Mine Karma entzündete sich der Konflikt an den Befürchtungen bezüglich der Moschee von Ramatoulaye. In Yagha ging es um die Willkür und Gewalt durch den SOMIKA-Inhaber Adama Kindo bzw. seine Repräsentanten im Konzessionsgebiet, die dieses in einen „Wilden Westen“ verwandelt hätten, in dem Kindo „wie ein echter Cowboy“ regiere (ODJ 2014: 2). Im Fall der Bissa Gold-Mine standen aus Sicht der Anwohner_innen unerfüllte Versprechen des Unternehmens und insbesondere fehlende oder unzulängliche Entschädigungen im Vordergrund.

Kennzeichnend für den Konflikt um die Mine Bissa ist außerdem die vergleichsweise stärkere Beteiligung landesweit tätiger zivilgesellschaftlicher Jugend- und Menschenrechtsorganisationen, die sich auch in einer Verschiebung der Protestrepertoires niederschlägt. Für diese Organisationen ist der Bergbau ein relativ neues Betätigungsfeld, auf dem sie sich erst in jüngster Zeit engagieren. Dies liegt darin begründet, dass der industrielle Bergbau in Burkina Faso kaum Tradition hat und seine rapide Ausweitung ein Phänomen der letzten zehn Jahre darstellt. Praktisch überall, wo Minen entstehen oder Erkundungsarbeiten stattfinden, wird Gold jedoch bereits informell handwerklich gefördert. Eine zentrale Konfliktlinie verläuft deshalb zwischen dem industriellen bzw. konzessionierten Bergbau und der *orpaillage*. Die Informalisierung und Illegalisierung der *orpaillage* werden durch die Ausweitung des industriellen Bergbaus und eine politische Regulierung auf nationaler und internationaler Ebene, die der industriellen Rohstoffförderung klar Vorzug einräumt, verfestigt und vorangetrieben. Dass *orpailleurs* weitgehend im informellen Sektor und in peripheren Regionen tätig sind, spiegelt sich auch in ihren Protestrepertoires wider. Im Unterschied zu den zivilgesellschaftlichen Organisationen setzen *orpailleurs* in den Bergbaukonflikten in Burkina Faso kaum konventionelle und institutionalisierte Protestrepertoires ein, sondern eher *riots*, Besetzungen, „spontane“ (d.h. nicht den institutionalisierten Regeln folgende) Märsche und ähnliches.

Gemeinsam ist allen drei Fällen die Verschiebung der politischen Gelegenheitsstrukturen auf nationaler Ebene, die im Zuge des Sturzes von Blaise Compaoré erfolgte: Sie begünstigte, dass die Konflikte manifest wurden und eskalierten – und zwar in mehrfacher Hinsicht: Erstens hatten die erfolgreichen Massenproteste in der Hauptstadt mobilisierende Wirkungen auch in den peripheren ländlichen Regionen, in denen der Bergbau stattfindet. Zweitens begünstigte die zeitweise Abwesenheit von staatlichen Verwaltungs- und Sicherheitskräften in der Zeit unmittelbar nach dem Sturz Compaorés

die Proteste, da die Protestierenden mit deutlich weniger Repression zu rechnen hatten. Zu diesen beiden eher temporären Faktoren kommt noch ein zumindest potenziell langfristiger hinzu: Dadurch, dass die zivilgesellschaftlichen Organisationen auf nationaler Ebene das Gelegenheitsfenster der Transition auch mit Blick auf den Bergbausektor zu nutzen wussten und es ihnen gelang, in dieser Phase eine vergleichsweise weitreichende Reform des Bergbaugesetzes durchzusetzen, bieten sich nun u.a. durch das Instrument des kommunalen Entwicklungsfonds neue, vielversprechende Anknüpfungspunkte gerade auch auf der lokalen Ebene, Interessen und Forderungen der Anwohner_innen und Landnutzer_innen geltend zu machen. Hier bestätigt sich, dass sich politische Opportunitätsstrukturen in der Regel nicht von allein in eine Protest begünstigende Richtung verschieben, sondern ihre Veränderung von – gut organisierten – Protestakteuren herbeigeführt wird: Sowohl die Transitionsphase als auch die Reform des Bergbaugesetzes wurden durch Jahre lange ausdauernde Kämpfe breiter Bündnisse zivilgesellschaftlicher Organisationen erstritten. Und diese Verschiebungen in den Protest ermöglichenden Bedingungen nutzen auch den weniger gut organisierten und institutionalisierten Protestakteuren in den Bergbaugemeinden.

Literatur

- Alexander, Peter, & Peter Pfaffe (2013): „Social Relationships to the Means and Ends of Protest in South Africa’s Ongoing Rebellion of the Poor: The Balfour Insurrections“. In: *Social Movement Studies*, Bd. 13, Nr. 2, S. 204-221.
- AN – Assemblée Nationale du Burkina Faso, IVe République, 7ième législature (2016): *Rapport Général de la commission d’enquête parlementaire sur la gestion des titres miniers et la responsabilité sociale des entreprises minières, Septembre 2016*. Ouagadougou.
- Arellano-Yanguas, Javier (2012): „Mining and Conflict in Peru: Sowing the Minerals, Reaping a Hail of Stones“. In: Bebbington, Anthony (Hg.): *Social Conflict, Economic Development and Extractive Industry: Evidence from South America*. London, S. 89-111.
- Arnaldi Di Balme, Luigi, & Cristiano Lanzano (2013): „Entrepreneurs de la frontière: le rôle des comptoirs privés dans les sites d’extraction artisanale de l’or“. In: *Politique Africaine*, Nr. 131, S. 27-49, <https://doi.org/10.3917/polaf.131.0027>.
- Bebbington, Anthony; Ricardo Abramovay & Manuel Chiriboga (2008): „Social Movements and the Dynamics of Rural Territorial Development in Latin America“. In: *World Development*, Bd. 36, Nr. 12, S. 2874-2887, <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2007.11.017>.
- Bebbington, Anthony, & Jeffrey Bury (2013): *Subterranean Struggles. New Dynamics of Mining, Oil, and Gas in Latin America*. Austin.
- Boudreau, Vincent (1996): „Northern Theory, Southern Protest. Opportunity Structure Analysis in Cross-National Perspective“. In: *Mobilization. An International Quarterly*, Bd. 1, Nr. 2, S. 175-189.
- Bush, Ray (2004): „Undermining Africa“. In: *Historical Materialism*, Bd. 12, Nr. 4, S. 173-201, <https://doi.org/10.1163/1569206043505194>.
- Campbell, Bonnie (2009): *Mining in Africa. Regulation and Development*. London.

- Chouli, Lila (2014): *Le boom minier au Burkina Faso: Témoignages de victimes de l'exploitation minière*. Paris.
- Chouli, Lila (2015): „L'insurrection populaire et la Transition au Burkina Faso“. In: *Review of African Political Economy*, Bd. 42, Nr. 143, S. 148-155, <https://doi.org/10.1080/03056244.2015.1016290>.
- Côte, Muriel (2013): *What's in a Right? The Liberalisation of Gold Mining and Decentralisation in Burkina Faso*. The Land Deal Politics Initiative Working Paper. Den Haag.
- Della Porta, Donatella (1995): *Social Movements, Political Violence, and the State*. Cambridge.
- DGMGC – Direction Générale des Mines, des la Géologie et des Carrières (2017): *La production minière*. Ouagadougou.
- Dietz, Kristina, & Bettina Engels (2014): „Immer (mehr) Ärger wegen der Natur? – Für eine gesellschafts- und konflikttheoretische Analyse von Konflikten um Natur“. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, Bd. 43, Nr. 1, S. 73-90.
- Engels, Bettina (2015a): „Different Means of Protest, Same Causes. Popular Struggles in Burkina Faso“. In: *Review of African Political Economy*, Bd. 42, Nr. 143, S. 92-106, <https://doi.org/10.1080/03056244.2014.996123>.
- Engels, Bettina (2015b): „Die gestohlene Revolution. Burkina Fasos Präsident Blaise Compaoré musste nach 27 Jahren im Amt zurücktreten“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 137, S. 103-113.
- Engels, Bettina (2017): „Mobilisierung und Ressourcen im Konflikt um die Mine Bissa Gold in Sabcé, Burkina Faso“. In: *Forschungsjournal soziale Bewegungen*, Bd. 30, Nr. 1, S. 44-53, <https://doi.org/10.1515/fjsb-2017-0006>.
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, US-NJ.
- Fastenopfer & Brot für alle (2016): *Profit wichtiger als Menschenrechte? Gold aus Burkina Faso und die Verantwortung der Schweiz*. Luzern.
- Frère, Marie-Soleil, & Pierre Englebort (2015): „Briefing: Burkina Faso – the Fall of Blaise Compaoré“. In: *African Affairs*, Bd. 114, Nr. 455, S. 295-307, <https://doi.org/10.1093/afraf/adv010>.
- Gongo, Simon, & Pauline Bax (2016): „Africa's Fastest Growing Gold Producer Says More to Come“. In: *BloombergMarkets*, 31 August 2016, <https://www.bloomberg.com/news/articles/2016-08-31/africa-s-fastest-growing-gold-producer-says-more-to-come>, letzter Aufruf: 28.4.2017.
- Guéniat, Marc, & Natasha White (2015): *Golden Racket. The True Source of Switzerland's Togolese Gold. A Berne Declaration Investigation*. Lausanne & Zürich.
- Gueye, Djibril (2001): *Small-Scale Mining in Burkina Faso*. London.
- Haarstad, Håvard, & Arnt Fløysand (2007): „Globalization and the Power of Rescaled Narratives: A Case of Opposition to Mining in Tambogrande, Peru“. In: *Political Geography*, Bd. 26, Nr. 3, S. 289-308.
- Harris, Esther, & John Miller (2015): *Company Geodata: Growing African National Archives via Transfer of Corporate Geoscience Data*. IM4DC Action Research Report. Perth, AU-WA.
- Hilson, Gavin (2002): „An Overview of Land Use Conflicts in Mining Communities“. In: *Land Use Policy*, Bd. 19, Nr. 1, S. 65-73, [https://doi.org/10.1016/S0264-8377\(01\)00043-6](https://doi.org/10.1016/S0264-8377(01)00043-6).
- Jønsson, Jesper Bosse, & Niels Fold (2011): „Mining ;From Below’: Taking Africa’s Artisanal Miners Seriously“. In: *Geography Compass*, Bd. 5, Nr. 7, S. 479-493, <https://doi.org/10.1111/j.1749-8198.2011.00435.x>.
- Kitschelt, Herbert P. (1986): „Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies“. In: *British Journal of Political Science*, Bd. 16, Nr. 1, S. 57-85, <https://doi.org/10.1017/S000712340000380X>.

- KPMG (2017): *Corporate Tax Rates Tables*, <https://home.kpmg.com/xx/en/home/services/tax/tax-tools-and-resources/tax-rates-online/corporate-tax-rates-table.html>, letzter Aufruf: 24.4.2017.
- lefaso.net (2015): *True Gold suspend temporairement ses opérations sur le projet Karma pour des raisons de sécurité*. Communiqué de presse, vendredi 16 janvier 2015. <http://lefaso.net/spip.php?article62797>, letzter Aufruf : 19.6.2017.
- Luning, Sabine (2008a): „Gold Mining in Sanmatenga, Burkina Faso: Governing Sites, Appropriating Wealth“. In: Jon Abbink & André van Dokkum (Hg.): *Dilemmas of Development: Conflicts of Interest and their Resolutions in Modernizing*. Leiden, S. 195-211.
- Luning, Sabine (2008b): „Liberalisation of the Gold Mining Sector in Burkina Faso“. In: *Review of African Political Economy*, Bd. 35, Nr. 117, S. 387-401, <https://doi.org/10.1080/03056240802411016>.
- Mégret, Quentin (2008): „L’or ’ mort ou vif“. L’orpaillage en pays lobi burkinabé“. In: Michèle Cros & Julien Bonhomme (Hg.): *Déjouer la mort en Afrique. Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches*. Paris, S. 15-41.
- Metals Focus (2017): *Metals Focus Gold Report 2017*. London.
- Meyer, David S. (2004): „Protest and Political Opportunities“. In: *Annual Review of Sociology*, Bd. 30, S. 125-145, <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.30.012703.110545>.
- MME – Ministère des Mines et de l’Energie (2014): *Guide de l’investisseur minier du Burkina Faso*. Ouagadougou.
- MME – Ministère des Mines et de l’Energie, & PNUD – Programme des Nations Unies pour le Développement (2015): *Etude sur les impacts socio-économiques du secteur minier au Burkina Faso*. Ouagadougou.
- Moore Stephens (2017): *Initiative pour la transparence dans les industries extractives (ITIE Burkina Faso)*. Rapport 2015. Moore Stephens LLP.
- ODJ – Organisation Démocratique de la Jeunesse du Burkina Faso (2014): *Déclaration sur la situation actuelle du Yagha*. Ouagadougou, 12 October 2014.
- ODJ – Organisation Démocratique de la Jeunesse du Burkina Faso (2016): *Déclaration sur les arrestations et la détention de 22 militants des villages riverains de la mine Bissa gold SA dans la commune de Sabcé, le 06 Août 2016*. Ouagadougou & Kongoussi.
- Özkaynak, Begüm, & Beatriz Rodríguez-Labajos (2012) (Hg.): *Mining Conflicts around the World. Common Grounds from an Environmental Justice Perspective*. EJOLT Report No. 07: Environmental Justice Organizations, Liabilities and Trade.
- Perreault, Tom (2013): „Dispossession by Accumulation? Mining, Water and the Nature of Enclosure on the Bolivian Altiplano“. In: *Antipode*, Bd. 45, Nr. 5, S. 1050-1069.
- Piven, Frances Fox, & Richard A. Cloward (1977): *Poor People’s Movements. Why they Succeed, How they Fail*. New York, US-NY.
- Schneider, Klaus (1990): „Das Gold der Lobi. Aspekte historischer und ethnologischer Interpretation“. In: *Paideuma*, Nr. 36, S. 277-290.
- Snow, David A.; Sarah A. Soule & Hanspeter Kriesi (2004) (Hg.): *The Blackwell Companion to Social Movements*, Malden, US-MA.
- Snow, David A.; Sarah A. Soule & Hanspeter Kriesi (2004a): „Mapping the Terrain“. In: Snow u.a. 2004, S. 3-16, <https://doi.org/10.1002/9780470999103.ch1>.
- Tarrow, Sidney G. (1996): „States and Opportunities. The Political Structuring of Social Movements“. In: Doug McAdam, John D. McCarthy & Mayer N. Zald (Hg.): *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge, S. 41-61, <https://doi.org/10.1017/cbo9780511803987.004>.
- Tarrow, Sidney G. (1998): *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge.

- Taylor, Verta & Nella van Dyke (2004): „‘Get up, stand up’. Tactical Repertoires of Social Movements“. In: Snow u.a. 2004, S. 262-293, <https://doi.org/10.1002/9780470999103.ch12>.
- Tilly, Charles (1978): *From Mobilization to Revolution*. Reading, US-MA.
- Tilly, Charles (2006): *Regimes and Repertoires*. Chicago, US-IL, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226803531.001.0001>.
- True Gold (2015): *True Gold Fact Sheet*. Vancouver, CA-BC.
- Tschakert, Petra, & Kamini Singha (2007): „Contaminated Identities. Mercury and Marginalization in Ghana’s Artisanal Mining Sector“. In: *Geoforum*, Bd. 38, Nr. 6, S. 1304-1321, <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2007.05.002>.
- Wermuth, Cédric (2014): „La société suisse Metalor a-t-elle traité de l’or sale en provenance du Burkina Faso?“ *Interpellation no. 14.4238 at The Federal Assembly t The Swiss Parliament*, submitted 12 December 2014.
- Werthmann, Katja (2000): „Gold Rush in West Africa. The Appropriation of ‘Natural’ Resources; Non-Industrial Gold Mining in South-Western Burkina Faso“. In: *Sociologus*, Bd. 50, Nr. 1, S. 90-104.
- Werthmann, Katja (2006): „Gold Diggers, Earth Priests, and District Heads: Land Rights and Gold Mining in South-Western Burkina Faso“. In: Kuba, Richard & Lentz, Carola (Hg.): *Landrights and the Politics of Belonging in West Africa*. Leiden, S. 119-136.
- Werthmann, Katja (2007): „Gold Mining and Jula Influence in Precolonial Southern Burkina Faso“. In: *The Journal of African History*, Bd. 48, Nr. 3, S. 395-414, <https://doi.org/10.1017/s002185370700326x>.
- Werthmann, Katja (2012): „Gold Mining in Burkina Faso since the 1980s“. In: Werthmann, Katja & Grätz, Tilo (Hg.), *Mining Frontiers in Africa. Anthropological and Historical Perspectives*. Köln, S. 119-132.

Anschrift der Autorin:

Bettina Engels

bettina.engels@fu-berlin.de

Diskussion

Rassismus global und in Deutschland Fünf Thesen

Der vorliegende Beitrag entstand als Reaktion auf die redaktionsinternen Diskussionen im Verlauf der Entstehung dieses Heftes und möchte pointiert zu einer Selbstverständigung über Rassismus angesichts der aktuellen Debatten um die *Alternative für Deutschland* (AfD), *Critical Whiteness* und vermeintlich übersteigerte Identitätspolitik beitragen. Er spiegelt auch die Spannungen, Differenzen und (unabgeschlossenen) Diskussionsprozesse innerhalb des Autorenduos wider. Wir verstehen Rassismus als konstituiert durch herkunftsbedingte Zuschreibung und asymmetrische Machtverhältnisse und möchten die politischen Effekte von bestimmten Rassismusverständnissen thematisieren.

1. Rassismus gibt es nicht nur bei Nazis

Ein Problem der Wahrnehmung von Rassismus in der (weißen) deutschen (Laien-)Öffentlichkeit ist die enge Assoziation mit dem Nationalsozialismus. Dies führt einerseits dazu, dass Diskriminierungen aufgrund von (angenommener) Herkunft unterhalb der Schwelle von Nürnberger Rassegesetzen oder gar der Shoah von vielen Menschen nicht als rassistisch angesehen werden. Andererseits wird der Rassismusvorwurf dementsprechend als Gleichsetzung mit Nazis verstanden und selbst von AfD-Leuten wie Alexander Gauland, der bekanntermaßen großes Verständnis dafür hat, wenn man Jérôme Boateng nicht in seiner Nachbarschaft wissen möchte, empört zurückgewiesen – schließlich habe er keine Absicht, alle Nichtarier zu vergasen, würde er wahrscheinlich entgegenen. Die Differenzierung sei ihm gegönnt: Gauland ist kein Nazi. Rassistisch ist seine Aussage allemal. Sie rechtfertigt die Praxis, keine Wohnungen an Schwarze zu vermieten. Dass Menschen, die nicht aussehen, wie Leni Riefenstahl oder Adolf Hitler sich Arier_innen vorgestellt haben, in Deutschland auf dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt diskriminiert werden, ist eine der häufigsten Manifestationen von Rassismus in der hiesigen Gesellschaft. Dass nichtweiße Menschen unverhältnismäßig häufig an Bahnhöfen von der Polizei angehalten werden (trotz eines Gerichtsurteils, das „racial profiling“ als grundgesetzwidrig bezeichnet¹),

1 <http://verfassungsblog.de/racial-profiling-ist-verfassungswidrig/>, letzter Aufruf: 7.5.2017.

ist eine andere. Dass vor dem historischen Kontext des Kolonialismus sich manche Weiße an Karneval mit schwarzer Schminke und Baströckchen als „Afrikaner_innen“ oder „Wilde“ oder „Kannibal_innen“ verkleiden (wie zuletzt in Fulda, wo die Kritik an dieser herabwürdigenden Praxis einen veritablen Shitstorm gegen die Kritiker_innen ausgelöst hat), eine weitere. Die Liste ließe sich problemlos fortsetzen, auch wenn die Zuschreibung von Eigenschaften bestimmter Gruppen heutzutage meistens über die „Kultur“ statt über die „Rasse“ erfolgt.

Mittels entwicklungspolitischer Maßnahmen im Namen von Emanzipation und Ökologie die Geburtenrate nichtweißer Frauen senken zu wollen, obwohl deren Kinder durchschnittlich weit weniger Ressourcen verbrauchen und Armut in der Regel nicht durch Kinderreichtum entsteht, erscheint uns als eine besonders perfide Art der rassistischen Diskriminierung (s. unseren Beitrag in diesem Heft, S. 206ff). Und auch Menschen mit vermeintlich nichtdeutschem Aussehen (oder Namen) als erstes nach ihrer Herkunft zu befragen (und nach einer unbefriedigenden Antwort wie „Dortmund“ nach ihrer „eigentlichen“ Herkunft), ist nicht nur harmlose Neugier, sondern beruht auch auf der Einordnung der Befragten als an diesem Ort nicht zugehörig. Ob wir bei der Frage von Rassismus sprechen können, hängt von der konkreten Situation und den damit verknüpften Machtverhältnissen und Bedrohungsszenarien ab – ob die Frage von Bekannten auf einer Party oder von Unbekannten an einer Bushaltestelle kommt, macht einen wichtigen Unterschied.

Problematisch ist auch die weitverbreitete Praxis, auf Kritik an Diskriminierungspraxen gegenüber Nichtweißen in Deutschland mit dem Finger auf andere Länder zu zeigen, wo alles ja noch viel schlimmer sei („In den USA haben sie in den 1960ern noch Schwarze gelyncht!“ oder „Deutschland war ja viel weniger am Kolonialismus beteiligt als andere!“). Diese Taktik, „derailing“ genannt, wird oft eingesetzt, um die Benennung von Rassismus zu verhindern oder ihn zu relativieren – als ob Vergehen „der anderen“ die eigenen weniger schlimm erscheinen ließen.

2. Rassismus gegen Weiße ist schwierig

Es gibt (hierzulande in verschwindend geringem Maße) Situationen, in denen Weiße aufgrund zugeschriebener Gruppenzugehörigkeit benachteiligt werden („Du kommst hier nicht rein, Weißbrot!“). Die Betroffenen haben dann oft das Gefühl, einem umgekehrten Rassismus, einem Rassismus gegen Weiße zu unterliegen. Dieses Gefühl ist nicht aus der Luft gegriffen: Sowohl Rassifizierung und als auch Durchsetzungsmöglichkeit aufgrund

asymmetrischer Machtverhältnisse scheinen vorzuliegen. Allerdings ist der gesellschaftliche Kontext der Diskriminierungssituation von großer Relevanz (Wise 2008). Wenn es Hunderte von Clubs gibt, in denen *People of Color* nur schwer Zutritt bekommen, aber einen, in denen ich als Weißer nur schwer Zutritt bekomme, liegt in dieser Situation meine Diskriminierung quer zu den gesellschaftlichen Strukturen: Die situationspezifischen Machtverhältnisse entsprechen nicht den gesellschaftlichen. Und bei Reisen in den Globalen Süden ist das Verlangen von höheren Preisen, „nur weil ich weiß bin“, eine Reaktion auf die Machtposition, die Weiße global betrachtet besetzen, aber es ist nicht gleichzusetzen mit Rassismus. Aamer Rahman hat die Unmöglichkeit der Umkehrung von gewachsenen Herrschaftsstrukturen sehr anschaulich illustriert:² Um berechtigt von umgekehrtem Rassismus zu sprechen, so seine These, müsste man erstmal mittels einer Zeitmaschine in die Vergangenheit reisen und Weiße müssten die letzten fünf Jahrhunderte lang kolonisiert, ausgebeutet und versklavt und mit elaborierten Systemen der Behauptung ihrer kulturellen Unterlegenheit indoktriniert werden. Erst vor diesem Hintergrund sei die individuelle Diskriminierungssituation vergleichbar. Demnach wäre eine Benachteiligung weißer Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe in Deutschland und weltweit schwerlich als Rassismus zu bezeichnen, da auf der gesellschaftlichen bzw. globalen Ebene diese Menschen immer noch privilegiert sind. (Zumindest in dieser Hinsicht: Geschlecht, Klasse, Bildung, Sexualität, Behinderung und Alter seien als einige andere mögliche Diskriminierungsdimensionen genannt.) Allerdings kann gerade die Wut auf diese Privilegien im Extremfall zur Rechtfertigung von Gewalt gegenüber den Privilegierten gebraucht werden.

3. Rassismus ist nicht nur weiße Vorherrschaft

In der hiesigen antirassistischen und postkolonialen Szene ist es recht verbreitet, Rassismus mit weißer Vorherrschaft zu identifizieren. Dies geschieht nicht ohne Grund: Wenn die globalen gesellschaftlichen Machtverhältnisse in der Diagnose von Rassismus als zentral angesehen werden, liegt diese Identifikation aufgrund der immer noch wirkungsmächtigen fünf Jahrhunderte europäischen Kolonialismus, der Verknüpfung mit kapitalistischer Ausbeutung und der Verwissenschaftlichung durch Rassentheorien nahe (s. den Beitrag von Gerhard Hauck in diesem Heft, S. 153ff). Und für Deutschland, Europa, Siedlungskolonien wie die USA und viele ehemalige Kolonien (s. in diesem Heft beispielsweise die Beiträge von Céline Barry, S. 162ff und Nicolas Wasser, S. 192ff) trifft dies sicherlich in der Regel den Nagel auf den

2 https://www.youtube.com/watch?v=dw_mRaIHb-M, letzter Aufruf: 23.4.2017.

Kopf – und sollte unseren Kampf gegen Rassismus in Deutschland zentral leiten. Dennoch wäre diese Gleichsetzung analytisch verkürzt und politisch problematisch bzw. für internationale Solidarität hinderlich, weil sie unter anderen Vorzeichen stattfindende strukturelle Diskriminierung aufgrund von zugeschriebener Herkunft, Kultur oder Ethnie bis hin zum Völkermord nicht als Rassismus anerkennt – und den Betroffenen dadurch beispielsweise verwehrt, sich auf die UN-Rassendiskriminierungskonvention zu berufen. Was den Hazara in Afghanistan, den Dalit in Indien oder den Rohingya in Myanmar an gesellschaftlichem oder gar staatlich sanktioniertem Rassismus widerfährt, hat unseres Wissens nichts mit weißer Vorherrschaft zu tun (Hözl 2017).

Oder spielt diese in manchen Kontexten, in denen wir sie erst mal nicht vermuten, doch eine Rolle? Beim Genozid in Ruanda wird bisweilen der Einwand vorgebracht, die Einteilung in Hutu und Tutsi als unveränderbare ethnische Kategorien sei erst durch die deutsche und belgische Kolonialherrschaft hervorgebracht worden. Und auch die rassistischen Rechtfertigungen der japanischen Kolonisierung Koreas sind als „stark eurozentrisch geprägt“ bezeichnet worden (Ahn & Havertz 2010: 103). Erst im Gefolge der Aufklärung habe der biologisch argumentierende Rassismus sein Gift verbreitet und auch außerhalb Europas Anhänger_innen gefunden. Dennoch ist die systematische Abwertung und unmenschliche Behandlung bestimmter Menschengruppen nichts, was es im Rest der Welt nicht gab und ihm erst von den Europäer_innen beigebracht werden musste. Oder wie es ein Freund von einem von uns prägnant auf den Punkt brachte: Wollen die Weißen jetzt auch noch den Rassismus ganz für sich behalten?

Rassistische Agency außerhalb Europas ist ernst zu nehmen und nicht als letztlich immer durch Europa induziert abzutun. Auch der arabische Handel mit versklavten Afrikaner_innen seit dem 7. Jahrhundert wurde mit der rassistischen Zuschreibung einer „tierähnlichen Mentalität“ der Schwarzen legitimiert (Latton 2017). Die Folgen sind heute noch in der rassistischen Diskriminierung von Schwarzen in nordafrikanischen und anderen arabisch geprägten Ländern virulent und interagieren mit den Auswirkungen der kolonialen Verbreitung weißer Überlegenheit. Eine wichtige Rolle spielten hierbei auch religiöse Gründe, genau wie bei den Massakern christlicher Kreuzritter im europäischen Mittelalter an „Ungläubigen“. Wenn der Mord an zunächst religiös definierten Menschengruppen mit ihnen zugeschriebenen, unveränderlichen Eigenschaften legitimiert wird, müssen wir dann nicht auch von Rassismus sprechen? Dass die Konzeption von Rassismus als weißer Vorherrschaft zuweilen zu kurz greift, wird auch daran deutlich, dass im England des 19. Jahrhunderts die „irische Rasse“ als affenähnlich

charakterisiert wurde – aber auch Jüd_innen, Arbeitslose, Kriminelle, psychisch Kranke und Prostituierte als „rassisch degeneriert“ angesehen und Vergleiche zwischen den städtischen Armen und den polynesischen „Wilden“ gezogen wurden (McClintock 2008 [1995]: 35-37). Gleichzeitig zeigt sich die Erklärungskraft von Rassismus als weißer Vorherrschaft wiederum im Fall von den im 19. Jahrhundert in die USA migrierten Ir_innen. Teilten sie anfänglich zum Großteil die gesellschaftliche Lage von Afro-Amerikaner_innen, wurden ihnen der Aufstieg ins Weißsein dadurch möglich, dass sie sich an der Unterdrückung von Schwarzen beteiligten (Ignatiev 1995).

4. Rassismus und Kapitalismus stehen in einem widersprüchlichen Verhältnis

Für die Einen scheint die Sache klar zu sein: Rassismus ist funktional für die, die vom Kapitalismus profitieren. Sie können sich auf Max Horkheimers Diktum „Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen“ berufen (1988 [1939]: 308f). Sicher ist ein zentraler Herrschaftsmechanismus, dass viele Arbeiter_innen die Menschheit in verschiedene Nationen unterteilen und ihre Identität eher darüber als über ihre Klassenzugehörigkeit definieren. Dies führt oft dazu, dass mit kapitalismuskritischem Gestus die „einheimischen Arbeiter“ bzw. die „nationale Wertschöpfungsgemeinschaft“ gegenüber den Bedrohungen aus dem Ausland (ausländische Investor_innen, wahrscheinlich die Rothschilds, und natürlich immigrierende Arbeitskräfte) verteidigt werden muss – Donald Trump, der *Front National* und die AfD spielen gekonnt auf dieser Klaviatur, selbst wenn ihre Wirtschaftspolitik ausgesprochen freundlich gegenüber kapitalistischen Eliten ist, und auch manche Linke wie Sarah Wagenknecht klimpern auf ihr herum. Andererseits erweist sich der neoliberale Kapitalismus als sehr offen gegenüber einer moderaten Form des Antirassismus, die als „diversity management“ dafür sorgt, dass die Profitrate des Unternehmens auch von Nichtweißen gesteigert werden kann, ohne dass sie aufgrund rassistischer Bedrohungen die Flucht ergreifen. Es ist kein großer Widerspruch, dass der ehemalige AfD-Vize und Ex-BDI-Präsident Hans-Olaf Henkel früher nicht nur für die Zuwanderung qualifizierter Arbeitskräfte, sondern auch für *ProAsyl* und eine humane Flüchtlingspolitik geworben hat: Erstere kann als Waffe in Klassenkampf bzw. im Tarifkonflikt mit den Gewerkschaften eingesetzt werden und letztere ist kompatibel mit der Unterscheidung von „richtigen“ und „Wirtschaftsflüchtlings“. Auch *Starbucks*, *Google* und andere multinationale Konzerne haben sich offen gegen Trumps „muslim

ban“ gestellt. Antirassismus ist nicht notwendigerweise antikapitalistisch, und Kapitalismuskritik kommt auch in rassistischen Varianten vor.

In diesem Kontext ist einerseits interessant, dass die Austeritätspolitik der EU und v.a. der deutschen Regierung gegenüber Griechenland bis hin zur Missachtung einer demokratischen Volksabstimmung mit denselben Stereotypen gerechtfertigt wurde, die aus dem Kolonialismus hinlänglich bekannt sind: Die faulen Eingeborenen bedürfen der strengen Anleitung reiferer, erwachsener Akteure (Fleischhauer 2015). So kann im Kontext der Rechtfertigung kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse aus der europäischen „Wiege der Demokratie“ schnell die rückständige Provinz der „Pleite-Griechen“ werden, die der wohlwollenden Treuhandschaft der Troika bedarf. Andererseits sprechen sowohl die erwähnte Legitimation des arabischen Sklavenhandels als auch die Völkermorde vor 1492 dafür, dass Rassismus nicht erst mit dem Kapitalismus in diese Welt gelangte (Chalk & Jonassohn 1990).

5. In der deutschen Erinnerungspolitik werden die Opfer des Kolonialismus immer noch nicht anerkannt

Wer aufgrund der Racheakte der roten Armee und der Vertreibungen von Deutschen am Ende des Zweiten Weltkriegs die Befreiung vom Nationalsozialismus als eine Katastrophe bezeichnen und sich nach der früheren stabilen deutschen Herrschaft in Europa sehnen würde, müsste wohl mit einer Anzeige wegen Volksverhetzung rechnen. Nicht so jedoch, wenn ganz ähnliche Thesen zum Ende des Kolonialismus vertreten werden (Stein 2015). Natürlich, Nationalsozialismus und Kolonialismus weisen bestimmte Unterschiede auf – aber immerhin geht es in beiden Fällen um rassistisch begründete, gewaltsam aufrecht erhaltene und kriegerisch ausgeweitete Herrschaft über Andere zum eigenen ökonomischen Vorteil, die selbst vor Völkermord nicht zurückschreckt. Warum der Versuch der Rehabilitierung einer solchen Herrschaft im Fall der deutschen Herrenmenschen nur ein Fall für in der Öffentlichkeit weitestgehend geächtete Nazis, im Fall der europäischen Kolonialherren jedoch in einer angesehenen Tageszeitung publizierbar ist, erscheint erklärungsbedürftig. Ebenso erklärungsbedürftig wie die unterschiedliche Darstellung von Kolonialismus und Nationalsozialismus in Schulbüchern. In einer entsprechenden Untersuchung (Marmer & Ziai 2015) wird deutlich, dass auch heute noch Darstellungen vorherrschen, die positive wie negative Seiten des Kolonialismus gegenüberstellen und seine gewaltförmigen Aspekte herunterspielen. Ein „Pro und Kontra Nationalsozialismus“ hingegen ist in deutschen Schulbüchern undenkbar. Es

würde als eine Beleidigung der Opfer empfunden, so als ob die Autobahnen und der Wirtschaftsaufschwung möglicherweise die Konzentrations- und Vernichtungslager aufwiegen würden. Natürlich hat es dafür die Niederlage Deutschlands im Zweiten Weltkrieg und einen unermüdlichen antifaschistischen Kampf gegen allerlei Schlusstrichbedürfnisse und Lernverweigerung gebraucht.³ Ein entsprechendes „Pro und Kontra Kolonialismus“-Tabu gilt in der heutigen BRD nicht. Aimé Césaire (1968 [1955]) hat es schon 1955 gewusst: Weiße Opfer, zu denen er Jüd*innen zählte⁴, scheinen (zumindest für die meisten Weißen) gleicher als andere. Deswegen wurden nicht die kolonialen Völkermorde, sondern erst der Völkermord im Nationalsozialismus von der westlichen Welt als „Zivilisationsbruch“ wahrgenommen (Diner 1996).

Aram Ziai & Daniel Bendix

Literatur

- Ahn, Sook-Young, & Ralf Havertz (2010): ‚Rumpf, Arm und Faust‘. Orientalismus im Verhältnis zwischen Südkorea und Japan“. In: *PROKLA*, Nr. 158, S. 101-120.
- Césaire, Aimé (1968 [1955]): *Über den Kolonialismus*. Berlin.
- Chalk, Frank, & Kurt Jonassohn (1990): *The History and Sociology of Genocide. Analyses and Case Studies*. New Haven, US-CT.
- Diner, Dan (1996) (Hg.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt a.M.
- Fleischhauer, Jan (2015): „Das Geld der anderen“. In: *Der Spiegel*, Nr. 29/2017, S. 15, <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/136184565>, letzter Aufruf, 27.6.2017.
- Hözl, Verena (2017): „Volk ohne Zuflucht“. In: *taz*, 26./27.3.2017 (<http://www.genios.de/presse-archiv/artikel/TAZ/20170325/volk-ohne-zuflucht/T20172503%2E5392012.html>, letzter Aufruf, 27.6.2017 [kostenpflichtig]).
- Horkheimer, Max (1988 [1939]): „Die Juden und Europa“. In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Werke*. Bd. 4, Frankfurt a.M., S. 308-331.
- Ignatiev, Noel (1995): *How the Irish Became White*. New York, US-NY.
- Latton, Marcus (2017): „Der senegalesische Autor Tidiane N’Diaye über Islam und Sklaverei“ (Interview mit Tidiane N’Diaye). In: *Jungle World*, 23.3.2017, <http://jungle-world.com/artikel/2017/12/55963.html>, letzter Aufruf: 7.5.2017.
- Marmer, Elina, & Aram Ziai (2015): „Racism in the Teaching of ‘Development’ in German Secondary School Textbooks“. In: *Critical Literacy*, Bd. 9, Nr. 2, S. 64-84.
- McClintock, Anne (2008 [1995]): „The Lay of the Land“. In: Chari, Sharad, & Stuart Corbridge (Hg.): *The Development Reader*. London, S. 31-43.
- Stein, Hannes (2015): „Die Entkolonialisierung war eine Katastrophe“. In: *Die Welt*, 6.12.2015, <https://www.welt.de/149662414>, letzter Aufruf: 7.5.2017.
- Wise, Tim (2008): *When Blacks Attack! Reflections on White Victimology and the Ironies of Institutional Racism*. <https://www.timwise.org>, 28.1.2008, letzter Aufruf: 16.5.2017.

3 Und braucht es immer noch, wie im Fall der fortwährenden rassistischen Diskriminierung von Roma in Deutschland deutlich wird.

4 Ob zu Recht oder zu Unrecht, darüber kann man geteilter Meinung sein.

Rezensionen

Karin Fischer, Gerhard Hauck,
Manuela Boatcă (Hg.):
Handbuch Entwicklungsforschung.
Wiesbaden: Springer VS
2016, 378 Seiten

Ein Handbuch ist *eo ipso* eine ambitionierte Veranstaltung. Bevor im Weiteren gefragt wird, inwieweit diese im vorliegenden Fall gelungen ist, zunächst ein paar Worte zum Aufbau des Bandes.

Die Vorstellung der wesentlichen im hiesigen Lehrbetrieb diskutierten theoretischen Positionen – von marxistischer Entwicklungstheorie bis zu Post-Development – ist gerahmt von zwei Beiträgen der HerausgeberInnen zu den Fragen: „Was ist Entwicklungsforschung?“ und „Was kann, was soll Entwicklungsforschung?“ Einem kurzen Kapitel zu Definitionen und Messmethoden – Indikatoren, Armut, Ungleichheit – folgen Sachthemen, deren jedes von einer kurzen komplementären Fallstudie veranschaulicht wird. Die thematischen Stichworte greifen wesentliche Problemlagen und Dimensionen auf, die in den Ländern des Globalen Südens von formierender Kraft sind (Landwirtschaft und Ernährung, Migration, Geschlechtergerechtigkeit, Arbeit, Staat, Rassismus, ungleiche Entwicklung, Umwelt, soziale Bewegung, entwicklungspolitische Institutionen).

Die Relevanz der ausgewählten Stichworte leuchtet unmittelbar ein. In ihrer Mehrheit bieten sie, kompakt und gut strukturiert, eine Skizze des jeweiligen Problemfeldes, z.T. auch der Darlegung des thematischen Stands der Diskussion seitens verschiedener Akteure, solche der institutionellen

Entwicklungspolitik wie auch soziale Bewegungen. Komplexe Sachverhalte sind zumeist in zugänglicher Sprache aufbereitet. Hin und wieder schiebt sich die Exegese eines herausragenden Theoretikers in den Vordergrund; oder die Ausführungen nehmen den Charakter eines klugen Selbstgesprächs an. In der Regel aber werden die Konturen des jeweiligen Themenfeldes klar gezeichnet und behutsam kommentiert.

Erstaunlich wenig aber setzen sich die Beiträge mit in dem jeweiligen Themenfeld praktizierten Forschungsansätzen auseinander. Die Interdependenz von Problemperzeption und -artikulation und der Formulierung von Forschungsfragen sowie deren Rückwirkung auf entwicklungspolitische Strategieentwürfe und Verfahren werden kaum zum Thema. Ebenso wenig kommen die in den Ländern des Globalen Südens diskutierten Perspektiven, Selbst- und Fremdrepräsentationen in z.B. Schulbüchern und Medien und in gesellschaftlichen Konfliktfeldern verhandelte Entwicklungsvorstellungen zur Sprache. Die kurzen Fallstudien (4-5 Seiten) füllen die Lücke nicht. In den vielen Fakten wird der geschilderte Ablauf oder Zusammenhang oft nicht recht plausibel und bleibt an der Oberfläche. Mit Forschungsfragen sind die Fallstudien nicht verknüpft.

Ein Weiteres mutet erstaunlich an. Ob und wenn ja, wie im Zeitalter der Globalisierung und im Zeichen von Nachhaltigkeit als an alle Länder der Welt gerichtetes umfassendes Postulat überhaupt noch von Entwicklung und Entwicklungsländern als Kategorien *sui generis* gesprochen werden kann, ist dem Band keine Erörterung wert. Falls

sich eine Spezifik heute noch überzeugend ausmachen lässt, welche Anforderungen ergeben sich daraus für die Formulierung von Forschungsfragen und für die Organisation von Forschungsprozessen? Sind das nicht Fragen, mit denen ein Handbuch zur Entwicklungsforschung sich auseinandersetzen müsste? Antworten mögen nicht leicht zu finden sein, aber ein Versuch, ein Abtasten der Denkmöglichkeiten wären doch sinnvoll gewesen. Es ist durchaus nicht so, als läge nicht eine Fülle qualitativer wie quantitativer Forschungsansätze vor, die in dem Zusammenhang auf ihre Tauglichkeit zu überprüfen wären. M.a.W.: man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier mit einem gewissen Mangel an Selbst-Reflexivität mehr oder weniger tradierte Theorien und Themen referiert werden.

Die von den HerausgeberInnen verfasste Einführung hilft in diesem Zusammenhang nicht wirklich weiter. Sie geht auf die kolonialen Anfänge von Entwicklungsforschung ein und umreißt den Gegenstand der als „neue Wissenschaft“ (6) beschriebenen Entwicklungsforschung als drei Dimensionen umfassend: historische Analyse, Handlungsdimensionen und Normen. Das Ziel von Entwicklung wird mit Verbesserung der Lebensbedingungen durch ein seine destruktiven Seiten eingrenzendes Wirtschaftswachstum charakterisiert. Ist das wirklich hilfreich und hinreichend für die Konturierung des Gegenstands und dessen Erforschung? Kann der Begriff Entwicklung, auf Länder und Gesellschaften bezogen, so ganz ohne die Definition der dem Gegenstand spezifischen Charakteristika auskommen?

Wer im Handbuch Informationen, Anregungen oder Instrumente des

verstehenden Abwägens über Wege und Kontroversen der forschenden Annäherung an „Entwicklungsländer“ oder „Entwicklungsgesellschaften“ sucht, wird nicht so recht fündig werden. Der gegenwärtige Stand der wissenschaftlichen Befassung ist, so die Einführung, „multiparadigmatisch.“ „Es gibt nicht *ein* Paradigma von Entwicklung, sondern es finden sich unterschiedliche Zugänge.“ (8) Stehen diese Zugänge ohne Möglichkeit der Kategorisierung beliebig nebeneinander? Der Anspruch der Weltbank als Wissensbank zu gelten, die zunehmend extern und möglicherweise nicht interessenfremd geförderte akademische Forschung, die emanzipations- und handlungsorientierte Selbst-Erforschung nach Ivan Illich, Erörterungen und Orientierungen dieser Art, hätten die nicht auch ihren Platz in dem Band finden sollen?

Schließlich, die Frage richtet sich nicht zuletzt auch an den Verlag, ist ein gebundenes Handbuch überhaupt auf der Höhe der Zeit? Kann es das sein? Einigen Stichworten ist die Dauer des Erarbeitungsprozesses anzumerken. (2016 z.B. ist der Nach-MDG-Prozess nicht mehr ganz so vage und offen, wie er im Text noch erscheint.) Offenbar ist weder dem Verlag noch den HerausgeberInnen gelungen, eine zeitgemäße Verknüpfung zwischen Papier und Internet zu ersinnen. So mutet der Band nicht nur inhaltlich, pardon, merkwürdig altmodisch an, sondern auch in Form und Präsentation.

Claudia von Braunnühl

James Heartfield: *The British and Foreign Anti-Slavery Society. A History, 1838-1956*. London: Hurst 2016, 486 Seiten

Der Kampf gegen die Sklaverei mobilisierte seit den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts größere Gruppen von Aktivist*innen, die nicht unwesentlich dazu beitrugen, dass das britische Parlament 1807 den Sklavenhandel verbot, dieses Verbot Eingang in die Schlussakte des Wiener Kongresses 1815 fand und 1833 die Sklaverei vor allem in Westindien abgeschafft wurde. Wie James Heartfield gleich eingangs betont, war Letzteres Bestandteil der umfassenden Reformen der frühen 1830er Jahre, die auch eine Parlaments- und Wahlrechtsreform ebenso wie das berichtigte *New Poor Law* umfassten. Der Kampf gegen die Sklaverei nahm die Form von Eingaben und Petitionen an das Parlament, lokalen Versammlungen und Organisationsanstrengungen sowie in weit geringerem Maß öffentlichen Aktionen an. Er ging in erster Linie von nonkonformistischen christlichen Gruppen aus, unter denen Quäker eine herausragende Rolle spielten; dementsprechend gehörten viele Beteiligte zu den aufstrebenden industriellen Unternehmern. Die Reformperiode fiel freilich auch in eine stürmische Zeit: mit dem Aufschwung der Chartisten und ihrer Forderung nach dem allgemeinen Männerwahlrecht, verbunden mit den Anfängen einer eigenständigen Arbeiterbewegung, die die Parole von der „weißen Sklaverei“ auf die Tagesordnung setzte. Die Bewegung gegen Sklaverei differenzierte sich entsprechend. Vor allem in den USA bildeten sich Gruppen, die sich deutlich von der britischen Bewegung

unterschieden und die US-Verfassung ablehnten, weil diese die Sklaverei institutionalisierte. Hier spielten Frauen, die in Großbritannien eher aufs Organisieren und Geldsammeln beschränkt waren, eine herausragende Rolle – Anlass für schwere Konflikte auf dem ersten Weltkongress gegen die Sklaverei 1840.

Die 1838 gegründete *British and Foreign Anti-Slavery Society* (BAFSS), die größte und dauerhafteste Organisation, die sich dem Thema widmete, positionierte sich in dieser Gemengelage als „wohlanständige, hoch motivierte Kampagnen-Organisation der Mittelklasse“ (70). Sie ordnete sich in eine Politik ein, die sich konsistent auf die besondere zivilisatorische Mission Großbritanniens berief und mit der persönlichen Befreiung der Arbeitenden die Forderung des Freihandels verband. Dabei richtete die BAFSS ihr Augenmerk zunächst auf den Kampf gegen den andauernden transatlantischen Sklavenhandel, die Situation in den westindischen britischen Kolonien nach der Sklavenbefreiung sowie auf die Sklaverei in den Südstaaten der USA. Dabei kam es zu scharfen Kontroversen, die teils auch Ausdruck in rivalisierenden Organisationen fanden. Die BAFSS wandte sich aufgrund ihrer pazifistischen Grundorientierung gegen die bewaffnete Seeblockade, mit der Großbritannien das Verbot des Sklavenhandels durchzusetzen beanspruchte, zugleich aber seine Hoheit über die Weltmeere festigte. Gleichzeitig löste die Krise der westindischen Plantagenökonomie, die sich nach der Sklavenemanzipation verschärfte, Debatten aus, die im Modus des auch im *New Poor Law* virulenten Diskurses über die eingefleischte Faulheit der Armen auf die vorgebliche

Arbeitsscheu der ehemaligen Sklaven verwiesen. Prominente Autoren wie Anthony Trollope, Thomas Carlyle oder Charles Dickens legten mit Sottisen über die vorgebliche angeborene „Faulheit des Negers“ Grundlagen späterer rassistischer und kolonialistischer Argumentationsformen. Heartfield erinnert daran, dass die Entschädigungen, die die Plantageneigentümer für die Sklavenemanzipation erhielten, gleichbedeutend mit einem gewaltigen Investitionsschub für die Industrialisierung in Großbritannien und einem massiven Ressourcenabfluss aus den einst – aufgrund der Sklavenökonomie – höchst profitablen karibischen Kolonien waren. Als es zu Rebellionen unter den Freigelassenen kam, wandte sich die BAFSS zwar gegen Exzesse der Unterdrückungskampagnen, behielt aber ihre enge Orientierung an der britischen Regierung konsistent bei. Dies kam zunehmend auch in persönlichen Überschneidungen mit dem Regierungsapparat, später auch mit dem Militär zum Ausdruck, so dass die Grenze zwischen Lobby-Arbeit und Regierungsnähe zuweilen verschwamm.

Der wohl schwerste Konflikt in der Geschichte der BAFSS betraf die Haltung zum Bürgerkrieg in den USA: Wohl auch unter dem Eindruck der vorherrschenden Meinung in bürgerlichen Kreisen in Großbritannien schloss sich die BAFSS der Tendenz zur Unterstützung der Südstaaten an. Die Mobilisierung einer weitgehend vom Arbeitermilieu getragenen Gegenbewegung, die insbesondere die schließlich proklamierte Sklavenemanzipation in den USA begrüßte, verhinderte eine Kriegsbeteiligung Großbritanniens, stellte die BAFSS aber auch vor neue

Probleme. Ihr gelang es, Teile der neuen Organisationen zu integrieren.

Nun verstärkte sich das Interesse der Organisation an den verbliebenen Sklavenökonomien auf Cuba und in Brasilien, wobei deutlich wird, dass die BAFSS gemäß politischer Opportunität sehr unterschiedlich vorgeing. Vor allem aber rückte seit Mitte der 1860er Jahre zusehends Afrika ins Zentrum des Blickfelds. Dabei verschränkte sich die Strategie imperialer Expansion und schließlich auch des territorialen Zugriffs mit dem propagierten Ziel der Bekämpfung des Sklavenhandels vor allem an der ostafrikanischen Küste. Diese Zusammenhänge, die schließlich im *Scramble for Africa*, in der Berliner Afrika-Konferenz 1884, der Brüsseler Konferenz 1890 sowie der kolonialen Aufteilung des Kontinents kulminierten, sind in letzter Zeit öfters dargestellt worden. Heartfield liefert Details, die immer wieder die ambivalente Haltung einer vordergründig philanthropischen Organisation deutlich machen, welche sich nicht nur in die expansiven Pläne ihrer Regierung einspannen ließ und diese vorantrieb, sondern die koloniale Ideologie der zivilisatorischen Mission dieser Expansion, symbolisiert in der angeblichen Beendigung des Sklavenhandels, aktiv mitgestaltete und forcierte. Dementsprechend fielen die Proteste aus, als sich die Ergebnisse dieses Kreuzzugs – vor allem in den Gräueln im Kongo-Freistaat, der dem belgischen König Leopold II. als Protagonisten der internationalen Kampagne gegen Sklaverei faktisch als Privateigentum überantwortet worden war – abzeichneten. Hier ordnen sich auch die Bestrebungen ein, dauerhaft internationale Zusammenkünfte mit ähnlichen Organisationen

vorwiegend in Staaten einzugehen, die gleichfalls am Kolonisierungsschub des ausgehenden 19. Jahrhunderts beteiligt waren. Afrikanische Potentaten wie etwa der Sultan von Zanzibar spielten bei alledem bestenfalls eine Nebenrolle, ansonsten wurden Afrikaner*innen zu Zielobjekten eines Wohlwollens, das von der Etablierung kolonialer Herrschaft nicht zu trennen war.

Ganz dementsprechend war die BAFSS wesentlich an politischen Grundentscheidungen beteiligt, die zu Weichenstellungen für das 20. Jahrhundert wurden. Die Organisation war während des Südafrikanischen Krieges („Burenkrieg“) gespalten, begleitete aber letztlich wohlwollend die darauf folgende Gründung der Südafrikanischen Union einschließlich des Ausschlusses der schwarzen Mehrheit: Die 1913 verfügte Aufteilung des Landes zugunsten weißer Siedlungsprojekte bzw. zu deren Konsolidierung erschien aus dieser Sicht als Maßnahme zum Schutz afrikanischer Gemeinschaften vor weiteren Übergriffen. Dabei war auch in den Positionierungen der BAFSS klar, dass die Frage der Arbeitskraft – wie schon im Kontext der Plantagen-Sklaverei – der entscheidende Gesichtspunkt war. Dies war bereits an der Auseinandersetzung über die Rekrutierung von „Kulis“ aus China und Indien deutlich geworden, deren Zielgebiete ebenfalls die Plantagen- und Bergbauregionen der Kolonialwelt waren.

Für die zunehmende Annäherung an den Staatsapparat und die Identifizierung mit dem staatlichen Kolonisierungsprojekt steht als übergreifendes Symbol die zentrale Rolle, die der BAFSS bei der Ausarbeitung des auf der Pariser Friedenskonferenz 1919 geschaffenen

Mandatssystems des Völkerbundes zufiel. Damit wurde einerseits allen Kolonisierten das von der Entente in der Endphase des Ersten Weltkrieges propagierte Selbstbestimmungsrecht verweigert, andererseits faktisch eine Umverteilung der Kolonien zugunsten der Siegermächte bewirkt und das territoriale Ausmaß der Kolonialherrschaft auf seinen historischen Höhepunkt gebracht. Es verwundert daher nicht, dass die BAFSS auch in den letzten Jahren ihres Bestehens neben menschenrechtlichen Zielsetzungen an imperialen Vorstellungen festhielt und sich bestenfalls „langsam mit den Zielen der nationalen Befreiung“ (425) arrangierte, was für Heartfield ihren Verlust an Einfluss erklärt. Seine weitere Bilanz, die Ziele der abolitionistischen Bewegung seien heute angesichts der in UN und ILO institutionalisierten Normen weitgehend, wenn auch in widersprüchlicher Form erreicht, muss angesichts der Realitäten, die auch Fälle regelrechter Sklaverei nach wie vor einschließen, als übermäßig optimistisch erscheinen.

Das Buch ist ungemein detailreich und insofern informativ, allerdings ganz überwiegend auf der Grundlage der von der BAFSS publizierten Zeitschrift *Anti-Slavery Reporter* gearbeitet. Obwohl er kritische Perspektiven immer wieder aufblitzen lässt, entgeht der Autor wohl nicht zuletzt aus diesem Grunde nicht der Reproduktion des Diskurses der BAFSS, was sich u.a. auch in der Terminologie niederschlägt, etwa dem durchgängigen, offenbar völlig arglosen Gebrauch von „native“ oder sogar von diskriminierenden Termini wie „Hottentotten“ (408). Die Sprache ist konsequent androzentrisch. Auch wenn – selten – Frauen vorkommen, agieren nur „Männer“. An

zahlreichen Stellen zeigt sich zudem, dass Heartfield mit Einzelheiten der vielfältigen Schauplätze, auf die sich seine Darstellung notwendig bezieht, nicht vertraut ist; gleiches gilt für einige historische Ereignisketten und Zusammenhänge. Hinzu kommen vor allem in den Anfangskapiteln die Fixierung auf ohne erkennbaren Zusammenhang präsentierte Biographien der Hauptakteure und eine in der Chronologie ständig fluktuierende und springende Darstellung, die manchmal nicht zu vermeiden sein mag, aber umso mehr Vorkehrungen erfordert hätte, die Abläufe nachvollziehbar zu halten. Damit bleibt eine wirklich interessante Materialsammlung, nicht aber ein gelungenes Buch.

Reinhart Kößler

Aram Ziai (Hg.): *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*. Bielefeld: transcript 2016, 408 Seiten

Der vorliegende Sammelband zu postkolonialen Zugängen in die Politikwissenschaft war dringend notwendig. Innerhalb der Politikwissenschaft als Disziplin wurde lange darauf gewartet, dass ein solches Werk erscheint, nachdem andere Disziplinen wie Literatur- oder Geschichtswissenschaft bereits zu Vorreitern in diesem Feld geworden sind. Im Zentrum des Buches steht dementsprechend die Frage, warum ein spezifisch disziplinär ausgerichteter Band für die Politikwissenschaft relevant ist. Die Antwort auf diese Frage fällt in den jeweiligen Artikeln unterschiedlich aus. Die Texte bieten einen Überblick über die Notwendigkeit und Aktualität postkolonialer Theorien. Dabei sind unterschiedliche Themenfelder wie

Politische Theorie, Politik in der BRD und auch internationale Politik(en) vertreten. Als Quintessenz ergibt sich, dass postkoloniale Zugänge in der Lage sind, neue Perspektiven und Erkenntnisse aufzuzeigen, die über klassische Ansätze hinausgehen und ansonsten unsicht- und unhörbar geblieben wären.

Im Kapitel zur Politischen Theorie zeigt u.a. der Beitrag von *Ina Kerner*, wie fruchtbar eine postkoloniale Perspektive auf klassische Werke der Politikwissenschaft sein kann. Er eröffnet eine neue Lesart von Frantz Fanons Werk. Dadurch erscheint Fanon nicht mehr in erster Linie als Gewalttheoretiker. Vielmehr zeichnen sich seine Studien durch Weitsicht, Aktualität sowie in Bezug auf Geschlechterverhältnisse durch eine vorausblickende Analyse aus.

Der Blick auf Geschlechterverhältnisse als zusätzliche Analysekategorie bildet einen wichtigen Schwerpunkt innerhalb des Gesamtwerkes. Dies ist sehr zu begrüßen, da sich Genderschwerpunkte – ebenso wie postkoloniale Zugänge – in der Politikwissenschaft noch immer in einer Randposition befinden. Ein gutes Beispiel für einen solchen Schwerpunktartikel ist der Beitrag von *Joshua Kwesi Aikins*. Er beschäftigt sich mit der Implementierung indigener Autoritäten in das politische System Ghanas und beleuchtet dabei insbesondere auf sprachlicher Ebene die Integration weiblicher *chiefs* bei der Verfassungsreform. Dabei verwendet Aikins in Anlehnung an das Konzept der *Kolonialität der Macht* von Aníbal Quijano einen Ansatz der *Kolonialität der Sprache*, welcher den Einfluss von Kolonialsprachen in postkolonialen Ländern aufzeigt.

Das Konzept der *Kolonialität der Macht* wird auch in diversen anderen Artikeln aufgegriffen. So untersucht beispielsweise *Tanja Ernst* die Pluralisierung demokratischer Systeme in Bolivien, wo präkoloniale Regierungsformen in das heutige politische System integriert werden sollen. Leider erläutert sie Quijanos Konzept nur marginal. Dieser Mangel an Einführung in postkoloniale Ansätze findet sich auch in anderen Beiträgen wieder. Anscheinend richtet sich der Band vorwiegend an Menschen mit Vorkenntnissen in diesem Bereich. Einsteiger*innen wird der Zugang so erschwert. Ihnen rate ich, sich vorher mit grundlegenden Konzepten post- und dekolonialer Theorien vertraut zu machen.

Für sie ebenfalls schwierig zu erfassen ist die mangelnde Abgrenzung post- gegenüber dekolonialen Zugängen zu Untersuchungsgegenständen. Dazu zählt u.a. der ansonsten sehr spannende Artikel von *Franziska Müller* über die Notwendigkeit der Integration post- und dekolonialer Theorien und Strategien in die Internationalen Beziehungen. Eine Ausnahme bildet hingegen der Beitrag von *María do Mar Castro Varela & Carolina Tamayo-Rojas* zu indigenen Widerstandspraxen in der nördlichen Andenregion im grenzübergreifenden Gebiet der Ingas. Die Autor*innen gehen darin auf die Kritik an postkolonialen Theorien ein, eurozentrisch zu sein. Diesen stellen sie dekoloniale Ansätze aus der *Latin America Subaltern Studies Group* gegenüber, welche die *Kolonialität der Macht* zu einem ihrer wichtigsten Anknüpfungspunkte gewählt hat. Doch weisen auch diese teilweise eurozentrische Mängel auf. Castro Varela & Tamayo-Rojas identifizieren

jedoch in der von beiden Theorierichtungen geforderten „Kontextualisierung und Historisierung“ (383) eine zentrale gemeinsame Stärke. Eine solche Abgrenzung wäre in anderen Artikeln des Bandes ebenfalls wünschenswert gewesen; stattdessen werden die Termini „postkolonial“ und „dekolonial“ z.T. sogar synonym verwendet.

Zu den stärksten Artikeln gehören die Beiträge von *Bilgin Ayata* über die postkoloniale Aufarbeitung der NSU-Prozesse und von *Mechthild Exo* über die basispolitischen Kämpfe in Afghanistan um die Errichtung einer nicht von oben durchgesetzten Demokratie. Sie zeichnen sich durch die große Aktualität ihres Schwerpunktes aus. Vor dem Hintergrund des baldigen Endes des NSU-Prozesses sowie der politischen Debatten um die Abschiebungen Asylsuchender ins angeblich sichere Afghanistan zeigen sie perspektivische Lücken innerhalb politischer Prozesse auf, die ohne den jeweiligen postkolonialen Zugang so nicht zu erkennen gewesen wären.

Angesichts solch brisanter Beiträge ist es besonders bedauerlich, dass beispielsweise *Aram Ziais* Eingangartikel zum Stellenwert postkolonialer Zugänge in der Politikwissenschaft mit einem Fokus auf „Entwicklung“ eine Neuauflage seines Beitrags aus der *PERIPHERIE* Nr. 120 aus dem Jahr 2010 ist und somit kaum neue Erkenntnisse liefert.

Trotz der genannten Kritikpunkte bietet der Sammelband insgesamt einen guten ersten Überblick über die dringend notwendige postkoloniale Auseinandersetzung mit politikwissenschaftlichen Forschungsfragen und zeigt auf, wohin diese führen kann. Er bietet somit einen ersten Beitrag zur Schließung der

genannten Forschungslücken. Es bleibt zu hoffen, dass ihm noch viele weitere post- und dekoloniale Analysen folgen werden, sodass diese Zugänge nicht mehr in einer Randposition innerhalb der Politikwissenschaft verbleiben.

Catharina Wessing

Stefan Knauss: *Von der Conquista zur Responsibility while Protecting*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2016 (= Treffpunkt Philosophie, Bd. 14), 274 Seiten

In dieser nunmehr als Buch vorliegenden Dissertation geht der Autor auf erfrischend originelle Weise der äußerst zeitgemäßen Frage nach, ob Interventionskriege aus humanitären Gründen gerecht sein können. Angesichts aktueller global-politischer Ereignisse bietet dieser Ansatz wertvolles und vielversprechendes Material, und zwar, weil er sich der Thematik auf transkulturelle Weise annähert und von konkreten *policy*-relevanten Debatten ausgeht. So steht im Zentrum der Überlegungen die von Brasilien im Jahre 2011 angesichts der Libyen-Intervention international vorgeschlagene Verschiebung der UN-Doktrin „responsibility to protect“ hin zu „responsibility while protecting“. Wie es dazu kam und warum gerade eine lateinamerikanische Perspektive für diese Thematik lohnend ist – ausgehend von der Feststellung, dass Lateinamerika als erstes kolonisiert wurde und dadurch in Europa eine bis heute nachwirkende Welle der Reflexion über Alterität einsetzte –, dies zeichnet de Band klar verständlich und gut strukturiert nach.

Als Einstieg in die Frage nach humanitärer Intervention dient dem Autor der Disput von Sevilla (16. Jahrhundert)

zwischen Bartolomé de las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda, der in gewisser Weise als Geburtsstunde des philosophisch-rechtlich argumentierten und gerechtfertigten westlichen (humanitären) Interventionismus angesehen werden kann. Auch wenn historisch gesehen dieser Gelehrtenstreit nie entschieden wurde, so ergab sich dennoch nach Ansicht einiger Kommentatoren daraus die bis heute wirkmächtige und damals von Sepúlveda vertretene Ansicht, kulturelle Verschiedenheit als Mangel an Zivilisation zu deuten, welche im Sinne des „Unzivilisierten“ daher Intervention durch „Zivilisierte“ erfordere. Wenn auch nicht grundsätzlich, sondern nur in Form und Ausmaß von de las Casas bestritten, so war sein Einwand dagegen auf langjährige, reale Erfahrung der Ausbeutung in den spanischen Kolonien gestützt. Was also der eurozentrischen, argumentativ-idealistischen Herangehensweise zur Wissensfindung diametral gegenüber gestellt erscheint, ist die lateinamerikanische Empirie der subalternisierten Erfahrung. Der Autor arbeitet demzufolge auch treffend heraus, dass weniger die kulturelle Alterität im eigentlichen Vordergrund stehe, als vielmehr das Intervention legitimierende Argument, die vermeintlich Schutzbedürftigen retten zu müssen, welches bis heute im internationalen Menschenrechtsschutz Widerhall findet.

Der eurozentrische Ansatz steht im Spannungsfeld zu von de las Casas' bekanntem anti-kolonialen Erweckungsmoment in den Kolonien, stilisiert durch das Thema „ego vox clamantis in deserto (ich bin die Stimme eines Rufers in der Wüste)“. Mit dieser Anklage (*ego clamo* in der Diktion des

argentinisch-mexikanischen Philosophen Enrique Dussels) der immens inhumanen Ausführung einer Intervention und der damit verbundenen Umkehrung des Verhältnisses zwischen Zivilisiertem und zu Zivilisierendem eröffnet sich der Zugang zu lateinamerikanischer Faktizität, wie es im 20. Jahrhundert die von Enrique Dussel und von Emmanuel Lévinas inspirierte Philosophie fordert. Im Unterschied zur Kontrastierung mit theoretisch-abstrakten, *möglichen* Einwänden, welche er als liberales Erbe der politischen Philosophie seit Sepúlveda identifiziert (174), geht Stefan Knauss mit Dussel der Frage nach, wie Interventionen zu bewerten wären, wenn stattdessen *faktische* Gegenstimmen einbezogen werden. Dies dient ihm somit als Vorgabe, um im weiteren Verlauf nicht-eurozentrische Sichtweisen zu rekonstruieren, also explizit außer-europäische Beiträge unter die Lupe zu nehmen. Da er, im Gegensatz zu Dussel Jahrzehnte zuvor, weder der Figur des „noblen Wilden“ noch dessen angenommener Opferrolle anheimfallen möchte, durchleuchtet er um der Komplexität willen auch kontroverielle Beiträge, wie jene des liberalen Denkers Fernando Tesón, kritisch. Dieser gebürtige Argentinier, welcher US-hegemonialen Interventionen argumentatives Rüstzeug verpasst hat, steht, wie generell besprochene Autoren in diesem Werk, stellvertretend für eine (relativ) außer-westliche Realität, die fern von klar abgrenzbaren Schwarz-Weiß-Schablonen charakterisierbar ist.

Mit dem Ziel eine dezidiert lateinamerikanische Perspektive auf die Geschichte des westlichen Interventionismus zum Schutze der Menschenrechte zu rekonstruieren und philosophisch zu

analysieren, arbeitet sich der Autor an den Werken des Philosophen und Theologen Enrique Dussel, sowie des US-Soziologen Immanuel Wallerstein ab. Wenn dies auch letztlich nur eingeschränkt gelingt – in den Worten des Autors: „Durch die Einbeziehung einer heuristischen lateinamerikanischen Perspektive ergeben sich *inhaltlich* betrachtet wenig ‘neue’ Argumente pro und contra humanitäre Interventionen.“ (260) – so ist dennoch sicherlich von zentraler Bedeutung, dass „performativ“ (ebd.) gesehen, die faktische Integration der Perspektiven aus ehemaligen Kolonien unabdingbar ist, um die Akzeptanz der Schutzverantwortung weltweit zu erhöhen. Dass diese Schutzverantwortung generell zu übernehmen sei, bleibt im Buch jedoch vorausgesetzt und wird kaum argumentativ begründet.

In seiner Gesamtheit zeichnet sich das Werk durch seine klare Einführungskraft in zentrale Debatten europäischer und lateinamerikanischer politischer Philosophie aus und ist dadurch insbesondere für Studierende und Einsteiger in komplexere historisch-philosophische und juristische Zusammenhänge ausgezeichnet geeignet. Allerdings weist es auch einige konzeptuelle Auslassungen auf, die zwar der Lektüre an sich nicht weiter hinderlich sind, hier jedoch thematisiert werden sollen.

Zunächst ist es dem primär philosophischen Zugang des Autors geschuldet, dass tatsächlich faktische Stimmen Lateinamerikas, konträr zur eigenen Intention, kaum zu Wort kommen. Stattdessen analysiert der Autor hauptsächlich Positionen, die über Lateinamerika und Europa – in stark verallgemeinernden Form – sprechen, und zwar von Denkern, die selbst lange in den USA

oder Europa studiert haben, arbeiten oder leben. Dies ist nicht so sehr ein Problem des prinzipiellen Argumentationsstrangs, führt jedoch dazu, dass das Buch potenziell interessante politische und gesellschaftliche Strömungen innerhalb bestimmter Regionen Lateinamerikas in der Neuzeit großflächig auslässt oder nur sehr oberflächlich thematisiert, z.B. das dekoloniale *border thinking* im Anschluss an Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh usw., die sog. bolivarianischen Revolutionen in einigen Ländern des Kontinents oder die zapatistische Befreiungsbewegung in Chiapas, Mexiko. Es stellt sich also die Frage, inwiefern eine genuin heuristische Perspektive Lateinamerikas auf diese Weise überhaupt tatsächlich erschlossen werden kann.

Eine zweite größere Auslassung betrifft jene legalistisch-philosophischen Debatten der kritischen internationalen Beziehungen, welche sich mit der Schutzverantwortung der Menschenrechte, anlässlich internationaler Interventionen mitsamt ihren nicht-eurozentrischen, post-kolonialen Kritiken seit der *League of Nations* befasst haben (z.B. Baxi 2002; Goodale 2009). Eine in diesem Sinne realpolitische, kontextualisierende Analyse des brasilianischen Vorschlags hätte dem Werk eine stärkere interdisziplinäre Verankerung gegeben und es gleichzeitig vollends in die Aktualität geholt. Mit anderen Worten, was wäre z.B. durch die erstarkende Rolle lateinamerikanischer Geopolitik in Bezug auf internationalen Menschenrechtsschutz tatsächlich zu erwarten?

Drittens vermeidet das Werk jene Grauzonen post-struktureller und hybrider Theoriebildung, welche sich mit Alterität und dem mannigfaltigen

Umgang mit ihr im Kontext von zutiefst kolonialer Modernität befasst. Gemeint sind damit die beinahe täglich anwachsende Flut anthropologischer Analysen hybrider Subjektivitäten, neuer Inkorporationen ausgewählter Globalisierungsdynamiken (z.B. Tsing 2005) und überregionaler sozialer, indigener und ökologischen Bewegungen, welche stets darauf hinweisen, dass Entkolonisierung heutzutage innerhalb der Bewegungen und Subjekte (statt „nur“ im Westen) stattfinden müsse (Cusicanqui 2014), aber oftmals unmöglich gemacht werde oder erscheine. Diese vorgebliche Unmöglichkeit hat allerdings damit zu tun, dass sich durchaus artikulierenden AkteurInnen (z.B. indigenen Frauen, s. Radcliffe 2015) selten Gehör geschenkt wird, da sie, wie fälschlicherweise auch Knauß angimmt, „klassischerweise nicht zu den wissenschaftlichen und politischen Akteuren bei der Gestaltung der Debatte humanitärer Intervention gehören“ (260). Es ist allerdings zu fragen, ob dies daran liegt, dass sich die AkteurInnen nicht ausreichend artikulieren, oder an realen Machtkonstellationen, auch in der Wissenschaft, durch die diese Stimmen, wenn überhaupt, weiterhin nur auf vermittelte Art Gehör finden.

Demzufolge stellt die Publikation zwar eine ordentliche Einführung in die komplizierte und jahrhundertalte Debatte rund um internationale Intervention und (vorgeblichen) Schutz dar, und bietet dabei auch nicht-spanischsprachigen Lesern einen gelungenen Einblick in fundamentales lateinamerikanisches Denken (Befreiungstheologie, Dussels Philosophie der Transmodernität, usw.) des 20. Jahrhunderts zwischen Interventionsrechtfertigung

und „Souveränitätsreflex“ (259). Allerdings bleibt der Autor uns LeserInnen schuldig, aus welchen methodischen Gründen er bestimmte AutorInnen und Quellen ausgewählt und andere beiseitegelassen hat. Dennoch stellt das Bemühen gerade in der Philosophie, aus überkommenen Wissenswelten im Rahmen der mächtigen „Kolonialität des Wissens“ herauszutreten, trotz dieser Kritik einen überaus löblichen und sehr hilfreichen Ansatz dar. Dies weist in eine vielversprechende Richtung, in welcher sich zahlreiche neue Aufgaben eröffnen – jedoch wird verstärkte *Approximation* (im Sinne Dussels) und kritisches Hinterfragen der vermeintlichen Alterität des Anderen dafür notwendig sein, um den Anspruch eines Beitrags zur Debatte der globalen Gerechtigkeit tatsächlich auch methodisch zu erfüllen.

Johannes M. Waldmüller

Literatur

- Baxi, Upendra (2002): *The Future of Human Rights*. Oxford.
- Cusicanqui, Silvia (2014): *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz.
- Goodale, Mark (2009): „Toward a Critical Anthropology of Human Rights“. In: Goodale, Mark (Hg.): *Human Rights. An Anthropological Reader*. Malden, MA, & Oxford, S. 372-395.
- Radcliffe, Sarah A. (2015): *Dilemmas of Difference. Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy*. Durham, US-NC.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2005): *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton, US-NJ.

Reinhart Köbler: *Namibia and Germany. Negotiating the Past*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2015, 378 Seiten

Nach langem Ringen hat das Auswärtige Amt im Juli 2015 den zwischen 1904 und 1908 begangenen Völkermord an den Herero und an den Nama in Namibia endlich als solchen benannt. Seitdem laufen die Verhandlungen zwischen Namibia und Deutschland über den Umgang mit der Vergangenheit und eine mögliche Wiedergutmachung. Durch diesen politischen Prozess ist das Thema der deutschen Kolonialvergangenheit stärker in die mediale Öffentlichkeit gerückt. In den bisherigen Diskussionen um die Aufarbeitung der deutsch-namibischen Vergangenheit leistet das vorliegende Buch einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der deutschen und der namibischen Geschichtsschreibung. Es ist keine rein historische Abhandlung, sondern bietet eindrückliche soziologische und ethnographische Analysen. Zwar bereits 2015 erschienen, ist es dennoch hochaktuell. Denn Reinhart Köbler stellt nicht nur das Verhältnis zwischen Deutschland und Namibia dar, sondern untersucht auch das schwierige Verhältnis der Herero und der Nama zur namibischen Regierung. Diese Analysen vermögen aktuelle Entwicklungen zu erklären, beispielsweise den bedauernswerten Ausschluss der beiden Volksgruppen aus dem Verhandlungsprozess.

Der erste und ausführlichste Teil, der insgesamt fast 150 Seiten umfasst und sich in sechs Kapitel gliedert, beschreibt die durch die Kolonialerfahrung verflochtene Geschichte beider Länder. Köbler stellt die unterschiedlichen Diskurse und Kontroversen in der

Aufarbeitung des deutsch-namibischen Verhältnisses dar. Die ersten beiden Kapitel widmen sich jeweils der Darstellung der Bedeutung des Genozids für Deutschland und für Namibia. Anschließend thematisiert der Autor die Debatte über das Verhältnis zwischen dem namibischen Genozid und dem Holocaust. Dabei gelingt es ihm, sich selbst klar zu positionieren und trotzdem eine ausgewogene Analyse der Diskussionsstränge zu präsentieren. In den anschließenden Kapiteln wird nicht nur die aktive Rolle deutschsprachiger Namibier bei der Verleugnung des Genozids deutlich, sondern auch, wie sich diese an nationalistische Diskurse in Deutschland anschließen. Auch in Namibia wird um den Umgang mit der Kolonialvergangenheit gerungen: Die Kontroverse um das Reiterdenkmal von Windhoek, die Kößler ausführlich darstellt, illustriert die einseitige Positionierung der SWAPO-geführten Regierung, die die betroffenen Gruppen der Herero und der Nama in die Gestaltung des öffentlichen Erinnerns an die Kolonialzeit nicht einbezogen hat.

Auf diesen Ausführungen aufbauend widmet sich der zweite Teil des Buches dem Umgang mit dem Genozid in Namibia. Auf Basis teilnehmender Beobachtung von Gedenkfeiern im südlichen Namibia sowie in Zentralnamibia beschreibt der Autor sowohl den Sinn als auch die Bedeutung von Ritualen der Herero und der Nama. Die gemeinsame Erinnerungskultur hat dabei identitätsstiftende Elemente und untermauert die Möglichkeit der Selbstvertretung der Gruppen: „Gemeinsame Erinnerungsrituale bilden ein bedeutungsvolles Gegengewicht zum offiziellen Narrativ und greifen eine Reihe von

wichtigen Aspekten aus dem Leben der betroffenen Gemeinschaften auf.“⁴¹ (169). Interessant ist neben der Analyse gemeinsamer Muster gerade auch die Darstellung der Unterschiede in den Erinnerungskulturen beider Gruppen, die unterschiedliche Kolonialverbrechen erlebt haben. Diese Darstellungen veranschaulichen, dass der deutsche Kolonialismus in beiden Gruppen unterschiedlich nachwirkt und durch die entsprechenden Praktiken erinnert und so verarbeitet wird.

Im dritten Teil setzt sich Kößler in drei Kapiteln mit der Debatte um die deutsche Kolonialherrschaft auseinander und zeigt verschiedene Dimensionen einer möglichen Wiedergutmachung auf. Hierbei thematisiert der Autor das Aufkommen von Reparationsforderungen in den 1990er Jahren, also nach der Unabhängigkeit Namibias und der deutschen Wiedervereinigung, und den damaligen Umgang des deutschen Bundestages und der Bundesregierung mit diesen Forderungen. Er verdeutlicht, dass die Bundesregierung zwar eine besondere Verantwortung gegenüber Namibia anerkannte, sich aber lange weigerte, den Völkermord als solchen anzuerkennen und um Entschuldigung zu bitten, weil sie fürchtete, dass dies Entschädigungsforderungen nach sich ziehen könnte. Die damalige Entwicklungsministerin Heidemarie Wieczorek-Zeul sprach in Namibia beim 100. Jahrestag zur Niederschlagung des Herero-Aufstandes erstmals öffentlich eine solche Bitte aus. Dies wurde zwar zunächst mit großer Hoffnung aufgenommen, hatte aber letztendlich geringere Auswirkungen als zunächst erhofft. Interessant im Buch ist dabei die Darstellung der unterschiedlichen Forderungen, die auch

in der aktuellen politischen Auseinandersetzung eine Rolle spielen. Neben den Entschädigungsforderungen gehört dazu die Rückgabe von Schädeln aus Namibia, die während der Kolonialzeit geraubt wurden – ein bedeutsamer Aspekt, dem Kößler ein eigenes Kapitel gewidmet hat.

Dem Buch gelingt es, die Verflechtungen zwischen Deutschland und Namibia aufzuzeigen und die Asymmetrie im Verhältnis der beiden Länder zu beleuchten, die bislang eine aufrichtige Aufarbeitung der Kolonialvergangenheit verhinderte. Der Autor schöpft dabei aus dem Erfahrungsschatz seiner langjährigen Forschungserfahrung in Namibia, die ihm eine detailgenaue Darstellung ermöglicht. Für Leserinnen und Leser, die sich tief in das Thema einarbeiten wollen, sei das umfangreiche Buch zur Lektüre empfohlen, auch wenn die sehr ausführlichen Beschreibungen an einigen Stellen den Blick auf den Gesamtzusammenhang erschweren. Gleichzeitig verdeutlicht genau dieser Umstand, dass sich die deutsch-namibische Geschichtsschreibung gerade erst am Anfang eines gemeinsamen Prozesses befindet. Das Buch leistet hierzu einen wichtigen Beitrag.

Eri M. Bohn

Anmerkung

- 1 Eigene Übersetzung; englisches Original: „Communal commemorations represent an important counterweight to the official narrative and address a range of important dimensions in the lives of the relevant communities.“

Christiane Bürger: *Deutsche Kolonialgeschichte(n). Der Genozid in Namibia und die Geschichtsschreibung der DDR und BRD*. Bielefeld: transcript 2017, 318 Seiten

In einer politischen Lage, in der die Frage der Aussöhnung zwischen Namibia und Deutschland wegen der Kolonialgeschichte und des Völkermordes von 1904-1908 akut geworden ist, kann die Analyse der historiographischen Bearbeitung dieser Fragen zumal während der deutschen Teilung besondere Aufmerksamkeit beanspruchen. In ihrer Heidelberger Dissertation unternimmt es Christiane Bürger, aus dezidiert postkolonialer Perspektive eine „Wissensgeschichte“ zu entwerfen, die insbesondere einerseits Kontinuitäten mit kolonialen und kolonialrevisionistischen Narrativen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Untersuchungszeitraum nachgehen, andererseits aber auf die Austauschbeziehungen eingehen soll, zu denen es zwischen den „Denkkollektiven“ – vielleicht hier eher *epistemic communities* – in den beiden deutschen Staaten kam. Diese Prozesse spielen zugleich eine wichtige Rolle in den weiter anhaltenden Anstrengungen, den Völkermord insbesondere durch die Diskreditierung der DDR-Historiographie zu leugnen.

Zunächst ist zu konstatieren, dass kolonialistische Positionen sowohl in der BRD als auch in der DDR über die Epochenschwelle von 1945 hinaus anfangs dominant blieben, personifiziert in dem weiter an der Humboldt-Universität lehrenden Ethnologen Diedrich Westermann, der seine während der Naziherrschaft verfasste *Geschichte*

der *Deutschen Kolonien* weitgehend unverändert publizieren konnte, und dem ehemaligen Vize-Gouverneur Oskar Hintrager, einem der wichtigsten Täter, der eine – aus der DDR freilich scharf kritisierte – populäre Darstellung über *Südwestafrika in deutscher Zeit* verfasste. Hier hätte Bürger stärker herausarbeiten können, dass eine aktenbasierte Erforschung dieser Geschichte erst ab Mitte der 1950er Jahre überhaupt einsetzte, als die Akten des Reichskolonialamtes durch die Sowjetunion an die DDR zurückgegeben wurden.

Nicht nur aus diesem Grund besaß die DDR-Geschichtswissenschaft einen Vorsprung. Dies hing auch mit systematischen Anstrengungen zusammen, aufbauend auf den alten Zentren der Afrika-Forschung in Berlin und Leipzig neue Positionen zu entwickeln, die einen Beitrag zu antikolonialen Kämpfen leisten und in der diplomatischen Konkurrenz mit der BRD von Nutzen sein könnten. Gemäß ihres breiten Zugriffs kann Bürger auch frühere, Ansätze aufgreifen, die in Form historischer Romane die Thematik aufgriffen, bevor akademische Forschung publiziert wurde. In deren Mittelpunkt steht bis heute das auf breiter Quellengrundlage basierende Buch Horst Drechslers *Südwestafrika unter deutscher Herrschaft. Der Kampf der Herero und Nama (1884-1915)* (1966), in dem das Geschehen auch erstmals wirkungsvoll als Völkermord gekennzeichnet wird. In diverse Sprachen übersetzt, wirkte dies Buch richtungweisend für die spätere Debatte und bleibt von Seiten derer, die bis heute den Völkermord in Abrede stellen, umstritten. Es ist daher nicht unwichtig, dass Bürger einerseits frühe, dezidiert antiimperialistische

Stellungnahmen Drechslers referiert, andererseits aber zeigt, dass der Autor zumindest in späterer Zeit keineswegs als „linientreu“ galt.

Insgesamt stellt Bürger die enge Beziehung heraus, die Drechsler und andere zwischen dem Völkermord und den Konzentrationslagern in Namibia und den Praktiken unter der Naziherrschaft herstellten, wobei der Verweis auf die Gegenstimmen aus der SPD nicht fehlt. Diesem Narrativ kontrastiert die Interpretation in Helmut Bleys *Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwestafrika, 1884-1914* (1968). Diese Interpretation gewann aus der Analyse des „totalen“ Herrschaftssystems, das nach dem Ende des Namibischen Krieges (1903-1908) zumindest der Intention nach etabliert wurde, Anschluss an die Totalitarismus-Konzeption Hannah Arendts, die ihrerseits bereits auf die kolonialen Ursprünge der von ihr postulierten Herrschaftsform hingewiesen hatte. Bürger betont im Anschluss an die anglophone Rezeption des Buches den mit dem Bezug auf die Naziherrschaft gegebenen „nationalgeschichtlichen Gegenwartsbezug“ (208) der Arbeit Bleys und damit auch ihren Bezug auf die jahrzehntelang einflussreiche Konzeption eines deutschen Sonderweges.

Diese steht zugleich für einen Generationsbruch innerhalb der westdeutschen Historikerkunft, wo vor allem die berühmte Fischer-Kontroverse über die Ursachen des Ersten Weltkriegs den Bruch mit nationalistischen Perspektiven und den Übergang zu einer kritischen Sozialgeschichte eingeleitet hatte. Hier verortet sich auch Bley eindeutig. Wie Bürger betont, erfolgte seine Forschung jedoch auch in einem zeitgeschichtlichen

Kontext, in dem kolonialrevisionistische Sichtweisen zunächst außerhalb akademischer Diskurse angegriffen wurden, so in Ralph Giordanos höchst kontrovers aufgenommenen Fernsehsendung *Heia Safari* (1966) oder in Form des Sturzes des Wissmann-Denkmal vor der Hamburger Universität 1968.

Unter dem Stichwort „1984“, das für den hundertsten Jahrestag der Berliner Afrika-Konferenz und des Beginns deutscher Kolonialherrschaft steht, fasst Bürger spätere Publikationen vor allem in Westdeutschland zusammen. Darunter reiht sie überraschender Weise auch das vom Bremer Afrika-Projekt als Kooperationspartner des *UN Institute for Namibia* (UNIN) in Lusaka mitverfasste Lehrbuch *Our Namibia* (1984) ein. UNIN galt damals – was Bürger nicht erwähnt – als im Exil aufzubauende Vorstufe der namibischen Universität und hat ohne Zweifel entscheidend und prägend auf diese Publikation eingewirkt, was sich auch aus von Bürger erwähnten Mitautoren wie etwa dem heutigen Generalsekretär der SWAPO ergibt, den Bürger einfach als Stipendiat an der Universität Kassel vorstellt. Eine herausragende Stellung weist die Autorin zu Recht Uwe Timms Roman *Morenga* (1978) zu. Hier konstatiert sie zumindest Ansätze der Überwindung kolonialer Narrationsroutinen, die auch die Literatur mit kritischem Anspruch sowohl aus der BRD wie der DDR ihrer Meinung nach wie vor durchzogen. Auch die Aufnahme einer Genderperspektive in Martha Mamozais *Herrenmenschen* (1982) wird registriert. Daneben konstatiert Bürger für diesen Zeitraum jedoch das Aufkommen einer revisionistischen, weitgehend populären Geschichtsschreibung, die den

Völkermord in Abrede stellen wollte und unweigerlich in Kontinuität mit kolonialen, aber auch explizit militaristischen Narrativen stand.

So weit handelt es sich um eine höchst nützliche Analyse und zusammenfassende Darstellung, die auch reflektiert, es sei „grundlegend (zu) bezweifel(n), ob koloniale Diskurse in historiografischen Texten vollständig aufgelöst werden können“, woraus sich die Frage nach „grundlegend neue(n) Erzählformen“ ergibt (278), wie sie in den vorgestellten Arbeiten ehestens bei Uwe Timm zu finden sind.

Freilich geht Bürger diesen Erzählformen in erster Linie in ihren Analysen der Arbeiten von Bley und Timm nach. Im Hinblick auf die Texte aus der DDR verfährt sie deutlich kursorischer; Darlegungen über institutionelle Vorkehrungen und damit in Zusammenhang stehende Strategien stehen über weite Strecken im Vordergrund. Andererseits können summarische Verweise auf „marxistische“ Positionen schwerlich überzeugen, bedenkt man, dass es nicht nur – abgesehen von der Sicht der damaligen Parteiorthodoxie – eine große Zahl sehr unterschiedlicher Lesarten von „Marxismus“ gibt, sondern auch die in der DDR vorherrschende Orthodoxie im fraglichen Zeitraum einigem Wandel unterlag. Ähnlich steht es mit dem Verweis auf die in der DDR herrschende Faschismustheorie, die, soweit sie auf die Verhältnisse im kolonialen Namibia projiziert wurde, immerhin eine über den nationalstaatlichen Rahmen hinausweisende Perspektive hätte implizieren müssen. Hier wäre sehr viel mehr zu investieren gewesen, um die theoretischen Perspektiven wirklich einholen und verstehen zu können.

Irritierend wirken muss das Ansinnen, den Terminus „Pogrom“ als unmittelbare Anspielung auf den Holocaust zu lesen (151), wo doch der Blick in jedes einschlägige Wörterbuch die sehr viel weitere Verwendung für massenhafte Übergriffe leicht bestätigen wird.

In ihren Diagnosen über kolonialistische Kontinuität schießt Bürger deutlich über das Ziel hinaus, wenn sie Landkarten, in denen die Topographie Namibias mit den erwartungsgemäß relativ spärlichen Eintragungen dargestellt wird, als Beleg zitiert, dass sowohl Hintrager als auch nach ihm Drechsler der Ideologie eines leeren Landes angehangen hätten, woraus die Autorin schließt, dies solle das Konstrukt einer *terra nullius* bekräftigen. Diese Vorstellung hat in der Tat der Rechtfertigung kolonialer Eroberung gedient, doch fragt man sich, ob Bürger jemals durch Augenschein die Weite des südlichen und zentralen Namibia wahrgenommen hat, wo ökologische Verhältnisse eben zu einer sehr geringen Siedlungsdichte führen.

Leider finden sich abgesehen von häufigen sprachlichen Nachlässigkeiten auch Fehlleistungen, die in einer preisgekrönten historischen Dissertation erstaunen müssen. Es mag noch hingehen, dass Willi Münzenberg zu „Münzenberger“ (67f) oder Neville Alexander zu „Alexander Neville“ (221) werden oder dass das bekannte Werk von Viktor Klemperer *Lingua Tertii Imperii* (LTI) mit seinen wesentlich später, nämlich nach dem Ende der DDR veröffentlichten Tagebüchern konfundiert wird (137). Dass General von Trotha nach seiner Rückkehr aus Namibia 1905 nicht von Bismarck empfangen worden sei (144), ist sicher unbestreitbar, denn

der war schon 1898 gestorben. Richtig ärgerlich ist der kommentarlose Bezug auf die 1978 in Namibia durchgeführten und durch die UN für illegal erklärten Wahlen (210), mit denen das Apartheidregime in Südafrika eine einseitige Unabhängigkeit des Landes zu legitimieren suchte. Wer ernstlich postkoloniale Wissenschaft betreiben möchte, sollte sich vor allem vor Scheuklappen hüten und genau hinschauen.

Dennoch wird man, will man sich mit dem Völkermord in Namibia und der keineswegs völlig beendeten Debatte darüber einschließlich ihrer revisionistischen Ausformungen befassen, an diesem Buch nicht vorbeikommen. In diesem Sinne wäre dem Werk eine gründlich überarbeitete zweite Auflage zu wünschen. Die könnte zugleich die „Wissensgeschichte“ um eine Perspektive ergänzen, die jetzt leider völlig fehlt: Erst eine auch wissenssoziologische Untersuchung kann helfen, zu klären, welche Verbreitung und gesellschaftliche Bedeutung das Wissen, um das es hier geht, eigentlich hatte. Nur unter dieser Bedingung lässt sich aber die Frage der kolonialen Amnesie ernstlich prüfen, die Bürger zunächst anspricht, in ihrer Schlussbetrachtung aber bestreitet.

Reinhart Kößler

Charles Laurie: *The Land Reform Deception. Political Opportunism in Zimbabwe's Land Seizure Era*. Oxford: Oxford University Press 2016, 398 Seiten, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199398294.001.0001>

Land ist eine emotional besetzte und symbolisch aufgeladene Ressource. Deshalb können politische Agitator/-innen

Landrechte und Landzugang leicht für propagandistische Zwecke instrumentalisieren, wie das Fallbeispiel Zimbabwe zeigt. Insbesondere in politischen und wirtschaftlichen Krisen, in denen Bürger/-innen an der Legitimität der Regierenden zweifeln, ist dies offenkundig. So bildete ein Verfassungsreferendum im Jahr 2000 eine Zäsur: Damals lehnten die Wahlberechtigten einen Verfassungsentwurf der Regierungspartei *Zimbabwe African National Union – Patriotic Front* (ZANU-PF) ab. In der Folgezeit eskalierten vor und nach Parlaments- und Präsidentschaftswahlen Gewaltexzesse gegen weiße Großfarmer und schwarze Farmarbeiter, die von der Regierung unter Generalverdacht gestellt wurden, die Opposition zu unterstützen. Das ist der politische Rahmen der vorliegenden und fundierten Studie.

Charles Laurie hat sein Buch, das auf einer Dissertation an der Universität Oxford basiert, chronologisch aufgebaut. In insgesamt neun Kapiteln und einem konzeptionellen Schlusswort analysiert er, wie wenig die propagandistische Rhetorik von einer angeblich umfassenden Landumverteilung, die ökonomische Probleme der Landbevölkerung reduziert habe, der Realität entspricht – im Gegenteil: Hunderttausende Farmarbeiter und deren Familien wurden arbeitslos, verloren ihr Hab und Gut, wurden von Farmbesetzern bestohlen und brutal misshandelt. Viele mussten die Farmen gezwungenermaßen verlassen – das betraf auch kenntnisreiche und erfahrene schwarze Vorarbeiter mit umfangreichem technischem Know-how. Verarmt und arbeitslos suchten sie in informellen städtischen Siedlungen Zuflucht.

Lauries akribische empirische Forschung basiert auf über einhundert Interviews mit Farmarbeitern, Farmerbesitzern, Farmbesetzern, Polizisten, Militärs und sogar früheren Geheimdienstmitarbeitern. Zudem hat der Autor Dokumente von Menschenrechtsorganisationen zu Gewaltübergriffen ausgewertet, diese kartiert und zeitlich genau aufgeschlüsselt. Gewalt und Zerstörungen betrafen auch die Tiere auf den Farmen, etwa Milchkühe, und die kostspielige technische Infrastruktur, z.B. spezielle Bewässerungssysteme. Unter Bezug auf offizielle Dokumente zum drastischen Rückgang der Nahrungsmittelproduktion für die Grundversorgung und den Export weist die Studie nach, wie dramatisch die ökonomischen Folgen der illegalen Farmenteignungen sind. Seit etlichen Jahren ist Zimbabwe, das während der 1980er Jahre als Brotkorb im südlichen Afrika galt und sogar in Dürrezeiten Maisüberschüsse exportierte, auf internationale Nahrungsmittelhilfe angewiesen.

Der Politologe arbeitet multiperspektivisch, stellt unterschiedliche Erfahrungen und Sichtweisen vor und hat Dynamiken über längere Zeiträume im Blick. Seine kenntnisreiche, differenzierte und selbstkritisch reflektierende Analyse bildet einen Kontrast zu etlichen ideologisch eingefärbten Publikationen, in denen mehr oder weniger regimenahe Forscher die Vorteile der Landreform preisen und sich dabei auf enge Kooperationen mit staatlichen Agrarberatern beziehen, mit denen sie einzelne Siedlungen besuchten. Dortige Befunde nahmen diese Forscher dann zum Maßstab für landesweite Erfolge oder gaben mit einer Entlarvungssattitüde sogar vor, Mythen zur Landreform aufzudecken.

Im Unterschied zu derartiger nationalistischer Forschung und Geschichtsschreibung, die von zimbabwischen und manchen europäischen Wissenschaftlern betrieben wird und letztlich regimestabilisierend wirkt, behandelt dieses Buch Gewaltausbrüche nicht als partikuläre Entgleisungen, als Einzelfälle und Ausnahmen, sondern als Strukturprinzip des Regierens und gezielt eingesetztes Machtmittel des Mugabe-Regimes.

Laurie widmet sich den desaströsen Folgen gewaltsamer Herrschaftspraktiken, die schwarze Landbewohner/-innen schon vor den illegalen Farmenteignungen im Jahr 2000 betrafen. Bereits im Unabhängigkeitskrieg während der 1970er Jahre setzten Guerillakämpfer sie massiv unter Druck oder bezichtigten sie allein auf Verdacht hin des Verrats, was ein Freibrief für öffentlich inszenierte Morde war. Nach der politischen Unabhängigkeit 1980 geriet die ländliche Ndebele-Bevölkerung unter Generalverdacht, einen Staatsstreich anzuzetteln. 20.000 Menschen wurden von einer militärischen Spezialeinheit umgebracht.

Von der Neuaufteilung der Großfarmen, die bis ins Jahr 2000 Weißen gehört hatten, profitierten nicht – oder nur zu einem sehr geringen Teil – verarmte, kleinbäuerliche Familien, sondern vor allem ranghohe Militärs, Geheimdienstchefs und Politiker. Das betraf insbesondere Farmen mit fruchtbaren Böden im Umfeld von Harare, einem infrastrukturell gut erschlossenen und regenreichen Gebiet. Farmen, die weiter von der Hauptstadt entfernt und in arideren Gebieten lagen, gingen an mittlere Staatsbeamte, die aber weder Wissen noch Kapital hatten, um ihre neuen Besitztümer effizient zu bewirtschaften. Peripher gelegene

Farmen, in denen wegen schlechter Böden und mangelnder Regenfälle kaum Anbau, sondern nur etwas Rinderhaltung möglich war, wurden regimetreuen Kleinbauern/-innen zur Verfügung gestellt. Diese besaßen aber mehrheitlich nicht die notwendige Technik, der Rechtsstatus ihrer Besitztümer war unsicher und sie galten nicht als kapitalwürdig. So erhielten viele Farmbesetzer/-innen und Personengruppen, die auf die Großfarmen geholt wurden, keine Möglichkeiten zur nachhaltigen Land- bzw. Weidenutzung, was bereits mancherorts zu ökologischen Problemen führte. Auch die mangelnde Infrastruktur, etwa der Zugang zu sauberem Wasser, Gesundheitseinrichtungen und Schulen, belastet die neu angesiedelten armen Familien. Die von der Regierung propagandistisch verklärte Landumverteilung, die nicht mit ergänzenden ländlichen Entwicklungsmaßnahmen einherging, bedeutet für die Begünstigten vor Ort oft sogar weiterhin bittere Armut.

Laurie negiert keineswegs, dass es nach 1980 notwendig gewesen wäre, eine umfassende, ökonomisch und ökologisch tragfähige Landreform durchzuführen. Dazu hätte die Regierung Robert Mugabes Möglichkeiten gehabt, diese jedoch nicht genutzt. Auch der britischen Regierung und anderen internationalen Akteuren wirft der Autor Fehler vor und weist diese anhand diplomatischer Entscheidungen nach. Der ZANU-PF ging es nach 2000 weniger darum, gerechte Besitzverhältnisse und lokale Entwicklungsansätze in ländlichen Gebieten zu schaffen, sondern sie stellte Menschen, die als potenzielle Wähler/-innen oder Unterstützer/-innen der erstarkten Opposition verdächtig

wurden, unter Generalverdacht, schüch-terte sie gewaltsam ein und bestrafte sie. Dazu gingen Schlägertrupps mit Unterstützung des Geheimdienstes, oft auch mit militärischer und polizeilicher Förderung, brutal gegen diejenigen vor, die bis dato für die Nahrungsmittelproduktion, Steuereinnahmen des Staates, Exporte und Devisen gesorgt hatten.

Lauries Buch ist nicht nur für Zim-babwe-Experten/-innen von Interesse, sondern auch für diejenigen, die bereit sind, sich kritisch mit Befreiungsbe-wegungen an der Macht und Herr-schaftspraktiken autoritärer Regime auseinanderzusetzen.

Rita Schäfer

David Coltart: *The Struggle Continues. 50 Years of Tyranny in Zimbabwe*. Kapstadt: Jacana Publishers 2016, 664 Seiten

Der Titel des Buches ist Programm. Diese politische Autobiographie gibt nicht nur einen Einblick in verschiedene Lebensphasen und Aufgaben des Autors, eines außergewöhnlichen simbabwischen Politikers und früheren Bildungsministers, sondern sie ist gleichzeitig ein Zeugnis der turbulenten Geschichte des Landes seit den 1950er Jahren. In insgesamt 29 chronologisch aufgebauten Kapiteln zieht der Autor einen zeitlichen Längsschnitt, der die Problematik des Regimes unter Ian Smith sowie den Unabhängigkeitskrieg in den 1970er Jahren beschreibt (Kapitel 2 bis 7). Das Zentrum des Buches bilden aber die Jahrzehnte nach der politischen Unabhängigkeit 1980 (Kapitel 8 bis 29).

Kurz skizziert Coltart die Geschichte seiner Vorfahren im Kontext der britischen Siedlerkolonien im südlichen

Afrika. Man erfährt Binnenperspektiven zu den Verbindungen zwischen Süd-afrika und dem früheren Rhodesien, wo er 1957 geboren wurde (Kapitel 1). Seit dem Kleinkindalter lebt der ausgebildete Jurist in Bulawayo, der zweitgrößten Stadt im Südwesten des Landes. Dort gründete er eine Anwaltskanzlei und eine Nichtregierungsorganisation zur Beratung und Verteidigung von Opfern politisch motivierter Gewalt. Schließlich geriet die Bevölkerung dieses Landes-teils ab 1983 jahrelang ins Visier einer äußert brutalen militärischen Spezialeinheit, der 5. Brigade, die folternd und mordend die Menschen im so genannte Matabeleland terrorisierte, weil sie angeblich Dissidenten unterstützten (Kapitel 9). Coltart wirkt an der Doku-mentation *Breaking the silence* mit, die zahlreiche Gewaltakte auflistet und an die Mordopfer und Verschwundenen erinnert. Diese Dokumentation sorgte für viel Furore in Simbabwe und im Aus-land, da Robert Mugabe vom Westen als anti-kolonialer Befreiungsheld umjubelt wurde, die blutrünstige 5. Brigade aber direkt seinem Oberbefehl unterstand.

Das Recht, in Simbabwe zu wohnen, das Recht auf Staatsbürgerschaft, ja das Recht auf Leben sprachen Präsident Mugabe und dessen Schergen auch dem Menschenrechtsanwalt Coltart immer wieder ab – Mugabe oftmals in prop-agandistischen Reden, die zitiert und datiert im Buch dokumentiert werden. Gewaltbereite Schläger und Sicherheits-kräfte machen mit gezielten Übergriffen und Todesdrohungen auch vor Coltarts Familie nicht Halt. Coltart ist keines-wegs eine Ausnahme, vielmehr ist er exemplarisch für all jene, denen aus poli-tischen Gründen Gewalt angedroht und angetan wurde, die bis heute von Polizei

oder Geheimdienst bedroht werden oder deren Gesundheit durch Folter und menschenunwürdige Haftbedingungen ruiniert wird. So durchzieht das Buch eine lange Liste mit Mordfällen und zahlreichen dubiosen Autounfällen mit Militärfahrzeugen – auch von unliebsam gewordenen Ex-Befreiungskämpfern. Etliche der so zu Tode Gekommenen wurden ironischerweise auf dem Heldenfriedhof beigesetzt. Coltart zieht das nüchterne Fazit, in Simbabwe gebe es keine Demokratie. Die Ursachen dafür verortet er aber nicht nur im repressiven Mugabe-Regime, sondern bereits in der auf Gewalt ausgerichteten Regierung unter Ian Smith vor und während des Unabhängigkeitskriegs.

Gewalt ist nicht das einzige Machtinstrument, das Demokratie verhindere. Coltart zufolge sind Wahlmanipulationen ein weiteres Mittel, den Wählerwillen so zu ändern, dass Oppositionsparteien als Verlierer aus Urnengängen hervorgehen. Dennoch kämpft er gegen die Allmacht der Regierungspartei ZANU-PF und war temporär für die Opposition im Parlament. Er wirkte sogar im Rahmen einer Einheitsregierung zwischen 2009 und 2013 als Bildungsminister. Die Misere des Bildungssektors zu seinem Amtsbeginn zeigte sich bereits im Gebäude des Ministeriums, als er es erstmals betrat. Seit Monaten funktionierte die Wasserversorgung nicht, und das Treppenhaus war zur Toilette umfunktioniert worden. Coltarts Vorgänger hatte aber auch keinerlei schriftliche Dokumente hinterlassen. So begann Coltart ohne konkrete Daten über Schulen, Schüler*innen und Lehrer*innen. Faktisch hatten Lehrer*innen monatelang keine Gehälter erhalten; viele waren bereits ins Nachbarland Südafrika emigriert. An den

Schulen fehlten zudem Schulbücher und andere Lehrmittel – und das in einem Land, dessen Bildungssektor auf dem Kontinent als vorbildlich galt. Coltart beschreibt, wie er alles daransetzte, internationale Gelder für den Druck von mehreren Millionen Schulbüchern zu beschaffen, und wie er sicherstellte, dass diese nicht in korrupten Kanälen verschwanden, sondern wirklich in den Schulen ankamen. Wie paranoid die Regierungspartei ZANU-PF reagierte, zeigte sich an Einschätzung, die Bücher seien eine Aufforderung zum Regimewechsel – angezettelt von westlichen Mächten.

Das vorliegende Buch überzeugt durch die Ehrlichkeit des Autors, Konflikte und Schwierigkeiten anzusprechen. Das betrifft auch personelle und organisatorische Probleme in der Opposition. Zudem berichtet er von persönlichen Enttäuschungen und Sorgen, Selbstzweifeln und eigenen Meinungsänderungen im Lauf seines Lebens. Er kritisiert westliche Mächte, die viel zu lange die Gewaltmaschinerie des Mugabe-Regimes ignoriert hätten, und schließt mit der Hoffnung, die Bürger*innen Simbawes würden einen Weg finden, ihr Land wiederaufzubauen und friedlich zusammenzuleben. Die Aufarbeitung politisch motivierter Gewalt sei dafür bedeutend. Das umfangreiche und gut lesbare Buch sei all jenen empfohlen, die nicht mit vorgefassten engen Schablonen die Probleme Simbawes erfassen und offen sind für differenzierte Einschätzungen und Binnenperspektiven.

Rita Schäfer

Richard Saunders & Tinashe Nyamunda (Hg.): *Facets of Power. Politics, Profits and People in the Making of Zimbabwe's Blood Diamonds*. Johannesburg: Witwatersrand University Press 2016, 215 Seiten.

Marange – dieses Wort klingt für einige in Simbabwe nach märchenhaftem Reichtum durch Diamanten, die direkt unter der Erdoberfläche gefunden werden. Für zahllose Menschen bedeuten die Marange-Minenfelder im Osten des Landes aber Mord, Gewalt, Ausbeutung, Steuerhinterziehung und Korruption in großem Stil. Diesen Gegensatz untersucht der vorliegende Sammelband. In insgesamt zehn Kapiteln gehen vor allem simbabwische Politologen/-innen, Geographen/-innen, Umweltrechtler sowie Aktivisten/-innen aus lokalen Nichtregierungsorganisationen den „Blutdiamanten“ auf die Spur. Die Diamanten wurden 2006 im Distrikt Mutare gefunden – konkret im Chiadzwa und Mukwada Ward, einer peripheren Region an der mosambikanischen Grenze, die von geringen Regenfällen, wiederholten Dürren und dementsprechend erschwelter Landwirtschaft geprägt ist.

Den radikalen Wandel durch den Diamantenboom zeigen die Autoren/-innen multiperspektivisch auf. Ihr hohes Analyseniveau ermöglicht es, Zusammenhänge zwischen sozio-ökonomischen und politischen Aspekten sowie lokalen, nationalen und internationalen Dimensionen der Konfliktynamiken zu erfassen.

Besonders überzeugend sind die detaillierten Erläuterungen von *Farai Maguwu* zu den Schwierigkeiten, den so genannten Kimberley-Prozess zur

Vermeidung von Konfliktdiamanten in Simbabwe umzusetzen. Der Autor arbeitet für das *Centre for National Resource Governance* und beschreibt die Gewalt, die das simbabwische Militär im Oktober und November 2008 in den Minengebieten ausübte. Eine kleine Nichtregierungsorganisation in Mutare hatte die Gewaltexzesse, die über 120 Menschenleben forderten, dokumentiert und legte ihre Übersicht Anfang Juli 2009 den für die Zertifizierung im Rahmen des Kimberley-Prozesses (KP) Verantwortlichen vor. Da die simbabwische Regierung großes Interesse hatte, wieder legal Diamanten zu exportieren, wurden Vertreter/-innen der zivilgesellschaftlichen Organisation, die über die fortwährende Gewalt in den Minen berichtete, von Sicherheitskräften unter Druck gesetzt. Der damalige Minenminister Olbert Mpfu, der die simbabwische Regierung im KP offiziell vertrat und mittels persönlicher Kontakte in dieses Gremium hinein agitierte, warf ihnen vor, westlich gesponsert zu sein und dem Ansehen Simbabwes sowie dem internationalen Verkauf seiner Diamanten zu schaden.

Die KP-Zertifizierungsverantwortlichen beriefen sich zunächst auf die Berichte der lokalen NGO aus Mutare, wandten sich aber schließlich von ihr ab und gaben einer Organisation in der Hauptstadt Harare den Vorzug, die Informationen über Gewaltübergriffe auf der Grundlage von „Desk Studies“ sammelte, weil sie in Marange selbst keine Basis hatte. So zeigte sich laut Maguwu das strukturelle Dilemma des Kimberley-Prozesses (KP), denn neben menschenrechtlichen Interessen spielten auch Unternehmerforderungen in die Verfahren zur Sanktionierung von

Konfliktdiamanten hinein. Vertreter der belgischen Diamantenindustrie wollten im Jahr 2010 die Beziehungen mit Simbabwe „normalisieren“. Um die wegen schwerer Menschenrechtsverletzungen bestehenden Sanktionen zu lockern, brauchten sie zivilgesellschaftliche Akteure, die nicht fortlaufend die Gewaltakte der staatlichen Sicherheitskräfte im Diamantensektor auflisteten. Menschenrechtsverteidiger/-innen wurden im KP immer mehr marginalisiert, bedroht oder inhaftiert. Eindrücklich schildert Maguwu das Dilemma der lokalen NGO in Mutare, als sie von Vertreter/-innen der Regierungspartei unterwandert wurde. Das Machtgefüge im KP spiegelte sich auch darin, dass weder die dortigen Verantwortlichen noch zuständige Mitarbeiter/-innen im Innenministerium danach fragten, was aus den 357,11812 Karat wurden, die von der Polizei 2010 konfisziert worden waren.

Der Korruption in Polizei und Militär widmet sich auch *Tinashe Nyamunda*, ein Experte für Simbawwes Finanzpolitik und die formelle sowie informelle Ökonomie. Er beschreibt die Korruption als integralen Bestandteil der Dynamiken des Diamantenbooms sowie deren Auswirkungen auf die lokale Wirtschaft. So wurden ab 2006 die leicht zu findenden Diamanten von lokalen Bewohnern und zugereisten Glücksuchern an Händler in den größeren Städten im Osten des Landes sowie grenzübergreifend in Mosambik verkauft. Dazu bildeten sich kleine Syndikate. Diese waren entweder auf familiär-verwandtschaftlicher Ebene und relativ freiwillig oder auf der Basis von Zwang organisiert.

Nyamunda zufolge waren die Kleinschürfer vor allem Menschen, die sich

in Existenznot befanden. Die vom Mugabe-Regime tolerierten und forcierten Enteignungen weißer Farmer in großem Stil hatten ab dem Jahr 2000 zahlreiche Farmarbeiter/-innen in die Arbeitslosigkeit getrieben. 2005 zerstörten Sicherheitskräfte Stände und Unterkünfte von Kleinhändler/-innen in der Hauptstadt. Davon waren etwa 700.000 Menschen betroffen, etliche davon frühere Farmarbeiter/-innen. Der weitere wirtschaftliche Niedergang und die Hyperinflation verschlimmerten die Existenznot. So suchten ab 2006 über 20.000 Menschen in kürzester Zeit auf den Diamantenminenfeldern in Marange ihr Glück. Der Autor beschreibt anschaulich, dass es trotz der oftmals weit unter Wert verkauften Diamanten etlichen Menschen gelang, auf dem Wege überhaupt zu überleben.

Ihren Anteil an den lokalen Ressourcen forderten auch Polizisten ein, deren Gehälter angesichts der Hyperinflation extrem gering waren. So entwickelte sich eine lokale Schattenökonomie, von der auch Soldaten vor Ort profitierten. Ranghohe Militärs wollten aber mehr Kontrolle über die lukrativen Minen. Sie ließen informelle Schürfer gewaltsam vertreiben. Nyamunda weist auch auf die Erschütterungen der lokalen sozialen Ordnung hin, die durch die Massenzuwanderung und die Gewaltmuster ausgelöst wurden. Dazu zählten Prostitution, Geschlechtskrankheiten und Alkoholmissbrauch. Ein Teil der Bevölkerung wurde schließlich nach 2008 zwangsumgesiedelt und fristet auf einer enteigneten Großfarm mit zerstörter Infrastruktur ihr Dasein.

Diese zwei Beiträge sind exemplarisch für das lesenswerte Buch. Andere Artikel widmen sich den Details der

Zwangsumsiedlungen, der Situation von Kindern oder neuen Diamantenunternehmen, die inzwischen in Interessensallianz mit Vertretern der militärischen Elite die Minen kontrollieren und am Fiskus vorbei große Gewinne machen.

Rita Schäfer

Thierry M. Luescher, Manja Klemenčič & James Otieno Jowi (Hg.): *Student Politics in Africa: Representation and Activism*. Cape Town: African Minds 2016, 267 Seiten

Studierende gehören zu einer weltweit mobilisierenden Gruppe. Insbesondere in afrikanischen Ländern wurden sie seit den Unabhängigkeitsbewegungen und der Unabhängigkeit afrikanischer Staaten in den frühen 1960er Jahren immer wieder zu politischen bzw. zivilgesellschaftlichen Akteuren; afrikanische Universitäten waren und sind nicht selten Austragungsort politischer Auseinandersetzungen. Während Studierendenbewegungen in den 1960er Jahren stark im Fokus medialer und wissenschaftlicher Aufmerksamkeit standen, hat das Interesse zwischenzeitlich abgenommen und wird erst in jüngerer Vergangenheit wieder stärker.

Der vorliegende Sammelband beinhaltet zwölf Beiträge zu studentischem Aktivismus und studentischer Politik in unterschiedlichen afrikanischen Ländern und nimmt dabei sowohl die historische als auch die aktuelle Relevanz des Untersuchungsgegenstandes in den Blick. Die Autor_innen stellen systematische und historische Betrachtungen studentischer Repräsentation und Mobilisierung dar und geben detaillierte Einblicke in (empirische) Einzelfallstudien in einem

bislang eher wenig erschlossenen sozialwissenschaftlichen Forschungsbereich. Gemeinsame bzw. wiederkehrende Themen sind unter anderem die Privatisierung und Kommerzialisierung von höherer Bildung in Afrika sowie die Vermassung (*massification*) der Hochschulen. Beides spielt eine große Rolle für die Veränderungen von studentischer Politik und Mobilisierung.

Im Vorwort skizziert *Philip Altbach* in historischer Perspektive Studierende als Akteure weltweit. Dabei stellt er zunächst die zentrale Bedeutung von Studierenden für die Institution Hochschule dar. Insbesondere die Entwicklungen in europäischen Ländern zeigten allerdings seiner Auffassung nach, dass Studierende nach den studentischen Unruhen der 1960er Jahre tendenziell wenig politischen Einfluss nehmen. Im Gegensatz dazu seien in einigen Ländern Afrikas Studierende am Umsturz von Regierungen beteiligt gewesen und verfügten noch immer ein großes politisches Potenzial (xi-xii).

Die „massification“ der Hochschulbildung steht in Afrika noch in den Anfängen. Die Studierenden sehen sich durch diesen Prozess jedoch damit konfrontiert, dass ihre Privilegien abnehmen. Die Veränderung der Hochschulen seit Einrichtung nationaler Bildungssysteme ist der gemeinsame Gegenstand der zwölf Kapitel; sie wurden vorwiegend von jungen afrikanischen Wissenschaftler_innen verfasst. Die Kapitel 6 von *Samuel N. Fongwa & Godlove N. Chifon* und 7 von *Bekele Workie Ayele* befassen sich mit Fallstudien zu einzelnen Universitäten in Kamerun bzw. Äthiopien. In Kapitel 8 vergleichen *Taabo Mugume & Mesharch W. Katusiimeh* die

Repräsentationsstrukturen von Studierenden an der *Makerere University*, einer staatlichen, und der *Uganda Christian University*, einer privaten Hochschule in Uganda.

Während einige Beiträge des Buches stärker die historische Dimension in den Vordergrund der Auseinandersetzung rücken, erarbeiten andere einen Überblick bzw. die Darstellung empirischer Fallstudien. Bei einigen empirischen Texten hätte man sich mehr Einblick in die konkreten Erhebungs- und Auswertungszusammenhänge gewünscht. Andere Kapitel haben einen stärker analytisch-theoretischen Ansatz und untermauern diesen mit Illustrationen aus empirischen Forschungen. In Kapitel 5 versucht *Pascal Bianchini*, Vergleichsdimensionen zu entwickeln. Dazu systematisiert er Studierendenbewegungen und -organisationen im frankophonen Afrika an den Beispielen Senegals und Burkina Faso. Er beschreibt drei Perioden, in denen Studierende eine wichtige sozopolitische Rolle spielten: das Zeitalter des Anti-Kolonialismus (1950er und 1960er Jahre), das Zeitalter des Anti-Imperialismus (späte 1960er bis frühe 1980er Jahre) sowie das Zeitalter der Anti-SAP (d.h. des Widerstands gegen die Strukturanpassungsprogramme des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank) und der Pro-Demokratisierung (ab den 1990er Jahren) (87).

Ibrahim Oanda (Kapitel 4) spricht von drei Phasen der Transformation. Die erste Phase beginnt mit der Errichtung der Universitäten während der Kolonialzeit, in der die afrikanischen mit europäischen Universitäten affiliert waren. Die zweite Phase seit 1970 ist durch die Unabhängigkeit afrikanischer Staaten gekennzeichnet. In dieser Zeit

wurden die Hochschulen zu nationalen Bildungseinrichtungen transformiert. Die dritte Phase ab ca. 1980 zeichne sich durch eine Bildungsexpansion im Hochschulsektor, Sparprogramme, teilweise Privatisierung öffentlicher Bildung sowie die Gründung privater Universitäten aus (62). Diese Phasen spiegeln sich auch in der politischen Partizipation der Studierenden wieder. Obwohl die Repräsentation von Studierenden in der ersten Phase eng begrenzt war, haben sich bereits in dieser Zeit studentische Vereinigungen gebildet, die sich für die politische Unabhängigkeit einsetzten (81). Diese Vereinigungen zeigten eher radikale, aktivistische und nationalistische Tendenzen, die oft mit Ideen des Pan-Afikanismus einhergingen. In der zweiten Phase erweiterte sich der Freiraum der Studierenden, sich an ihren Hochschulen zu organisieren, blieb aber weiterhin begrenzt. Studierende waren nun damit konfrontiert, dass die ehemaligen studentischen Anführer_innen die politische *leadership* in ihren Ländern übernommen hatten. Die dritte Phase schließlich sei durch eine Vertiefung neoliberaler Tendenzen und ethnischer Gräben sowie das Fehlen ideologischer und politischer Ausrichtungen studentischer Politik gekennzeichnet (82).

Kapitel 3 von *Thierry Luescher* nimmt Schlüsselkonzepte, analytische Ansätze und theoretische Perspektiven, die für die Untersuchung studentischer Politik und Repräsentation von Bedeutung sind, in den Blick. Es behandelt u.a. die theoretischen Arbeiten von Philip Altbach, Burton Clark, Leon Epstein, Johan Olson und Martin Trow. Es endet mit den Ereignissen, die unter dem Schlagwort *#RhodesMustFall* im Jahr 2015 in Kapstadt stattfanden, und

illustriert die Relevanz und den Nutzen der theoretischen Konzepte für die Analyse gegenwärtiger Ereignisse.

Der Sammelband beinhaltet sehr unterschiedliche Beiträge. Etwas mehr bzw. eine deutlichere Systematisierung wäre wünschenswert gewesen. Die Stärke des Bandes liegt allerdings darin, die Breite eines sozialwissenschaftlich relevanten Themenfeldes abzubilden und Anknüpfungspunkte für weiterführende Analysen sowie aktuelle Debatten zu liefern. Das Buch greift einerseits studentische Mobilisierung und andererseits studentische Repräsentationsstrukturen auf, zeichnet (exemplarisch) historische Entwicklungen nach und ermöglicht Bezüge zu aktuellen Geschehnissen.

Anna Deutschmann

Keith Breckenridge: *Biometric State. The Global Politics of Identification and Surveillance in South Africa, 1850 to the Present.* Cambridge: Cambridge University Press 2016, 252 Seiten

Biometrie hat eine Geschichte, die weit vor die Erfindung der ersten Computer zurückreicht und die in heutiger Zeit mit dem systematischen Erfassen von Gesichtern bei Grenzübertritten, etwa bei Einreisen in die USA, nicht vergessen werden sollte. Südafrika war ein Schaltzentrum der Nutzung und Ausdifferenzierung biometrischer Messungen. Die Ursprünge liegen in der systematischen Erfassung und zentralen Dokumentation von Fingerabdrücken, die für den Aufbau autoritärer staatlicher Herrschaftsapparate während der Kolonialzeit und Apartheid genutzt wurden.

Keith Breckenridge, stellvertretender Direktor des renommierten *Institute for Social and Economic Research* der *Universität Witwatersrand* in Johannesburg, zeigt kenntnisreich und akribisch auf, welche Schlüsselrolle Südafrika für die Biometrie als wesentlichem Element des Regierens im 20. Jahrhundert hatte. Darüber hinaus ist es sein Anliegen, die vielfältigen Verbindungen zwischen Großbritannien, Indien und dem Witwatersrand im Kontext der Bürokratisierung von Einwanderungskontrolle und Herrschaft zu analysieren. Schließlich hatte der Großraum Johannesburg als entstehendes Industriegebiet eine große Sogwirkung für Migranten nicht nur aus dem südlichen und östlichen Afrika, sondern auch aus anderen Kontinenten. Indem der Autor Südafrika mit weiteren Kontexten der britischen Kolonialgeschichte, wie dem Aufbau der staatlichen Bürokratie im 1948 unabhängig gewordenen Indien in Beziehung setzt, erweitert er auch den engen nationalhistorischen Fokus, mit dem die Geschichte Südafrikas sonst oft betrachtet wird. Vielmehr geht es ihm um Verflechtungen und den Stellenwert des Landes für kolonialen und nachkolonialen Verwaltungsaufbau.

Zur differenzierten Auseinandersetzung mit dem komplexen Thema nähert sich Breckenridge der biometrischen Erfassung aus unterschiedlichen Perspektiven an; diese umfassen theoretische und empirische Zugänge. Sein Buch ist in sechs Kapiteln sowie eine Einleitung und ein Schlusswort aufgeteilt. In der Einleitung legt er seine theoriegeleiteten Reflexionen über den Staat im Allgemeinen sowie den kolonialen und nachkolonialen Staat in Afrika im Besonderen dar, skizziert Ursprünge

der Biometrie und erläutert den Aufbau seiner Studie. Hinsichtlich der theoretischen Grundlagen interessieren ihn vor allem Hannah Arendts Überlegungen zur Verbindung von Bürokratie und Despotismus sowie die Bedeutung Südafrikas als eines wissenschaftlichen Labors des Empires und der bürokratischen Technologien zur Rassentrennung.

In zeitlichen Rückblenden analysiert der Autor im ersten Kapitel die Bedeutung von Francis Galton, dem Erfinder der daktyloskopischen Identitätsnachweise – also der Nutzung der Fingerabdrücke zur individuellen Personenerkennung – und Vordenker der modernen Statistik. Laut Breckenridge hatte Galton, ein rassistischer Eugeniker, eine Obsession: das Ordnen von Menschen und Dingen. Sein wissenschaftliches Interesse basierte auf der Anthropometrie – dem Vermessen menschlicher Körper. Er unternahm mehrere Afrikareisen, darunter 1850 eine durch Südafrika, und war für die britische Kolonialverwaltung tätig. Ihm ging es um die Anwendung seiner Kenntnisse zum Regieren im Empire, beispielsweise in der Polizeiarbeit.

Daran knüpfte Edward Henry an, den die britische Kolonialregierung im Juli 1900 zur Förderung von Polizeieinheiten in die Minenstadt Johannesburg entsandte. Er zielte auf Verbesserungen der bürokratischen Erfassung von Arbeitern mittels ihrer Fingerabdrücke ab; konkret betraf das 60.000 chinesischen Vertragsarbeiter, wie das zweite Kapitel des Buches illustriert.

Im dritten Kapitel beleuchtet der Autor die Registrierung der indischen Vertragsarbeiter durch die Daktyloskopie und den Widerstand des 1893 nach Südafrika eingereisten Juristen

Mohandas Karamchand (Mahatma) Gandhi, der unter Bezug auf maskuline Ehrvorstellungen muslimischer und hinduistischer Einwanderer aus Indien gegen die systematische Erfassung durch Fingerabdrücke mobilisierte. Das vierte Kapitel schließt zeitlich und räumlich daran an und behandelt die Erfassung der schwarzen Bevölkerung in Natal. Im fünften Kapitel analysiert Breckenridge auf nationaler Ebene die umfassende Bevölkerungsregistrierung und ihre Einteilung nach Hautfarben unter der Apartheidregierung Hendrick Verwoerds, der die Kontrolle und Regulierung der afrikanischen Bevölkerung ausweitete und bürokratisch weiter systematisierte. Inbegriff der totalitären Kontrollen waren die Bewysboeks, so genannte Referenz- oder Pass-Bücher, in die Arbeitgeber, Wohnort und Steuerdetails sowie Fingerabdrücke eingetragen wurden. Das sechste Kapitel deckt die Nutzung der Fingerabdrücke im Kontext der Militarisierung des Staates auf.

Bemerkenswert sind die Ausblicke des Autors auf die Nutzung biometrischer Daten zur Verwaltung von Sozialhilfe, Kindergeld und Renten nach der Abschaffung der Apartheid und der politischen Wende 1994. Breckenridge zeigt, dass auch bei dieser Form der fürsorglichen Dienstleistung Fragen zu Staatsbürgerschaft und Kontrolle zu diskutieren sind. Insgesamt trägt seine fundierte, erkenntnisreiche Analyse, die auf eine umfassende konzeptionelle und empirische Erfassung des Themas aufbaut, dazu bei, zu verstehen, wie der Kolonial- und Apartheidstaat in Südafrika funktionierte und welche Auswirkungen und Nachwirkungen die biometrische Erfassung von Menschen nicht nur auf das demokratische

Südafrika, sondern auch auf andere Länder im britischen Empire hatte.

Rita Schäfer

Antje Daniel: *Organisation – Vernetzung – Bewegung. Frauenbewegungen in Kenia und Brasilien*. Münster u.a.: Lit 2016, 449 Seiten

Es erscheint naheliegend, soziale Bewegungen mit Hilfe von Theorien der Protest- und Bewegungsforschung zu betrachten. In Hinblick auf Mobilisierungen im Globalen Süden ist dies nicht selbstverständlich, da diese Bewegungen oft entweder vor dem Hintergrund der Zivilgesellschaftsanalyse oder aber als Einzelfallstudie ohne Einbettung in einen theoretischen Rahmen untersucht werden. Hier bietet das vorliegende Buch eine erfreuliche Ausnahme. In einer vielschichtigen Analyse vergleicht die Autorin die Frauenbewegungen in Kenia und in Brasilien, zwei Ländern also, die Austragungsort des Weltsozialforums waren. Der theoretische Analyserahmen greift dabei zentrale Konzepte der Bewegungsforschung wie kollektive Identität, Ressourcenmobilisierung, Deutung (*framing*) sozialer Probleme und politische Rahmenbedingungen auf, wird aber ebenfalls um Aspekte zur Transnationalisierung, Pfadabhängigkeit, Netzwerkanalyse und Organisationssoziologie erweitert. Ihre Studie unterteilt Antje Daniel in drei Abschnitte, welche die Struktur der Bewegung, ihre Einbettung in das lokale Umfeld und ihre Transnationalisierung in den Blick nehmen. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Struktur und dem sich daraus ergebendem Handeln: den Akteuren, ihrer Vernetzung, der

Ausprägung der Bewegung und ihrer Mobilisierungsstrategien. Beim Lesen wird schnell deutlich, wie unterschiedlich die Frauenbewegungen in beiden Ländern sind. Damit erklärt sich auch die Absicht der Autorin, möglichst verschiedene Fälle zu wählen, denn „[...] erst vor dem Hintergrund des jeweilig Anderen tritt das Besondere hervor.“ (48) Hier liegt auch eine der Stärken des Buchs: Durch die Wahl eines transnationalen Phänomens wie der Frauenbewegung und seine Ausprägung vor Ort werden die Grenzen der Transnationalisierung erkennbar. In den Bewegungen werden transnationale Normen umgedeutet und an lokale Kontexte angepasst. Das hilft ihnen, gesellschaftlichen Anschluss zu bekommen. Allerdings finden bestimmte Genderfragen wie Feminismus, Prostitution oder Homosexualität mitnichten automatisch Eingang in deren Zielsetzung. Diese Tendenz wird dadurch verstärkt, dass transnationaler Austausch aufgrund sprachlicher, kommunikativer und finanzieller Barrieren beschränkt ist. Abgrenzungen finden allerdings nicht nur auf transnationaler Ebene statt, sondern gehen auch durch die Frauenbewegungen selbst. Stadt-Land-Unterschiede und sozio-ökonomische Differenzen wirken sich ebenfalls auf die Arbeitsweise und Agenden der einzelnen Gruppen und Nichtregierungsorganisationen (NROen) aus. Diese sind wiederum oft von der Ressourcenausstattung beeinflusst.

An dieser Stelle tritt eine weitere Stärke des Buches hervor: Durch den systematischen Vergleich gelingt es Daniel, den weitreichenden Einfluss von Geldern der Entwicklungszusammenarbeit auf die Frauenbewegung zu zeigen. Auch hier zeigen sich deutlich

die Unterschiede sowohl zwischen den Ländern als auch innerhalb der Länder selbst zwischen Gruppierungen, die Zugang zu Entwicklungsgeldern haben, und denen ohne finanzielle Unterstützung von außen. In Kenia, wo für viele Frauen-NROen die finanzielle Zuwendung von Gebern oft die einzige Einkommensquelle ist, finden sich nur wenige Ehrenamtliche in der Bewegungsarbeit, stattdessen wird die Szene von professionellen NROen dominiert, die lediglich temporäre Mobilisierungen anstreben. Dabei gibt es bei den mobilisierten Frauen eine Erwartung, dass mit der Mobilisierung verbundene Kosten erstattet werden. Da die Arbeit in den NROen bezahlt wird, ist es für viele Mitarbeiter*innen ein Broterwerb, ohne dass damit notwendigerweise ideologische Überzeugungen einhergehen. Das wiederum wirkt sich auf die gemeinsame Identität aus, aufgrund derer sich die Aktivist*innen mobilisieren. Zudem werden identifizierte Themen nicht zwangsläufig nach dem Interesse der Bewegung oder ihrer Mitglieder ausgerichtet, sondern orientieren sich an den Vorgaben der Geberländer. Es entstehen so Hierarchien zwischen den Gruppen mit finanzieller Unterstützung und denen ohne. Letztere finden sich oft in ländlichen Gebieten, sind mehr an Wohlfahrtsleistungen als an Forderungen nach mehr Rechten orientiert und sind in gemeinsamen Aktionen mit den Frauen-NROen weisungsgebunden. Diese Spaltung erschwert zusätzlich das Wir-Gefühl der gesamten Bewegung.

In Brasilien dagegen ist die Entwicklungsarbeit zwar ebenfalls vorhanden, jedoch nicht im gleichen Ausmaß wie in Kenia. Die Frauenbewegung basiert hier vorrangig auf ehrenamtlichen

Mitgliedern und trägt somit eine stärkere ideologische Komponente. Die großen Bewegungen sind institutionalisiert, was eine langfristige Wirkungsweise möglich macht, außerdem finden sie durch die Anbindung an Parteien und Gewerkschaften eine breitere gesellschaftliche Basis. Finanzielle Zuwendungen finden hier ebenfalls statt, oft können sich die Bewegungen jedoch durch Mischfinanzierung mehr Unabhängigkeit bewahren. Besonders die Erkenntnisse, wie weitreichend internationale, finanzielle Zuwendung die Bewegungsstruktur und das Handeln in den einzelnen Ländern beeinflusst, macht das Buch auch für Mitarbeiter*innen der Entwicklungszusammenarbeit interessant.

Die Auswahl der Thematik und der spezifischen Fragestellung scheint eine logische Fortsetzung von Daniels akademischer Tätigkeit, durch ihren Hintergrund in den Afrika- und Lateinamerikastudien und der vergleichenden Politikforschung. Das ermöglicht es ihr, dieses reiche und theoretisch sehr fundierte Buch zu schreiben und gleichzeitig angemessen die jeweiligen kulturellen Kontexte zu berücksichtigen. Dabei antizipiert sie bereits mögliche Kritikpunkte, bspw. die Übertragbarkeit der Protest- und Bewegungstheorien auf den Globalen Süden oder die Mängel komparativer Methoden. So, argumentiert die Autorin, sei durch global zirkulierendes Wissen „[...] die Gegenüberstellung ‘nördlicher’ Wissensproduktion und südlicher Bewegungen nicht aufrechtzuhalten“ (364). Im Gegenteil werde durch die theoriefere Debatte analytisches Potenzial nicht ausreichend ausgeschöpft. Die vergleichende Methodik erlaubt es zudem, kontextspezifische Merkmale

der Frauenbewegung herauszuarbeiten und ihre Wechselwirkung mit anderen Analysekatégorien zu zeigen. Daniel vermeidet es dabei, multidimensionale Phänomene auf einfache Gesetzmäßigkeiten zu reduzieren, indem sie diese in größtmöglicher Bandbreite beschreibt.

Der sich daraus ergebenden komplexen Analyse vielfältiger Merkmale und ihrer Wechselwirkungen kann ich hier nicht ausreichend Rechnung tragen. Das Buch ist in seiner Vielschichtigkeit beeindruckend und leistet einen wichtigen Beitrag zur Protest- und Bewegungsforschung, indem es die Diversität innerhalb einer transnationalen Bewegung, zwischen Globalem Norden und Globalem Süden, aber auch zwischen den einzelnen Ländern und zwischen urbanem und ruralem Raum aufzeigt. Damit hebt die Studie die Herausforderung hervor, vor der langfristige, kollektive Mobilisierungen stehen. Denn diese Mobilisierungen können im Endeffekt keine singuläre, von allen geteilte, transnationale Identität gewährleisten. Vielmehr entwickelt sich kollektive Identität in spezifischer Ausprägung kleiner Gruppen gemäß ihrem lokalen Umfeld.

Anna Fichtmüller

Patrick Bond & Ana Garcia
(Hg.): *BRICS. An Anti-Capitalist Critique*. Chicago: Haymarket Books 2015, 300 Seiten

Seit mehr als zehn Jahren wird der wirtschaftliche und damit einhergehend der machtpolitische Aufstieg nicht-westlicher Staaten intensiv diskutiert. Politologen wie Daniel Flesmes vom *German Institute of Global and Area Studies* oder Oliver Stünkel von der brasilianischen

Fundação Getúlio Vargas sprechen von der „kreativen Netzwerkdiplomatie“ aufstrebender Mächte in einer „post-westlichen Welt“. Ökonomen wie Jim O’Neill und Dominic Wilson – beide für *Goldman Sachs* tätig – haben das beträchtliche wirtschaftliche Potenzial von Brasilien, Russland, Indien und China untersucht und das Akronym „BRIC“ geprägt. Seit 2009 gibt es BRIC als politische Organisation. 2011 kam Südafrika hinzu. Das lose Staatenbündnis wurde zu BRICS und drängt mit Erfolg auf eine Machtverschiebung in internationalen Organisationen wie der Weltbank oder stellt diesen Alternativen wie die *Neue Entwicklungsbank der BRICS* entgegen.

Progressive Akademiker haben eine zwiespältige Haltung zu BRICS – sowohl zu der Organisation als Ganzer als auch zu den einzelnen Staaten. Einerseits wirkt BRICS der Vorherrschaft des Globalen Nordens entgegen. Zumindest in ihrem Selbstverständnis vertreten Brasilien, China, Indien und Südafrika – nicht jedoch Russland – die Interessen des Globalen Südens, zum Beispiel bei Verhandlungen über Agrarsubventionen und -zölle. Andererseits verfolgen die fünf Mächte oft rein eigennützige Ziele. Sowohl in politischer als auch in wirtschaftlicher Hinsicht wird Brasilien, Russland, Indien, China und Südafrika und Großkonzernen aus diesen Ländern nicht zu Unrecht neo-kolonialistisches Verhalten vorgeworfen.

Um genau diesen Widerspruch dreht sich der vorliegende Sammelband. Der Südafrikaner Patrick Bond und die Brasilianerin Ana Garcia haben Beiträge einer international gemischten Autor*innenschaft mit einem hohem Anteil von Wissenschaftler*innen

zusammengestellt, die im Globalen Süden forschen und lehren. Das Buch besteht aus drei Teilen. Der erste Teil beleuchtet in Anlehnung an die Welt-systemanalyse konzeptionell die Rolle Brasiliens, Russlands, Indiens, Chinas und Südafrikas im internationalen System. Die entsprechenden Beiträge fußen auf verschiedenen Verständnissen von Imperialismus, machen jedoch alle deutlich, dass diese Länder konstitutive Bestandteile des kapitalistischen Welt-systems, nicht seine Kontrahenten sind.

Im zweiten Abschnitt geht es um die fünf aufstrebenden Mächte als vermeintliche Impulsgeber für wirtschaftliche Entwicklung im Globalen Süden. So gehen *Ana Garcia & Karina Kato* auf die Investitionen brasilianischer Konzerne in Afrika ein. Sie zeigen, dass das Bauunternehmen *Odebrecht* in Angola intransparent an staatliche Aufträge gelangt und der Bergbaugigant *Vale* in Mosambik eher Enklavenökonomien aufbaut, als Entwicklung zu Gunsten der Mosambikaner*innen zu befördern. Beide Länder werden so im Interesse des brasilianischen Großkapitals umgeformt, das auf Herstellung und direkten Export von Primärgütern setzt.

Die Studie von *Pedro Campos* überzeugt durch eine beeindruckende Recherchearbeit, die darlegt, dass brasilianische Bauunternehmen seit den 1970er Jahren vor allem in portugiesischsprachigen und südamerikanischen Ländern aktiv sind. Ihre Internationalisierung fand und findet in Boomphasen der brasilianischen Wirtschaft statt, also aus einer Position der Stärke heraus und nicht mangels Investitionsmöglichkeiten im Inland. Sie wurde verstärkt durch politische Initiativen wie die von Präsident Lula da Silva vorangetriebene

Süd-Süd-Kooperation. Zudem sind die Unternehmen im Ausland vor allem in den Bereichen aktiv, mit denen sie in Brasilien bereits Erfahrungen gemacht haben: große Staudämme mit Wasserkraftwerken und Überlandstraßen. In gewisser Weise exportieren sie deswegen das brasilianische Modell von territorialer Erschließung und wirtschaftlicher Entwicklung.

Der dritte Abschnitt beleuchtet Brasilien, Russland, Indien, China und Südafrika auf der globalen Ebene, beispielsweise mit Hinblick auf den Ressourcenboom des vergangenen Jahrzehnts. Leider lesen sich die hier versammelten, sehr kurzen Texte oftmals wie Leitartikel von Monatszeitschriften. Zudem verharren sie bei einfachen Aussagen, statt Neues zu liefern und in die Tiefe zu gehen. Diese und andere Schwächen – der Beitrag von *Elmar Altvater* beispielsweise ist inhaltlich wenig konsistent – hätten durchaus im Publikationsprozess angegangen werden können. Doch kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, dass es teils eher darum ging, bekannte Autor*innen zu gewinnen, als die Analyse voranzubringen.

Darüber hinaus liegt ein Übergewicht bei brasilianischen Unternehmen als Akteuren und Afrika als Aktionsraum. In wenigen Beiträgen werden China und Russland näher behandelt. Zu Indien findet man nichts Ausführliches. Trotz dieser Mankos liegt die Leistung des Buches darin, konzeptionell und empirisch Klarheit für ein sehr relevantes Themengebiet zu bringen. Einige Beiträge sind methodisch innovativ und Ergebnis aufwendiger Forschung. Die Vielfalt an Autor*innen ist beeindruckend. Sonst wohl nur auf Portugiesisch

und Spanisch Publiziertes wird erstmalig auf Englisch zugänglich gemacht.

Ferner bietet der Sammelband Anknüpfungspunkte für Folgearbeiten. *William Robinson* argumentiert, Großkonzerne aus Brasilien, Russland, Indien, China und Südafrika seien in das transnationale Kapital eingebettet. Ihr Auftreten in Entwicklungsländern lasse sich besser durch Interessen und Logiken des transnationalen Kapitals als durch vermeintliche Süd-Süd-Kooperation erklären. Herausgeberin & Herausgeber eröffnen eine Perspektive der BRICS „from below“. Hierbei geht es um Graswurzelbewegungen, die BRICS-übergreifend beispielsweise bei Menschenrechten und Umweltfragen zusammenarbeiten könnten. Gerade dazu sollte mehr geforscht werden, insbesondere weil *Patrick Bond* und *Ana Garcia* in je einem eigenen Beitrag verdeutlichen, dass trotz vieler Hürden die BRICS „from below“ die besten Aussichten für eine progressive Politik bieten.

Sören Scholvin

Anja Banzhaf: *Saatgut – Wer die Saat hat, hat das Sagen.*
München: oekom 2016, 271 Seiten

Die Autorin versteht sich als Garten- und Saatgutaktivistin. Mit diesem Engagement ist ihr Kompendium gestaltet und geschrieben. Es spannt den Bogen von den Ursprüngen der Pflanzenzüchtung bis in die gesellschaftlichen Fragestellungen der Landwirtschaftspolitik unserer Tage und nimmt vor allem ganz aktuell die wirtschaftlichen Interessen der Konzerne in den Blick.

Ausgangspunkt im ersten Kapitel sind die historischen Erläuterungen des

Sammelns von Samen mit dem Sesshaftwerden der ersten Menschengruppen und der großen Vielfalt von Kulturpflanzen. Mit dem industriellen Agrarsystem, das heutzutage vor allem im Globalen Norden dominiert und im Globalen Süden die bäuerliche Landwirtschaft zu verdrängen oder mindestens zu dominieren im Gange ist, verschwindet mit den bäuerlichen Saatgutssystemen auch die ökologische Vielfalt. Die Bedeutung der ökologischen Vielfalt für Natur und Gesellschaft hebt die Autorin wie ein *ceterum censeo* in jedem Kapitel hervor und stellt zugleich den Bezug zur jeweiligen Thematik dar.

Das zweite Kapitel zeigt die Entwicklung auf, wie – kurz gesagt – Saatgut vom Gemeingut zur Ware wird. Mit der professionellen Pflanzenzüchtung entstand gleichzeitig das Interesse, diese zum Geschäft zu machen. Die Entwicklung neuer und, wie propagiert wird, ertragreicherer Sorten erfolgte vor allem aus ökonomischen Interessen. Die Unternehmen, die in diesem Sektor investierten, bestanden deshalb auf der Absicherung ihrer Gewinne. Banzhaf beschreibt sehr anschaulich, wie die Saatgutentwicklung und -produktion rein wirtschaftlichen Interessen, also der ökonomischen Machtposition folgt. Im Einzelnen zeichnet sie die Schritte nach, wie die Firmen sich die Rechte, eine Art Copyright, sichern und mit welchen vorgeschobenen Argumenten sie Lobbyismus betreiben. Die Unternehmen führten Saatgutsicherheit und Qualität, ja sogar Ernährungssicherung ins Feld, um das Saatgutmonopol festzuschreiben und die Vermehrung und Verbreitung von bäuerlichem Saatgut per Gesetz zu verbieten, und zwar weltweit. In diesem Kapitel stellt die Autorin die

Interessen und die Machenschaften der Konzerne in aller Klarheit dar, die zur extremen Konzentration des Saatgutmarktes mit ihrer geballten Macht und Monopolisierung führten. Zugleich macht sie den Bezug zu den gesellschaftlichen Zusammenhängen und zur kapitalistischen Entwicklung besonders deutlich. So erscheint Saatgut als nur ein Beispiel bzw. ein Vehikel in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung um das Agrarmodell, welches mit der Industrialisierung der Saatgutproduktion angestrebt wird. Indem Banzhaf die Gewinninteressen entlarvend in den Vordergrund stellt, stellt sie heraus, dass es im Kern darum geht, den Nerv der Nahrungsmittelproduktion zu kontrollieren und dass die Qualität der Nahrungsmittel im Grunde nicht von Interesse ist.

Das dritte Kapitel widmet die Aktivistin der Frage, wie das Sagen über unsere Saat zurückerobert werden soll bzw. kann. Sie schildert viele ermutigende Initiativen und Beispiele aus verschiedenen Ländern und erläutert sie. Ferner stellt sie Forderungen nach gesetzlichen Änderungen auf. Eine zentrale Thematik ist dabei die in der internationalen Debatte immer wieder propagierte Forderung nach Ernährungssicherung. Diese wird hier allerdings im erweiterten Sinne als Ernährungssouveränität verstanden, d.h. sie schließt die Verfügung über das Saatgut mit ein.

Die Beispiele zeigen erfolgreiche Projekte, die allerdings noch einzelne Inseln im Meer der herrschenden und gesetzlich geschützten Monopole sind. Damit diese Initiativen angesichts der zunehmenden Konzentration des Sektors, die aktuell regelmäßig Schlagzeilen in den Wirtschaftsnachrichten macht, nicht zu einer Don-Quijoterie werden,

ist Vernetzung und mehr aktives Handeln erforderlich. Es wird klar, dass es bei der Verfügung von Saatgut um mehr geht als um den Produktionsinput für Bauern und Agrarbetriebe, im weiteren Kontext steht unser Konsummuster, das uns vorschreibt, was wir zu essen haben, zur Diskussion.

In diesem Sinne soll das Buch aufrütteln und zur Diskussion auffordern. Die Struktur ist sehr lesefreundlich und anregend aufgebaut, indem der inhaltliche Haupttext unterschiedlich ergänzt und aufgelockert wird: durch zahlreiche Praxisbeispiele, Streifzüge genannt, Fenster mit Definitionen und spezifischen Sachinformationen sowie zahlreichen Interviews. Diese stellen ein besonderes Gestaltungselement des Bandes dar. Zentrale Personen, im Wesentlichen Akteure zur Thematik des dritten Kapitels, stellen ihre Erfahrungen in den alternativen Initiativen dar. Andere sind Menschen, die von den Folgen der Monopolisierung betroffen sind. Das umfangreiche Literaturverzeichnis führt neben der wissenschaftlichen Fachliteratur auch praxisbezogene Publikationen und entsprechende Handbücher auf. Damit der Vernetzungsgedanke nicht nur eine bloße Forderung bleibt, listet das Buch außerdem die Adressen der Initiativen und der interviewten Personen auf.

Insgesamt sind die komplexen, naturwissenschaftlichen Sachverhalte und Zusammenhänge der Saatgutproduktion auch für Laien verständlich und gut nachvollziehbar dargestellt. Was das Buch aber über diese Thematik hinaus so spannend und anregend macht, ist die Form, wie es die Saatgutproduktion anschaulich in den Kontext der kapitalistischen Entwicklung stellt. Vor dem Hintergrund des weiter fortschreitenden

Konzentrationsprozesses in der Agrarindustrie mit dem jüngsten Beispiel der Fusion von Monsanto mit Bayer werden die Diskussion der Thematik und die aktive Auseinandersetzung damit immer wichtiger. Der vorliegende Band ist ein produktiver und anregender Beitrag dazu.

Theo Mutter

Adriaan van Klinken & Ezar Chitando (Hg.): *Public Religion and the Politics of Homosexuality*. London: Routledge 2016, 277 Seiten

Afrika wird in den Medien oft als Kontinent homophober Hassgewalt eingestuft. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn Morde an Lesben oder Schwulen international bekannt und skandalisiert werden. Auch Gesetzesnovellen und die Verschärfung der Strafverfolgung von Homosexualität in Ländern wie Uganda oder Nigeria hatten die Kategorisierung des gesamten Kontinents als Hort der Homophobie zur Folge. Diese Pauschalisierungen dienen nicht dazu, die multiplen Gründe für homophobe Hetze zu erfassen, wie die Herausgeber des vorliegenden Sammelbands betonen. Sie unterstreichen, ihre Publikation sei die erste, die Interdependenzen zwischen Religion und Politik sowie deren konkrete Auswirkungen auf Homophobie an zahlreichen Länderbeispielen unter die Lupe nehme. Zum Verständnis der historischen und aktuellen politischen Kontexte sowie der länderspezifischen Kontroversen sei eine solche Detailanalyse notwendig.

Die Fallstudien umfassen alle Regionen des Kontinents, wobei eine gewisse Konzentration auf das südliche Afrika

festzustellen ist. So untersuchen vier der insgesamt 16 Aufsätze Simbabwe und einer Sambia. Ein weiterer Schwerpunkt ist das östliche Afrika: Drei Beiträge erörtern Homophobie in Uganda, ein weiterer Kenia. Alle Aufsätze sind drei übergeordneten Themen zugeordnet: der Politisierung von Homosexualität, globalen und lokalen Mobilisierungen sowie subversiven Widerstands- und Gegenstrategien. Zur Multiperspektivität trägt auch die unterschiedliche Herkunft der Autoren/-innen bei: Viele sind Religionswissenschaftler/-innen oder Theologen/-innen aus den Ländern, über die sie schreiben. Hinzu kommen Analysen von Politologen/-innen und Sozialanthropologen/-innen. Sie untersuchen sowohl christliche als auch islamische Religionen; in Ländern wie Uganda, Kenia, Nigeria, Liberia und der Elfenbeinküste widmen sie sich beiden großen monotheistischen Glaubensgemeinschaften, die dort in unterschiedlichem Ausmaß vertreten sind. Der Beitrag über Ägypten legt zwar den Schwerpunkt auf islamische Glaubensrichtungen, erwähnt aber auch die Kopten, wenngleich diese nicht näher untersucht werden. Orientiert an der Schwerpunktsetzung des Sammelbands konzentriert sich die Rezension auf die Artikel über Simbabwe und Uganda.

Die simbabwische Religionswissenschaftlerin *Molly Mayonganise* analysiert die homophobe Rhetorik des Mugabe-Regimes. Ausgangspunkt ihrer Untersuchung ist die Rede des Präsidenten anlässlich der internationalen Buchmesse in der Landeshauptstadt Harare 1995. Fortan wurde Homosexualität von den Regierenden und von etlichen Kirchenvertretern zum Kontrapunkt für die kulturelle,

religiöse und nationale Reinheit – sie entspreche nicht den kulturellen und spirituellen Erwartungen der simbabwischen Gesellschaft. Dieses Muster der Zuschreibung von Andersartigkeit und damit verbundener Exklusion sei laut Mayonganise auch bei systematisch geplanten Gewaltübergriffen gegen die Ndebele-Bevölkerung in den 1980er Jahren und der Zerstörung informeller Marktstände, Handwerksbetriebe und Unterkünfte 2005 von der Staatsmacht angewandt worden. Während im ersten Fall etwa 20.000 Menschen umgebracht wurden – allein auf den Verdacht hin, sie könnten Regimegegner/-innen sein, verloren im zweiten Fall über 700.000 ihre Existenzgrundlagen.

Mit Blick auf die Ablehnung von Homosexualität postulierten unterschiedliche katholische und evangelische Kirchenverbände, Homosexualität sei nicht mit biblischen Normen vereinbar. Die Autorin belegt, wie vor allem evangelikale Kirchen wiederholt verlangt haben, die 2013 verabschiedete neue Verfassung solle Homosexualität kategorisch kriminalisieren. Auch vor den Wahlen 2013 bezogen Pfingstkirchenvertreter deutlich Partei für die bereits herrschende *Zimbabwe African National Union*. Mugabe attackierte bei etlichen Reden weiterhin Homosexuelle als westlich infiltrierte Gegner der traditionellen und christlichen Familienmoral. Seine anti-imperialistische Rhetorik umfasste auch Gewaltandrohungen, gleichzeitig verunglimpfte er unter Bezug auf einen christlich-traditionalistischen Kulturnationalismus Forderungen nach Menschenrechten für Homosexuelle als imperiale Interventionen.

Pauline Mateveke reflektiert, wie Homosexualität in der simbabwischen

Literatur thematisiert wird. Sie illustriert die literarische Aufarbeitung homophober Einstellungen am Beispiel des Romans *Der Frisör von Harare* von Tendai Huchu, der bereits im Exil lebt, und autobiographischer Texte der Homosexuellenorganisation *Gays and Lesbians of Zimbabwe* (GALZ), gegen die Präsident Mugabe 1995 seine Hassreden während der internationalen Buchmesse in Harare richtete. Mateveke betrachtet diese Publikationen als komplementär. Während im Roman die Protagonistin Vimbai unter Bezug auf ihre christliche Prägung und Mitgliedschaft in einer Pfingstkirche ihren schwulen Mitbewohner bei der Polizei verrät, berichten Lesben und Schwule in der GALZ-Publikation *Sahwira*, wie Familienmitglieder sie als vom Teufel Besessene und Verkörperungen des Bösen anfeinden – auch unter Bezug auf die homophoben Predigten in Pfingstkirchen. Dem will die autobiographische Textsammlung gegensteuern, wie der Titel „Sahwira“ andeutet. Das Wort bedeutet in der Shona-Sprache „Freundschaft“ und bringt zum Ausdruck, dass in vorkolonialer Zeit homoerotische Männerfreundschaften durchaus geduldet waren, wenn solche Beziehungen keine heterosexuellen Ehen ausschlossen. Diese relative Toleranz wollen die Autoren/-innen wachrufen: Nicht die Homosexualität sei unafrikanisch, wie oft von Regierenden und Kirchenvertretern behauptet; vielmehr wurde Homophobie vielerorts erst von europäischen Kolonialherren und Missionaren verbreitet.

Das betrifft auch die Artikel über Uganda. *Barbara Bompani* dokumentiert anhand umfangreichen Quellmaterials, wie Pfingstkirchen in Uganda

strategisch vorgehen, um politischen Einfluss und Deutungshoheit über die gesellschaftliche Moral zu gewinnen. In Kooperation mit Parlamentariern und Regierungsmitgliedern wurden neue politische Diskurse geprägt, wobei Homosexuelle aus dem vom charismatischen Christentum beeinflussten Nationalismus ausgeschlossen wurden – die Verschärfung des Gesetzes zur Strafverfolgung von Homosexuellen manifestierte diese Exklusionsinteressen. Bompiani erklärt die seit 2009 fortdauernden pfingstkirchlichen Neuausrichtungen von Staat und Gesellschaft vor dem Hintergrund der Kontroversen über die Rolle katholischer und protestantischer Amtskirchen in der Kolonialzeit und während der nachkolonialen diktatorischen Regime von Milton Obote und Idi Amin, letztgenannter war bekennender Moslem. Sie berücksichtigt auch die grassierende AIDS-Epidemie in Uganda sowie internationale HIV-Präventionsprogramme unter dem früheren US-amerikanischen Präsidenten George W. Bush. Diese Programme propagierten Enthaltensamkeit als Präventionsstrategie und förderten gezielt, diesen Ansatz von Pfingstkirchenvertretern predigen zu lassen.

Jia Hui Lee geht noch spezifischer auf die internationalen Vernetzungen der in Uganda tätigen Pfingstkirchen ein. Er fächert nicht nur deren Verbindungen in die USA und die umfassenden finanziellen Förderungen durch US-amerikanische Kirchen auf, sondern weist auch auf homophobe Absprachen zwischen Kirchen in Ländern des Globalen Südens hin. Zudem skizziert er die anti-imperialen Standpunkte, die ugandische Kirchenvertreter gegenüber westlichen Gebern vorbrachten, wenn

diese Kürzungen von Entwicklungshilfe als Druckmittel gegen die Verschärfung der Strafverfolgung von Homosexuellen androhten. Deutlich wird, wie religiöse Vorstellungen und nicht-staatliche Akteure Entwicklungszusammenarbeit und internationale Politik beeinflussten.

Ein Schlusskapitel und ein Manifest stellen Reflexionen und Forderungen zum respektvollen Umgang mit Homosexuellen als gleichberechtigten Staatsbürger/-innen vor. Sie nehmen auf internationale Menschenrechte Bezug und mahnen Gerechtigkeit an – allerdings nicht nur für Lesben, Schwule, Trans- oder Intersexuelle in Afrika; vielmehr kommen hier auch soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit in den Blick. So endet dieses facettenreiche Buch mit Hinweis auf gemeinsame, verbindende Menschlichkeit mit einem Plädoyer für Respekt, Kooperation und Solidarität – also mit außergewöhnlichen, aber angesichts homophober Bedrohungen verständlichen Forderungen. Wünschenswert wäre es, wenn dieser gut lesbare Sammelband von vielen Wissenschaftler/-innen, Religionsvertreter/-innen und Entscheidungsträger/-innen in Entwicklungsorganisationen rezipiert würde.

Rita Schäfer

Ilker Ataç, Michael Fanizadeh & VIDC (Hg.): *Türkei. Kontinuitäten, Veränderungen, Tabus*. Wien: Mandelbaum 2016, 208 Seiten

In den deutschsprachigen Medien war die Türkei in den vergangenen Monaten ein Dauerthema. Allerdings bemängeln gerade türkische Forscher_innen eine häufig eurozentrische und monolithische Perspektive, wenn über die Türkei

geschrieben und gesprochen wird. Die Herausgeber dieses Sammelbandes wollen ihr ein differenziertes Bild der türkischen Gesellschaft und ihrer Konfliktlinien entgegensetzen und die vielseitigen innertürkischen Debatten in die deutschsprachige Diskussion einbringen. Sie haben dazu elf Vorträge ihrer seit 2009 in Wien organisierten Veranstaltungsreihe überarbeiten und weitere fünf Texte neu schreiben lassen. Der Band wird seinem Ziel überaus gerecht.

Die Beiträge des ersten von vier Themenschwerpunkten „Demokratisierung unter der AKP-Regierung?“ legen ihr Augenmerk auf die restriktiven Entwicklungen des politischen Systems in der Türkei und den Einfluss der unterschiedlichen Akteur_innen, vor allem der seit 2002 regierenden *Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung* (AKP). *Yüksel Taşkin* zeichnet nach, wie sich die Türkei unter deren Einfluss seit vielen Jahren in Richtung eines „kompetitiven autoritären Regimes“ entwickelt (29). Er analysiert den politischen und sozialen Hintergrund des Aufstiegs der AKP. Die Partei nutze dafür auch das Mittel einer „klientelistischen und flexiblen Umverteilungspolitik“, mit deren Hilfe die Lokalregierungen ärmere Bevölkerungsschichten an sie binden und so den Machterhalt sichern (27).

Auch die anderen Beiträge dieses Schwerpunktes bieten wichtige Hintergrundanalysen, um die aktuelle politische Situation in der Türkei zu verstehen. Sie stellen etwa die Auseinandersetzungen um eine neue türkische Verfassung, mit der die AKP die Position von Präsident Recep Tayyip Erdoğan stärken will, den Machtkampf zwischen der AKP und der islamistischen

Gülen-Bewegung und schließlich die zunehmenden Einschränkungen der Pressefreiheit im Land dar.

Nimmt dieser erste Teil vor allem die autoritären Tendenzen in den Blick, so betonen die Beiträge des zweiten und dritten Teils die widerständigen Bewegungen. Damit arbeiten sie gegen den Trend an, angesichts der zunehmenden Repressionen im Land einem pauschalen Pessimismus zu verfallen. Denn allzu leicht wird in der deutschsprachigen Debatte vergessen, dass die Türkei nach wie vor über eine lebendige Zivilgesellschaft verfügt, die sich gegen die Entwicklungen im Lande zur Wehr setzt. Die Autor_innen machen die vielen verschiedenen sozialen und politischen Bewegungen sichtbar, die für eine demokratischere, gerechtere und pluralistischere Gesellschaft eintreten. Sie zeigen damit Bruchstellen und Möglichkeiten der Veränderung im Staat Erdoğan auf.

Gerade die Konzentration auf die Entwicklung der heterogenen feministischen Bewegungen im zweiten Schwerpunkt „Bewegung und Gender“ trägt hierzu bei. So erfahren die Leser_innen vieles über die Rolle der kurdischen und muslimischen Frauenbewegungen im Kampf gegen sexistische Strukturen. Der Beitrag von *Feyza Akinderdem* ist für die deutschsprachige Debatte deshalb interessant, weil hierzulande muslimische Frauen häufig als passive Opfer patriarchaler Verhältnisse präsentiert werden – eine Darstellung, der die Autorin entschieden entgegnet.

Zu den besonders gelungenen Beiträgen gehört der Text der Publizistin und Soziologin *Pinar Selek*. Sie beschreibt, wie im repressiven patriarchalen System des Kemalismus in den 1980er Jahren

eine radikale feministische Bewegung entstand, welche die von Mustafa Kemal Atatürk entworfene „Pseudo-Emanzipation“ (72) ebenso wie den kemalistischen Sozialdarwinismus radikal in Frage stellt, neue Diskussions- und Handlungsräume eröffnet und so „einen neuen Protestzyklus anstößt“ (75).

Auch die Soziologin *Ece Kocabiçak* unterstreicht die widerständigen Potenziale der feministischen Bewegungen, indem sie analysiert, wie Feministinnen einerseits die Gezi-Park-Proteste 2013 vorangetrieben haben. Zugleich thematisiert sie, wie andererseits patriarchale Verhältnisse innerhalb der Proteste fortgeschrieben wurden.

Im dritten Themenschwerpunkt „Minderheiten: Kämpfe um Anerkennung und politische Rechte“ befassen sich die Autor_innen mit der Rolle kurdischer und armenischer Bewegungen und ihrem Verhältnis zum türkischen Staat sowie mit Fragen der Migration. Der Soziologe *Bülent Küçük* beschreibt, wie sich neue kurdische Aktivist_innen von einer „Politik der Rebellion“, wie sie die PKK in den 1990er Jahren praktizierte, gelöst und zu einer „Politik der Konstitution“ hin orientiert haben, die „eigene Mechanismen und Institutionen hervorgebracht“ hat (141).

Gerade für die Migrationsforschung und in Anbetracht des EU-Türkei-Deals ist der Beitrag von *Piril Erçoban* wichtig, fasst die Autorin darin doch die Situation syrischer Flüchtlinge in der Türkei pointiert zusammen. Deren prekärer rechtlicher und sozialer Status und die Rassismen der türkischen Mehrheitsbevölkerung führten dazu, dass viele von ihnen im informellen Sektor arbeiteten und dadurch einer scharfen Ausbeutung durch Arbeitgeber_innen

ausgesetzt seien (vgl. 169). Die EU trage zu dieser Situation bei, da sie derzeit gemeinsam mit der Türkei den Aufbau von „Haft- und Abschiebungskapazitäten“ vorantreibe und die Türkei als „sicheren Drittstaat für Flüchtlinge“ zu kategorisieren versuche, um Flüchtlinge dorthin abschieben zu können (172).

Der vierte Schwerpunkt schließlich widmet sich der „Dynamik der wirtschaftlichen Entwicklung in der Türkei“ aus der Perspektive der Politischen Ökonomie und geht auf die Wirtschafts- und Sozialpolitik der AKP-Regierung ein.

Hier und da kommt es beim Lesen zu irritierenden Momenten, etwa wenn bei der Darstellung kurdischer oder armenischer Bewegungen unkritisch der Begriff des „Volkes“ gebraucht wird. Bedauerlich ist ferner, dass eine explizit *queer*-feministische Perspektive unter den Beiträgen nicht vertreten ist – wobei die meisten Autorinnen allerdings das Bündnis mit der LSBTI-Bewegung betonen.

Insgesamt leistet der Band aus unterschiedlichen Perspektiven machtkritische Analysen der türkischen Gesellschaft und zeigt die Facetten sozialer Verhältnisse und politischer Herrschaft ebenso wie die diversen Protestbewegungen auf. Auch wer sich bereits mit der Türkei beschäftigt hat, wird hier neue Einblicke erhalten. Allen, die mehr über die aktuellen Debatten und Entwicklungen in der Türkei erfahren möchten, sei die Lektüre des Buches unbedingt empfohlen.

Philipp Ratfisch

Arrigo Pallotti & Ulf Engel (Hg.):
*South Africa after Apartheid.
 Policies and Challenges of
 the Democratic Transition.*
 Leiden: Brill 2016, 265 Seiten

2014 war ein Jahr der Zäsur, viele politische Beobachter/-innen bilanzierten Südafrikas demokratische Entwicklung seit den ersten freien Wahlen und dem Amtsantritt Nelson Mandelas 1994. Damals fand im norditalienischen Forlì, wo Fachbereiche der Universität Bologna angesiedelt sind, eine internationale Konferenz statt, bei der südafrikanische und europäische Politologen/-innen, Historiker/-innen und Soziologen/-innen zu Wort kamen. Dieser Austausch war von Südafrikaexperten/-innen der Universitäten Bologna und Leipzig organisiert worden, die im Rahmen der *Afrika-Europa Gruppe für interdisziplinäre Studien* (AEGIS) kooperieren. Ihre Ergebnisse sind nun in einem facettenreichen Sammelband erschienen.

Das Buch umfasst insgesamt zwölf Kapitel und gliedert sich in drei Teile: Es geht um den Wandel der Gesellschaft, die Landfrage und die regionalpolitische Rolle Südafrikas im südlichen Afrika. Basierend auf einem informativen Überblick von *Ulf Engel* zur Demokratieentwicklung, zu den Wahlen und zum Regieren des *African National Congress* (ANC) erklären *Roberta Pellizzoli*, *Mandisa Mbali* und *Preben Kaarsholm* Strukturen, Probleme und Veränderungen in zentralen gesellschaftlichen Bereichen. Sie nehmen vor allem Gender, HIV/AIDS und Multikulturalismus in den Blick.

Exemplarisch soll der anschauliche Beitrag von Pellizzoli näher vorgestellt werden. Die Autorin zieht

einen zeitlichen Längsschnitt, um ihre Einschätzung zu belegen, es handele sich bei der Institutionalisierung von Geschlechtergerechtigkeit um gegenläufige Entwicklungen. Konkret benennt sie die Formulierung von Gesetzen zur Geschlechtergerechtigkeit und zur Verbesserung der Rechtslage von Frauen ab 1994 als wichtige Beiträge zur Überwindung von Diskriminierung, wobei die ANC-Regierung unter Nelson Mandela auch internationale Konventionen und Abkommen als Referenzrahmen nutzte.

Ihrer Auffassung nach war das Jahrzehnt zwischen 2004 und 2014 durch einen Schritt vor und zwei zurück gekennzeichnet. Unter Bezug auf das Gender-Protokoll der *Southern African Development Community* (SADC) moniert sie die Reduzierung der politischen Repräsentation und der mangelnden Mitwirkung an politischen Entscheidungen. Zudem listet Pellizzoli die hohen Raten an geschlechtsspezifischer Gewalt und Armut als Probleme auf; letztere lokalisiert sie vor allem in ländlichen Gebieten. Als Ursachen benennt sie die Fortsetzung patriarchaler Strukturen, die sich von der Familien- bzw. Haushaltsebene bis auf den politischen Elitendiskurs durchzögen. Derzeit mangle es vor allem am politischen Willen, Gesetzesinitiativen durchzusetzen, vorhandene Gesetze und politische Leitlinien zu Frauenempowerment zu implementieren und Geschlechtergleichheit zu verankern.

Sehr differenzierte und erkenntnisreiche Analysen prägen auch den zweiten Teil des Sammelbands zur Landreform. Die Beiträge erörtern unter Bezug auf historische Kontextualisierungen juristische, politische und sozio-ökonomische Aspekte. Im Zusammenhang mit den

Problemen und Herausforderungen, die Landreform zu verwirklichen, unterscheiden sie zwischen unterschiedlichen Personen- und Interessengruppen. Beispielsweise berücksichtigen sie ausdrücklich Schwierigkeiten von Farmerbeiter/-innen. Mit analytischer Tiefenschärfe erklären sie Politiken, Debatten und Kontroversen. Multiperspektivität, Faktenreichtum und ein hohes Reflexionsniveau zeichnen diesen Teil des Buches aus.

Das gilt insbesondere für den Beitrag der renommierten südafrikanischen Soziologin und Landrechtsexpertin *Cherryl Walker*. Die Autorin veranschaulicht detailliert die materiellen, sozialen, parteipolitisch aufgeladenen und symbolischen Dimensionen der Debatten über Land im heutigen Südafrika und ordnet sie zeithistorisch ein. Konkret differenziert sie zwischen den Landreformansätzen unter den einzelnen Präsidenten seit 1994 und stellt die Charakteristika während der Mandela-Regierung (1994-1999), der Mbeki-Präsidentschaft (1999-2008) und der Zuma-Regierung (seit 2009) vor. Während es unter Mandela einen *pro-poor*-Fokus gab, habe sich die Ausrichtung unter Thabo Mbeki auf wohlhabendere und produktivere schwarze Farmer verschoben. Walker bescheinigt der Zuma-Regierung die fortgesetzte Förderung marktorientierter schwarzer Farmer und insbesondere einen Trend zum Traditionalismus, also die gezielten Begünstigung so genannter traditioneller Institutionen in den früheren *Homelands*. Während neue Möglichkeiten der Antragstellung auf Entschädigung viel Zuspruch fanden, kritisierten zivilgesellschaftliche Organisationen die Retraditionalisierung.

Schließlich sollten – so ein Gesetzesentwurf unter Zuma – die *Chiefs* neue juristische Machtbefugnisse in den früheren *Homelands* erhalten, obwohl etliche vom Apartheidregime installiert worden waren und schon von dessen Programmen profitiert hatten. Das ließ Zweifel am gerechten Zugang neu aufgeteilter Flächen aufkommen.

Walker moniert die schlechte finanzielle Ausstattung der Programme ebenso wie Defizite in der Dokumentation und der Planung. Das illustriert sie exemplarisch an Inkonsistenzen in den Planungsunterlagen unterschiedlicher Ressorts, beispielsweise erwähnt sie gravierende Abweichungen bei Angaben zum Umfang der Anbauflächen, die umverteilt werden sollten. Auch ihre Gegenüberstellung von Landflächen in früheren *Homelands*, Farmland im Privatbesitz und Land im Staatseigentum ist diesbezüglich aufschlussreich. Walker hinterfragt die politische Agitation hinsichtlich der vielfach propagierten Landumverteilungen und fordert eine viel differenzierte Auseinandersetzung mit den Interessen, Bedürfnissen und Zielen der zuvor marginalisierten und diskriminierten schwarzen Bevölkerungsmehrheit.

Im dritten Teil des Sammelbands über regionalpolitische Zusammenhänge ist der Beitrag von *Arrigo Pallotti & Lorenzo Zambernardi* exemplarisch. Der konzeptionelle Zugriff der Autoren zeichnet sich dadurch aus, dass sie Südafrikas Bedeutung in der SADC mit seiner Einbeziehung in die Gruppe der BRICS – also der Schwellenländer Brasilien, Russland, Indien, China und Südafrika – in Beziehung setzen. Darüber hinaus skizzieren sie Interessen der ANC-Regierenden im Kontext der

Afrikanischen Union und der *Vereinten Nationen*. Die mehrdimensionale Analyse der italienischen Politologen zieht zeitliche Längsschnitte und beschreibt Unterschiede zwischen der Mandela- und der Mbeki-Präsidentschaft. Konkret betrifft das Sicherheitsfragen und die regionale Friedenspolitik, wobei Mandela für letztere eintrat. Hinsichtlich der BRICS erörtern die Autoren die Problematik, dass Südafrika zwar auf dem Kontinent als Wirtschaftsmacht gilt, jedoch im Unterschied zu den anderen BRICS-Ländern eine vergleichsweise geringe Wirtschaftskraft hat. Das führt die Regierung in ein Dilemma, denn sie wird von Eliten in den Nachbarländern trotzdem als Hegemon wahrgenommen. Zugleich positioniert sich Südafrika global als Tor zum Kontinent und will ihn in internationalen Gremien repräsentieren. Darüber hinaus weisen die Autoren auf Interessendivergenzen zwischen verschiedenen SADC-Mitgliedsländern hin. Diese betreffen keineswegs nur Sicherheitsfragen. Kontroversen bestünden vielmehr auch hinsichtlich des Stellenwerts von Demokratisierungsprozessen.

Die Bilanz fällt in diesem wie auch in anderen Beiträgen des dritten Teils wegen der differenzierten Erfassung komplexer Strukturprobleme und Prozesse ambivalent aus und regt in vieler Hinsicht zu weiteren Detailforschungen an. Die behandelten und sinnvoll ausgewählten Schwerpunkte des Buches illustrieren, wie erkenntnisreich internationaler Forschungsdialog sein kann und worauf zukünftiger Wissenschaftsaustausch aufbauen könnte. Der Sammelband motiviert aber auch die Leser/-innen zu kritischen Reflexionen über die vielschichtigen

Entwicklungen in Südafrika nach dem Ende der Apartheid.

Rita Schäfer

Eric van Grasdorff, Thea Kulla & Nicolai Röscher (Hg.): *Thomas Sankara. Die Ideen sterben nicht!* Berlin: Africavenir e.V. 2016, 268 Seiten

Thomas Sankara ist in Deutschland immer noch wenig bekannt. Ich hörte das erste Mal während meiner Feldforschung zur Jugendbewegung *Y'en a marre* im Senegal von ihm, denn der ehemalige Präsident Burkina Fasos und seine Politik dienten der Bewegung als Referenzpunkt und Vorbild. Nicht nur im Senegal, auch in zahlreichen anderen afrikanischen Ländern beziehen sich soziale Bewegungen auf ihn. In Burkina Faso war er ein Symbol der Massenproteste, die 2015 zum Sturz des damaligen Präsidenten Blaise Compaoré führten. Diesen aktuellen Bezügen trägt die deutsche Übersetzung von ausgewählten Reden Sankaras nicht nur mit dem Titel Rechnung. Das Buch ist neben historischen Fotos des Präsidenten auch mit Bildern der jüngsten Proteste in dem Land illustriert. Das großformatige und in den burkinischen Nationalfarben gelb, grün und rot gehaltene Buch erinnert an einen Ausstellungskatalog und lädt zum Reinlesen ein. Ehrenamtliche haben die insgesamt 18 Reden aus dem Französischen übersetzt und lektoriert. Die Übersetzung ist an vielen Stellen gelungen, hin und wieder stolpert man jedoch über Formulierungen, die zu wörtlich aus dem Originaltext übernommen wurden.

Bruno Jaffré, der Biograph Sankaras, liefert in Kapitel zwei und drei den nötigen Kontext, um die Bedeutung des

ehemaligen Präsidenten in der damaligen Zeit zu verstehen. Er beschreibt kurz den Werdegang des Politikers und zeigt im Anschluss die Erfolge und die Bedeutung seiner Politik auf. Sankara schaffte es, Burkina Faso in den nur vier Jahren seiner Präsidentschaft unabhängig von Lebensmittelimporten zu machen, und führte ambitionierte Umweltschutzprogramme ein (15). Im Abschlusskapitel des Buches fasst Jaffré die Erkenntnisse über Sankaras Ermordung im Jahr 1987 zusammen, an der Blaise Compaoré, der engste Weggefährte des Präsidenten, einige afrikanische Staatschefs sowie vermutlich westliche Geheimdienste beteiligt waren. Ferner beleuchtet er in kurzen Vorworten zu jeder Rede ihre Entstehungsgeschichte.

Die wohl berühmteste Rede behandelt die Schulden der Dritten Welt (210-216). In der mutigen und unterhaltsamen Ansprache vor der *Organisation of African Unity*, der heutigen *Afrikanischen Union*, forderte Sankara die afrikanischen Staats- und Regierungschefs dazu auf, ihre Schulden gegenüber westlichen Geberländern und internationalen Finanzinstitutionen nicht zurückzuzahlen. Hier zeigt sich sein rhetorisches Talent. Sein Wortwitz und seine Chuzpe im Angesicht westlicher und afrikanischer Regierungschefs sind beeindruckend und amüsant zugleich. So machen die hier versammelten Reden den Band zu einer unterhaltsamen Lektüre. Sie zeigen jedoch auch weniger bekannte Facetten des revolutionären Programms Sankaras. Wir lernen ihn als Feministen (176-207), Umweltschützer (110-115) und scharfen Kritiker der Entwicklungszusammenarbeit und des Imperialismus (80-93) kennen. Gleichzeitig denunzierte er gerade in seinen

frühen Reden die alten burkinischen Eliten als Verbündete des Imperialismus und macht sie für die Armut im Land verantwortlich (z.B. 40- 67). In seiner Rede zur politischen Orientierung analysierte er klug und klar die strukturellen Schwächen der burkinischen Wirtschaft, kritisierte die Ungleichheit, besonders die Armut im ländlichen Raum, mangelnde Bildung und die fehlende Gesundheitsversorgung (40-77). Um diese Probleme zu lösen, setzte Sankara auf eine tiefgreifende Umstrukturierung der Wirtschaft und Gesellschaft; diese Umstrukturierung reichte von der Politik über das Justizwesen bis zur Landwirtschaft. Sein Wirtschaftsprogramm zielte auf die Unabhängigkeit vom Westen durch den Aufbau einer eigenen Textilwirtschaft, die Stärkung der eigenen Landwirtschaft und der engen Kooperation mit anderen afrikanischen Staaten im Sinne des Panafricanismus. Entwicklungshilfe sah Sankara als eine Fortführung der imperialen Ausbeutung im postkolonialen Zeitalter. An vielen Stellen in dem Buch wird deutlich, dass Sankaras Ideen und Überzeugungen nicht nur zu afrikanischen sozialen Bewegungen sprechen, sondern auch zu einer westlichen Öffentlichkeit. Sie weisen uns deutlich auf die koloniale und neokoloniale Verantwortung des Westens für die Missstände in vielen afrikanischen Ländern hin.

Sankara steht aber auch für ein neues afrikanisches Selbstbewusstsein. Er trat nicht als Bittsteller, sondern als selbstbewusster Burkinabé und Afrikaner auf. Bildung und die Schaffung eines revolutionären Bewusstseins ziehen sich als weitere wichtige Themen durch seine Reden. Sankara propagierte das Bild eines aufrechten, verantwortungsvollen,

revolutionären burkinischen Bürgers. Er erklärt in mehreren seiner Reden, die Macht dem Volk übergeben zu wollen. Sein Enthusiasmus für die Macht des Volkes wird von der hierarchischen Ausrichtung der von ihm ins Leben gerufenen Institutionen allerdings eher konterkariert. Nichtsdestotrotz verlangte er von seinen Kamerad_innen und Mitrevolutionär_innen Integrität, Bescheidenheit und Engagement, angefangen von der obersten bis hin zur untersten Ebene. Einige der Bilder zeigen, dass der Präsident dieses Ideal auch selbst vorlebte. Wir sehen ihn, wie er in ein kleines altes Auto (16) oder auf sein Fahrrad (95) steigt. In seiner Rede vor dem Volksausschuss über Vorbeugung gegen Korruption legte Sankara seine Vermögensverhältnisse bis hin zu seinen drei Akustikgitarren offen. Ein Vertreter der Kommission bezeichnet ihn daraufhin als einen der ärmsten Präsidenten aller Zeiten (172).

Nicht alle Reden sind klug und unterhaltsam. Aus der letzten, die sich vor allem um burkinische Machtpolitik und Intrigen im nationalen Revolutionsrat dreht, lässt sich wenig für aktuelle politische Debatten ziehen. Sankara war zudem sowohl in Burkina Faso als auch in anderen afrikanischen und europäischen Ländern durchaus umstritten. Eine wirklich kritische Auseinandersetzung mit seiner Politik findet in dem Band nicht statt. Das Buch zeigt allerdings immer wieder, wie sehr die Anliegen des revolutionären Präsidenten zu aktuellen Debatten sprechen: Sankaras Worte zu den Schulden der Dritten Welt sind im Kontext der griechischen und europäischen Schuldenkrise auch für Europa brandaktuell. Und in Zeiten, in denen der amerikanische Präsident Donald

Trump heißt, finden wir Sankara als erfrischenden Gegenentwurf: in seiner Politik, in seinen Ideen, aber auch in seinem Habitus als Präsidenten. Es macht Hoffnung für die Zukunft, dass viele junge afrikanische Bewegungen ihn zu ihrem Symbol gemacht haben.

Louisa Prause

Hermann Amborn: *Das Recht als Hort der Anarchie*. Berlin: Matthes & Seitz 2016, 285 Seiten

John MacLaughlin: *Kropotkin and the Anarchist Intellectual Tradition*. London: Pluto 2016, 269 Seiten

In Zeiten wie den gegenwärtigen wird die Frage dringender, wie es auch anders gehen könnte. Die Perspektive der Herrschaftslosigkeit, einer Form von Gesellschaft ohne Zentralinstanz oder, wie Hermann Amborn hier formuliert, „polykephaler“ Gesellschaften verdient dann besondere Aufmerksamkeit. „Anarchie“ bedeutet hier keineswegs Chaos oder unregelmäßige Gewalt, wie die Polemik des Alltagsverständnisses suggeriert, vielmehr geht es in der auf Max Weber und Evans-Pritchard zurückgehenden Formulierung von Christian Sigrist um *Regulierte Anarchie*, eine wohlorganisierte Gesellschaft, die vor allem ohne den etwa von Max Weber so bezeichneten „Erzwingungsstab“ auskommt. Dies bringt auch der Titel der ersten hier zu besprechenden Publikation deutlich zum Ausdruck. Dazu sollen hier zwei Beiträge deutlich unterschiedlicher Art und Qualität vorgestellt werden.

Der überaus handliche und attraktiv gestaltete Band des Münchner Ethnologen Amborn beruht auf jahrzehntelangen Feldforschungen am Horn von

Afrika, in erster Linie im Süden und Südosten Äthiopiens. Der Darstellung der Praxis polykephaler Ethnien ist eine ausführliche Erörterung begrifflicher und theoretischer Grundlagen vorangestellt. Dabei berücksichtigt Amborn nicht allein die hier gängige Literatur und betont die globale Verbreitung nicht-hierarchischer Verhältnisse von indigenen Völkern bis hin zum Internet oder auch neueren Formen der Betriebsorganisation. Wesentlich ist seine Auseinandersetzung mit den Konzepten von Macht, Gewalt und Recht. Zum einen erscheint unter Berufung auf Autoren wie Walter Benjamin oder Jean und John Comaroff gerade auch das Monopol legitimer Gewalt, das gewöhnlich als Signum des modernen Staates gilt, als inhärent gewalttätige Ordnung. Zum anderen hat Hannah Arendt eindrücklich „Macht“ der „Gewalt“ entgegengestellt. Autorität kann ihr zufolge aufgrund des einer Person zukommenden Respekts durchaus Gehorsam begründen: „Ihr Gegner ist nicht Feindschaft, sondern Verachtung und Lächerlichmachen“ (65f). Ein institutionelles „Äquilibrium“ schließt freilich – wie gerade Arendt an Beispielen aus der Antike erläuterte – Asymmetrien nicht aus (73).

Von besonderem Interesse ist Amborns Berücksichtigung der normativen Dimension von Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns. Als Kern dieser Argumentation formuliert Amborn: „Soziale Handlungen sind sprachlich vermittelt. In der zwanglosen Verständigung von Individuen werden mit vernünftig kritisierbaren Argumenten Überzeugungen erarbeitet, die alle Mitglieder der Gemeinschaft tragen können.“ (87f) Habermas hat dies freilich mit evolutionistisch geprägten

Argumenten und einem universalistischen Geltungsanspruch westlich-moderner Institutionen verbunden, denen Amborn die Einsicht der Ethnologie in „jeweils spezifische Weltdeutung(en)“ entgegenstellt (89f). Freilich ist, wie insbesondere Gerhard Hauck verschiedentlich in direkter Auseinandersetzung mit Habermas aufgezeigt hat (s. etwa „Habermas, die Magie und die Universalität der Vernunft“, in: *PERIPHERIE*, Nr. 27, 1987, S. 42-50), nicht einsehbar, warum diese Einsichten nicht umgekehrt dafür mobilisiert werden können, gegen die Engführung kommunikativer Rationalität auf westlich-moderne Verhältnisse zu argumentieren. Amborns empirischer Teil bietet reichlich Anhaltspunkte für eine solche Perspektive.

Der Autor schöpft hier wahrlich aus dem Vollen, und dies macht es regional weniger Kundigen nicht immer einfach, allen Details, Hinweisen und Anspielungen zu folgen, zumal Amborn differenziert auf Verhältnisse einzelner Ethnien verweist, um dann wieder vergleichend und synthetisierend zu argumentieren. Was vor allem anhand von Rechtsinstitutionen deutlich wird, ist die entscheidende Bedeutung der Aushandlung und Überzeugung unter prinzipiell Gleichen. Dies gilt auch etwa für Strafsachen, wo das Ziel der Verhandlung in der Einsicht Schuldiger in das begangene Unrecht und damit auch in die Notwendigkeit der Strafe, häufig der Verbannung mit der Möglichkeit der Wiederaufnahme nach einem gewissen Zeitraum, besteht. Recht beruht dabei auf mündlich tradierten, von Autoritätspersonen artikulierten Normen. Autorität unterschiedlicher Art ist auf mehrere Personen im Sinne einer „polykephalen“ Ordnung verteilt. Es bestehen institutionelle Mechanismen,

um der Kumulierung und Verstetigung von Machtpositionen Einzelner aktiv entgegenzutreten. Wesentlich an den von Amborn referierten ethnographischen Beobachtungen ist nicht zuletzt die numerische Größe der betrachteten Gesellschaften. Diese reicht über kleine „face to face“-Gesellschaften weit hinaus. Die Rede ist von Städten und Hunderttausenden von Gesellschaftsmitgliedern. Ein entscheidendes Moment der Verhandlungen ist neben dem Prinzip der Gleichheit der Beteiligten der Zeitrahmen. Zeit wird benötigt, um alle Argumente auszutauschen und den angestrebten Konsens zu finden. Kurze, oft auf wenige Stunden beschränkte Verfahren, wie sie das westlich-moderne Rechtswesen, aber etwa auch die moderne Diplomatie kennzeichnen, stehen einer solchen Methode der konsensuellen Entscheidungsfindung klar entgegen.

Nicht ganz klar werden die Konsequenzen aus der Unterwerfung des Gebietes, in dem die beobachteten Ethnien leben, unter den äthiopischen Staat seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts. Zwar erfährt man von unterschiedlichen Intensitätsgraden dieser Einwirkung, doch insbesondere über die Folgen der föderalen, formal nach ethnischen Prinzipien strukturierten Ordnung Äthiopiens seit dem Sturz des Derg vor nunmehr einem Vierteljahrhundert hätte ich gern mehr erfahren. Nur am Rande angesprochen werden auch die Geschlechterverhältnisse der polykephalen Ordnungen, sowohl was Familien- als auch was Landrecht angeht. Hier fehlt eine Perspektive, wie sie vor Längerem der Sammelband *Frauenmacht ohne Herrschaft* (hgg. v. Ilse Lenz & Ute Luig, Frankfurt a.M. 1993) aufgezeigt hat. Dennoch ist Amborn ein nicht

zuletzt auch für gesellschaftliche Praxis anregender Einblick in Lebenswelten gelungen, deren Kenntnis für alternative Perspektiven unschätzbar ist.

Dass die Suche nach solchen Perspektiven auch in der europäischen Moderne eine lange Geschichte hat, unterstreicht die auf den wohl bedeutendsten einschlägigen Theoretiker Piotr Kropotkin (1842-1921) zentrierte Darstellung von Aspekten eines wissenschaftlichen Anarchismus von *John MacLaughlin*. Er setzt mit Gerrard Winstanley (1609-1676), dem wohl bekanntesten Vertreter der *Diggers*, der radikalsten, stark ländlich orientierten Strömung der Englischen Revolution Mitte des 17. Jahrhunderts, ein, um den Faden weiter über William Godwin (1756-1836) und Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) zu verfolgen. Die ausführliche, mehrfach ansetzende Biographie Kropotkins stellt zwar die frühen ländlichen Erfahrungen des Helden auf dem Adelsgut der Familie im Gouvernement Kaluga heraus, nicht jedoch etwa die Rezeption der zuvor eingeführten Autoren, obwohl MacLaughlin neben Kropotkin auch für Winstanley und Proudhon die Orientierung auf ländliche, umgrenzte und numerisch kleine Verhältnisse betont. Kropotkins Werdegang war bekanntermaßen durch seine maßgebliche Beteiligung an der Erschließung und Erforschung der Fernost-Region Sibiriens geprägt. Damit begründete er nicht nur seinen Ruf als geographische Autorität, sondern gewann auch Einsichten, auf denen seine naturwissenschaftlich fundierte, programmatische Konzeption der Kooperation und gegenseitigen Hilfe basierte. Dies ging einher mit der Annäherung an die revolutionäre Bewegung

im Russland der 1870er Jahre; auf die Gefangenschaft in der Peter-und-Pauls-Festung folgten Flucht und revolutionäre Tätigkeit im Westen. Nach mehrjähriger Haft in Frankreich wandte sich Kropotkin stärker theoretischer Tätigkeit zu und verfolgte weiter seine hoch angesehene wissenschaftliche Arbeit.

MacLaughlin betont die Verbindung einer kritischen Geographie mit anarchistischen Überzeugungen, für die auch Kropotkins berühmter Zeitgenosse Elisée Reclus steht; weiter wird Kropotkins zunehmender Zweifel am Sinn einer gewaltsamen Strategie deutlich, für die nicht zuletzt Michail Bakunin steht. Es gehört zu den Schwächen des Buches, dass über eine Rezeption Bakunins durch den wesentlich jüngeren Kropotkin nichts verlautet. Mehrmals erfahren wir lediglich, Kropotkin sei nach Bakunins Tod unbestrittener Führer der russischen Anarchisten gewesen. Auch die Beziehung zu der prominenten Anarchistin Emma Goldmann bleibt unklar, abgesehen vom vagen Hinweis auf Kontroversen, weil Kropotkin nun einmal kein Feminist gewesen sei, d.h. massiv patriarchalische Ansichten vertreten hat. So geht es weiter. Eric Hobsbawm beschimpft MacLaughlin für die Einschätzung, Bakunin sei ein Mann der Tat, in seinen Schriften aber höchst inkohärent gewesen, nur um diese durch Lektüre leicht zu erhärtende Aussage ein paar Seiten später selbst zu wiederholen. Mit Marx ist es das Problem, dass er autoritär war; das ist alles. Nimmt man hinzu, dass der Text vor Wiederholungen wimmelt – eventuell aufgrund der Montage einstmals selbständiger Publikationen –, äußert sich schlecht redigiert und die größtenteils sicher nicht hochzuschätzenden, für die

Epochenbezeichnungen jedoch wichtigen russischen Herrscher Alexander II und III sowie Nikolaus II munter miteinander verwechselt werden, so sind Zweifel an der Ernsthaftigkeit des Unterfangens angebracht.

Für die Perspektive des Anarchismus ist freilich wesentlich, dass es für MacLaughlin ebenso wie anscheinend für Kropotkin kein Problem darzustellen scheint, dass die von letzterem bewunderten ostsibirischen Siedlergemeinschaften doch schwerlich im Niemandsland siedelten, die von ihnen Verdrängten aber mit keinem Wort erwähnt werden – anders als andere Kolonisierte. Ferner pointiert MacLaughlin unter Berufung auf Kropotkin die enge Verknüpfung kleiner Gemeinschaften mit der anarchistischen Programmatik und stellt diese geradezu dem Urbanismus und auch Vorstellungen von unweigerlich in der Stadt wurzelnden bürgerlichen Freiheiten entgegen – während er die offenkundige Romantisierung der europäischen Städte des Mittelalters durch Kropotkin kaum hinterfragt. So erscheinen von MacLaughlin angedeutete Nutzenwendungen für die Gegenwart letztlich atavistisch oder strikt kontrafaktisch.

Dafür, dass Anarchie auch anders gedacht werden kann, lassen sich Anhaltspunkte sicher in Teilen von Kropotkins Werk, zumal in der großartigen Kritik des Sozialdarwinismus in *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* finden. Mit Schlamperei kombinierte Hagiographie und Devotionalliteratur helfen da aber wenig weiter, sehr viel eher schon das in praktische Perspektive gestellte Nachdenken über mögliche Schlussfolgerungen aus ethnologischen Befunden, wie es Amborn vorführt.

Reinhard Kößler

Eingegangene Bücher

- Basler Afrika Bibliographien & Carl Schlettwein Stiftung (Hg.): *2016 Jahresbericht – 2016 Annual Report*. Basel: Basler Afrika Bibliographien 2017, 88 S.
ISSN: 1424-2931
- Beckmann, Gabriele: *Blinde Flecken der Entwicklungszusammenarbeit. Zur Kooperationspraxis lokaler Non-Profit-Organisationen in Bolivien*. Bielefeld: transcript 2016, 314 S.
ISBN: 9783837637724
- Brunn, Erhard: *Über alle Grenzen hinweg. Flucht und Hilfe – Berichte und Meinungen aus dem In- und Ausland*. Limburg a.d. Lahn: Dehm 2017 (= Edition DV, Bd. 61), 244 S.
ISBN: 9783943302394
- Burchardt, Hans-Jürgen; Stefan Peters & Nico Weinmann (Hg.): *Entwicklungstheorie von heute – Entwicklungspolitik von morgen*. Baden-Baden: Nomos 2017, 296 S.
ISBN: 9783848726134
- Crawford, Gordon; Lena J. Kruckenberg; Nicholas Loubere & Rosemary Morgan (Hg.): *Understanding Global Development Research. Fieldwork Issues, Experiences and Reflections*. London: Sage Publications 2017, 280 S.
ISBN: 9781473906679
- Geiselberger, Heinrich (Hg.): *Die große Regression – Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, 319 S.
ISBN: 9783518072912
- Gerstenberger, Heide: *Markt und Gewalt. Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2017 (= Theorie und Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Bd. 25), 739 S.
ISBN: 9783896911254
- Köbller, Reinhart, & Henning Melber: *Völkermord – und was dann? Die Politik deutsch-namibischer Vergangenheitsbearbeitung*. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel 2017, 176 S.
ISBN: 9783955581930
- Lepenius, Philipp, & Elena Sondermann (Hg.): *Globale politische Ziele. Bestandsaufnahme und Ausblick des Post-2015 Prozesses*. Baden-Baden: Nomos 2017 (= Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik, Bd. 16), 268 S.
ISBN: 9783848731220
- Mawere, Munyaradzi: *Theorising Development in Africa. Towards Building an African Framework of Development*. Oxford: African Books Collective 2017, 204 S.
ISBN: 9789956764747
- Mawere, Munyaradzi (Hg.): *Underdevelopment, Development and the Future of Africa*. Oxford: African Books Collective 2017, 572 S.
ISBN: 9789956764631
- Ohta, Itaru; Motoji Matsuda & Yntiso Gebr (Hg.): *African Virtues in the Pursuit of Conviviality. Exploring Local Solutions in Light of Global Prescriptions*. Oxford: African Books Collective 2017, 466 S.
ISBN: 9789956764174
- Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hg.): *Einwanderungsschland*. Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung – Vorstand 2017 (= Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, 1/2017), 148 S.
ISSN: 1869-0424.
- Ruf, Werner: *Islamischer Staat & Co. Profit, Religion und globalisierter Terror*. Köln: PapyRossa 2016 (= Neue Kleine Bibliothek, Bd. 225), 156 S.
ISBN: 9783894386184
- Schulte, Imke: *Armut aus Sicht der Armen. Ethnologische Forschung zur Nachhaltigkeit und Reziprozität in der Entwicklungszusammenarbeit*. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel 2017 (= wissen & praxis, Bd. 178), 236 S.
ISBN: 9783955581848
- Shigweda, Vilho Amukwaya: *The Aftermath of the Cassinga Massacre. Survivors, Deniers and Injustices*. Basel: Basler Afrika Bibliographien 2017, 169 S.
ISBN: 9783905758801
- Wienold, Hanns: *glauben machen. Beiträge zur religiösen Praxis, Kultur und Ideologie*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2017, 183 S.
ISBN: 9783896910998
- Yazdani, Kaveh: *India, Modernity and the Great Divergence. Mysore and Gujarat (17th to 19th C.)*. Leiden: Brill 2017, xxxii + 669 S.
ISBN: 9789004330788

Summaries

Gerhard Hauck: Who talks about racism shouldn't be silent about capitalism.

The focus of this article is on the reciprocal interaction between capitalism and racism as socio-economic and socio-cultural phenomenon. This interaction is historically analysed, beginning with the establishment of the capitalist world system in the long 16th century and the racist components in the philosophy of the Enlightenment. In the 19th century, when the bourgeoisie had established itself as part of the ruling class, racism became “scientific”, with biology as the dominant science legitimating discrimination of outgroups. Later on psychology took the lead, especially in its intelligence-measuring variant. Finally, eugenics or “racial hygiene” came to the fore. After the Second World War, the “race” concept shifted to the background and was replaced by “culture”, but the discriminating practices remained the same.

Céline Barry: The Meanings of Tubaabité. Race Critical Perspectives on Post-colonial Dakar.

The legacy of white supremacy remains a reality Africans must deal with in their daily lives. Nonetheless, the academic inquiry of race in African contexts remains marginal. This article analyses how racial hierarchies structure contemporary Dakar's society. Departing from an empirical analysis of Black perspectives, the article explores the usage of the term “tubaab” which belongs to the Senegalese common vocabulary and addresses “the coloniser” in its multiple manifestations. Tubaab designates whiteness and/or westernness. Furthermore, it is attributed to Blacks and other People of Color to describe issues of cultural assimilation and of the participation in processes of (re-)colonisation. Thus, tubaabité reveals to be a fruitful means by which to discuss racial hierarchies within Dakar in all of their intersectional complexities. The analysis highlights the necessity to embed explorations of the articulations of racial domination in the context of specific power constellations, whilst being sensitive to the fact that our concepts of race in changing times and spaces need to be readapted to new postcolonial realities.

Nicolas Wasser: Precarious Differences. Diversity, (Anti)Racism and Brazilian Singularities.

In neoliberal times, the question arises whether the promise of diversity in the name of profit maximisation leads to equal rights for minorities. The present article reflects on both exploitation and ruptures with late capitalist logics of (anti)racism using a Brazilian fashion enterprise as an example. In the first step, the article traces the desires for identity and recognition among young black sales employees and contrasts them with the contradictions they encounter. In the second part, the subjective experiences are contextualised in regional (anti)racist discourses. What are the links to the Brazilian national(ist) myth of “racial democracy”? Finally, the third section focuses on lines of flight and resistance against the imperative of marketed “mestiçagem” through two current examples of political action by a young generation of marginalised people from São Paulo.

Daniel Bendix & Aram Ziai: The analysis of racism in Development Studies – the case of German reproductive health policy in Tanzania. Departing from an examination of how German political science has dealt with the issue of racism to date, this paper discusses the contribution of development studies to an exploration of racism. With its interest in global socioeconomic inequality, development studies seems to be particularly well-suited to grasp racism as a comprehensive global complex with discursive and material dimensions. This paper argues that it is not sufficient to focus on racism as a discursive phenomenon supportive of inequality in order to grasp its power. How racism can be understood and analysed with more concern for materiality is illustrated in this paper through the example of German development policy in Tanzania in the area of reproductive health and population.

Albert Scherr: Racism, Post Racism, and Nationalism. Requirements for a More Sophisticated Critique. This article intends to contribute to a more precise understanding of racism, the role of the nation-state, and nationalism. It asks for a more sophisticated analysis of different forms of racism and nationalism. In regard to global inequalities and the relevance that nation-states have in the process of stabilising global inequalities, the argument that a critical analysis has to take into account the specific role of nation-states and nationalism is brought forward. In opposition to a much over generalised use of the term racism, the article furthermore shows that an adequate critique of structural nationalism cannot be worked out using the same logic as the critique of racism.

Ulrike Marz: Approaching a Critical Theory of Racism. In the tradition of Horkheimer and Adorno, this article outlines elements of a critical theory of racism dealing with the connection of commodity producing society and its respective forms of consciousness. It is concerned with the question: to which extent can the authoritarian personality, as a prototypical result of the capitalistic social form, be currently analysed? The displacements and aggravations found in neoliberal commodity producing society show that the subject's constitution and forms of racism have changed. Such shifts in the subject's constitution call for a modification of the original concept of the authoritarian personality, especially in respect to its formation. Four aspects indicate such a necessary modification: (1) a substantial but not categorical displacement from "race" to culture in the racist argumentation; (2) the increasing self-guidance and showmanship of subjects; (3) the subordinate importance of personal leadership; and, (4) the decreasing importance of the patriarchal nuclear family. It is in the frame of a conformist revolt of a "conformist-selfish personality" that racism is most powerful in Germany today.

Floris Biskamp: Racism, Culture, Rationality. This article discusses two questions central to the theory of racism: first, the interrelation of racism and rationality and, second, the question of which representations of cultures should be deemed racist. The author compares two prominent approaches to the theory of racism by analysing how they assess the position of Kant's theory of race in the context of his

oeuvre and how they position themselves in the discussions on anti-Muslim racism. The first approach defines racism as an ideology or a form of false consciousness. The emphatic understanding of reason championed in this approach allows for a coherent foundation of the critique of social domination as well as for discerning critical ways of speaking about culture from racist ones. However, the focus on consciousness renders invisible the dynamics of power and discourse crucial for racism. The second approach defines racism as a relationship of social domination or discourse. This approach is particularly effective in analysing dynamics of power and discourse. However, by renouncing any positive concept of reason or rationality, this form of critique deprives itself of an important foundation, resulting in an oftentimes reductionist form of critique. In order to connect the strengths of both approaches, the author proposes an understanding of racism as systematically distorted communication, allowing for the analysis of dynamics of power and discourse without renouncing an emphatic understanding of reason and rationality.

Bettina Engels: Under which conditions do conflicts over mining become manifest? Political opportunity structures in protests against gold mining in Burkina Faso. All over the world, the recent boom in mining is accompanied by conflicts over the ecological impacts, distribution of rents and taxes, human rights, land use and territorial claims, collective identity related to indigeneity, ethnicity and citizenship, cultural representations, and the prerogative of interpretation regarding policies and discourses of development. This paper investigates under which conditions these conflicts, which are inherent to the mining sector because of its enormous social and ecological impacts, become manifest and escalate. Referring to two concepts from contentious politics research – political opportunity structures and repertoires of contention – three actual conflicts over gold mining in Burkina Faso are analysed. Burkina Faso is of the sub-Saharan countries where the extractive sector is quickly growing. The paper traces which repertoires of contention the respective actors use, and demonstrates that the overthrow of the long-standing President Blaise Compaoré in late October 2014 was the central political opportunity structure that, in all three cases, enabled the escalation of the local conflicts.

Zu den Autorinnen und Autoren

Céline Barry, promoviert am Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin. Sie forscht zu Rassismus, Feminismus und Intersektionalität in postkolonialen Zusammenhängen. Sie ist in antirassistischen und feministischen Initiativen aktiv und arbeitet beim Antidiskriminierungsnetzwerk Berlin des Türkischen Bundes in Berlin-Brandenburg.

Daniel Bendix, Dr., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachgebiet Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien der Universität Kassel und Junior Fellow am Kolleg Postwachstumsgesellschaften der Universität Jena. Ferner ist er Mitglied von global e.V., einem Berliner Verein für machtkritische, postkoloniale Bildungsarbeit.

Floris Biskamp, Dr., ist Politikwissenschaftler und Soziologe an der Universität Kassel. Seine Arbeitsschwerpunkte sind u.a. politische Theorie, Gesellschaftstheorie, Postcolonial Studies, Rassismus, Antisemitismus, und internationale Politik.

Bettina Engels, Dr., ist Juniorprofessorin für Empirische Konfliktforschung mit Schwerpunkt Subsahara-Afrika am Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin. Gemeinsam mit Dr. Kristina Dietz leitet sie die wissenschaftliche Nachwuchsgruppe „Global Change – Local Conflicts?“ (GLOCON).

Gerhard Hauck, Dr. habil., apl. Professor für Soziologie im Ruhestand. Seine Forschungsschwerpunkte sind Allgemeine Soziologische Theorie, Ethnosoziologie und Entwicklungstheorie.

Ulrike Marz, Dr., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Soziologische Theorien und Theoriegeschichte der Universität Rostock. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind u.a. Kritische Theorie, Antisemitismusforschung sowie Theorien und Entwicklungen des Rassismus.

Albert Scherr, Prof. Dr. habil., ist Direktor des Instituts für Soziologie der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Seine Arbeitsschwerpunkte sind u.a. Soziologie der Einwanderungsgesellschaft, Flüchtlingsforschung.

Nicolas Wasser, Dr., ist wissenschaftlicher Koordinator des Merian Centre São Paulo am Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Er hat an der Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) in Soziologie promoviert und war am Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin beschäftigt.

Aram Ziai, Dr., ist Heisenberg-Professor für Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien an der Universität Kassel. Er ist im Vorstand der Sektion Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, Mitglied der Bundeskoordination Internationalismus und aktiv bei kassel-postkolonial.de.

Gute Buchläden, in denen die PERIPHERIE zu haben ist

| Ort | Name | Strasse |
|--------------|--------------------------------------|---------------------------|
| Aachen | Mayersche Buchhandlung /LS | Matthiashofstr. 28-30 |
| Augsburg | Probuch GmbH | Gögginger Str. 34 |
| Bayreuth | Helmut Weigel | Luitpoldplatz 18 |
| Berlin | Schweitzer Sortiment oHG | Französische Str. 13/14 |
| Berlin | Akademische Buchhandlung | Ehrenbergstr. 29 |
| Berlin | Ebsco International Inc. USA | Sachsendamm 2-7 |
| Berlin | Lehmans Fachbuchhdlg. GmbH | Hardenbergstr. 4-5 |
| Berlin | Der Kleine Buchladen | Weydingerstr. 14-16 |
| Berlin | Schwarze Risse | Gneisenaustr. 2a |
| Berlin | Buchladen zur schwankenden Weltkugel | Kastanienallee 85 |
| Bielefeld | Eulenspiegel Buchladen | Hagenbruchstr. 7 |
| Bielefeld | Karibuni – Weltladen | Breite Str. 26 |
| Bochum | Janssen | Brüderstr. 3 |
| Bonn | Hanns-Georg Jost | Hausdorffstr. 160 |
| Bonn | Dr. Rudolf Habelt GmbH | Am Buchenhang 1 |
| Bonn | Buchladen 46 GmbH | Kaiserstr. 46 |
| Braunschweig | Graff GmbH | Sack 15 |
| Bremen | Kamloth & Schweitzer OHG | Ostertorstr. 25-29 |
| Bremen | Ostertor GmbH | Fehrfeld 60 |
| Dortmund | Litfass Bücher und Medien | Münsterstr. 107 |
| Erlangen | Dritte Welt Laden | Neustädter Kirchenplatz 7 |
| Erlangen | Rupprecht GmbH | Nürnberger Str. 22 |
| Frankfurt | Land in Sicht | Rotteckstr. 13 |
| Frankfurt | Karl-Marx Buchhandlung GmbH | Jordanstr. 11 |
| Freiburg | Rombach GmbH | Bertoldstr. 10 |
| Gelnhausen | Weltladen Gelnhausen | Langgasse 27 |
| Hamburg | Boysen & Mauke oHG | Burchardstr. 21 |
| Hannover | Hennies und Zinkeisen | Marktstr. 52 |
| Kassel | Uni-Buch W. Krutz | Gottschalkstr. 8-10 |
| Köln | Der Andere Buchladen GmbH | Weyertal 32-34 |
| Kreuztal | Thorleif Zimmermann | Siegener Str. 6 |
| Leipzig | LSL AG | Gerichtsweg 28 |
| Leipzig | Bube's Buch | Natonekstr. 23 |
| Lüneburg | F. Delbanco | Bessemerstr. 3 |
| Magdeburg | Behrens, Keil & Lorenz OHG | Ulrichplatz 2 |
| Mannheim | Der Andere Buchladen | M 2 ,1 |
| Marburg | Roter Stern GmbH | Am Grün 28 |
| München | Arabella Versandbuchhandl. | Wimmerstr. 5 |
| München | Heinrich Frank | Schellingstr. 3 |
| Osnabrück | H.Th. Wenner | Große Str. 69 |
| Regensburg | Atlantis-Buchhandlung | Wahlenstr. 8 |
| Saarbrücken | Bock & Seip GmbH | Futterstr. 2 |
| Speyer | Oelbermann GmbH | Wormser Str. 12 |
| Tübingen | Beneke GmbH | Gartenstr. 16 |
| Wiesbaden | Thalia Medienservice GmbH | Otto-von-Guericke-Ring 10 |
| Wiesbaden | Otto Harrassowitz | Kreuzberger Ring 7 b-d |
| A-Wien | Lhotzkys Literaturbuffet | Rotensterngasse 2 |
| CH-Basel | Karger Libri AG | Petersgraben 31 |
| CH-Bern | Hans Rohr | Rathausgasse 30 |
| CH-Bern | Huber & Lang Hogrefe AG | Länggass-Str. 76 |
| I-Bozen | Athesia Buch GmbH | Lauben 41 |
| I-Firenze | Licosa | Via Duca di Calabria 1/1 |