Gender - *Race* - Kultur in den U.S.A. Grenzen und Vernetzungen

Elisabeth Schäfer-Wünsche
Nicole Schröder

Mit Gender, *Race* und Kultur thematisiert der folgende Beitrag Begriffe, die - im wörtlichen Sinne - die U.S.A. beschreiben. Zugleich sind dies Schlüsselworte, für deren Verwendung in den Literatur-, Kultur- und Sozialwissenschaften, inner- wie außerhalb Europas, U.S.-amerikanische Diskussionen intensive Impulse geliefert haben. Im Anschluss werden wir zunächst kurz den Raum U.S.A. historisch situieren und dann mit einem Blick auf das 19. Jahrhundert die enge Verflechtung von Gender und *Race* zum Thema machen. Dabei möchten wir bereits an dieser Stelle darauf verweisen, dass die Semantik von *Race* sich von derjenigen des deutschen Wortes ‚Rasse' signifikant unterscheidet, ein Aspekt, den wir später noch einmal aufgreifen. Wir werden in unserer Diskussion Geschlechterkonstruktionen vorstellen, die, in sozialen und politischen Konstellationen der Vergangenheit entstanden, noch in global zirkulierenden Bildern der Gegenwart ihr Echo finden. Im Rückgriff auf die Lehreinheit im VINGS- Seminar, aus der dieser Beitrag hervor gegangen ist, werden wir auch in kurzer Form auf eine Aufgabenstellung für die Studierenden, auf die Analyse einer Benetton-Werbung, eingehen.

Bereits im ersten Teil unseres Beitrags wird ersichtlich, dass unser Umgang mit dem Begriff Kultur Vorstellungen von Homogenität, Systemhaftigkeit und klar definierbaren Grenzen (und damit auch bestimmte Multikulturalismusbegriffe) unterläuft. Stattdessen werden Differenz, Kontakt, Austausch und Konflikt zu entscheidenden Aspekten. Perspektiven auf Kultur, die diese Aspekte besonders intensiv herausarbeiten, werden dann zum Thema des zweiten Teils unserer Überlegungen. Dabei betonen die hier vorgestellten Ansätze den Konstruktionscharakter von Kultur und zeigen, dass Kulturräume keine statischen, unveränderlichen Phänomene sind, sondern sich im Gegenteil ständig verändern, in ihrer Ausdehnung wie in ihren spezifischen Ausprägungen. Aus diesen Situierungen ergibt sich zugleich die Notwendigkeit eines kritischen Überdenkens des Begriffs der Grenze, eine Aufgabe, die wir mit Hilfe eines Textes der Au-

torin Gloria Anzaldúa angehen. Abschließend werden wir noch einmal Verbindungen und Vernetzungen zwischen den vorgestellten Kultur- und Grenzbegriffen sowie dem komplexen Gefüge von Gender und *Race* zusammenfassend aufzeigen.

1. „E Pluribus Unum": Einheit aus Vielfalt

Mit der Wappeninschrift „E Pluribus Unum", „Out of Many, One", betonte die 1789 gegründete Föderation ehemaliger britischer Kolonien in Nordamerika, dass ihr Ursprung die Vielfalt war. Dabei bezog sich „pluribus" auf die Heterogenität der dreizehn Kolonien, aus denen eine Nation, eine Einheit entstehen sollte. Als Einwanderungsgesellschaft konstituierte sich die junge Republik über ein erhebliches Maß an religiöser und kultureller Vielfalt und sah sich dennoch, als Teil der Neuen Welt, mit denjenigen konfrontiert, die sie meist als die radikal Anderen, als die fremden' wahrnahm. Jenseits der komplexen Hierarchien innerhalb der europäisch-derivierten Bevölkerung, die sich zunehmend als *white* verstand, waren es die indigene Bevölkerung des nordamerikanischen Kontinents und die deportierten, versklavten Afrikaner und ihre Nachkommen, denen die Position irreduzibler Fremdheit zugewiesen wurde. Gender bildete und bildet seit Beginn europäischer Besiedlung ein Schnittfeld dieser vielfältigen Differenzen, wobei sich die Geschlechterkonstellationen durch die Übergänge und Brüche des ständig Neuen immer wieder verschoben.

An der aufgezeigten Spannung zwischen Differenz und erstrebter Einheit hat sich die U.S.-amerikanische Gesellschaft historisch abgearbeitet; die sicherlich bekannteste Metapher, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Kontext von Industrialisierung und Urbanität entstand und diesen Prozess zu benennen versuchte, ist die des *melting pot*, des Schmelztiegels. Trotz des Bruchs vieler Siedler mit der Alten Welt und trotz der Betonung des Neuanfangs, richtete die Metapher jedoch zugleich ihren Blick zurück: Der *melting pot* war vor allem als das Zusammenschmelzen der Einwanderer aus Europa gedacht. Diejenigen, die über *Race* markiert waren, die in- digene Bevölkerung *(Native Americans)* und die Afroamerikaner, wurden (meist) nicht in die große Vision einbezogen.

Als Auswirkung der 1960er Jahre wurde mit dem Paradigma des Multikulturalismus die Differenz nicht länger als das Aufzulösende, sondern eher als tolerierter oder auch zelebrierter Dauerzustand gesetzt. Neue

Metaphern wie *salad bowl* und *mosaic* begannen auch im Austausch mit kanadischen Konzepten des Multikulturalismus zu zirkulieren. Dennoch ist auch hier das Ziel der Einheit nicht aufgegeben. Nicht länger kulturelle Homogenität, sondern eine Vielfalt an Kulturen im großen Zusammenhang einer politischen (und immer auch imaginierten)[1] Gemeinschaft, der amerikanischen Nation, wurde und wird angestrebt. Die politischen Gründungstexte: die Unabhängigkeitserklärung und die Verfassung, erhalten so eine quasi-religiöse Aura. Nach wie vor besteht jedoch, so die Kritik der letzten Dekaden, eine gesellschaftliche Norm, die nicht länger öffentlich deklariert und damit nicht länger markiert, aber dennoch höchst wirksam ist. Sie wird verkörpert in der Gestalt des *white male*, des heterosexuellen männlichen weißen Amerikaners der Mittelschicht. Vor allem im Kontext der *Masculinity Studies*, die sich seit den 1990er Jahren etablierten, reklamiert allerdings auch diese Gruppe den Zustand einer Krise und - eine umstrittene Strategie - den Status von Opfern'.[2] Gender, so möchten wir nach dieser kurzen Situierung argumentieren, agiert sowohl als komplexes Schnittfeld wirkungsmächtiger Differenzen wie auch als außerordentlich einflussreiche Analysekategorie.[3]

2. Gender als Schnittfeld: Eine historische Perspektive

Als die ehemalige Sklavin Sojourner Truth es wagte, im Jahr 1851 auf der *Women's Rights Convention* in Akron, Ohio, eine Rede zu halten, kam es, so die Überlieferung durch Frances Cage, zu tumultartigen Szenen. Truth jedoch bestand auf ihrem Recht zu sprechen und betonte, dass ihr niemals jemand in eine Kutsche geholfen hätte - ein üblicher Beweis für die Schwäche und Hilfebedürftigkeit von Frauen - und dass sie das Gleiche geleistet und ertragen hätte wie ein Mann. In dramatischen Wiederholungen fügte sie, so eine der überlieferten Versionen ihrer Rede, die rhetorische Frage hinzu: „and ar'n't I a woman?" (Zit. nach White 1987: 14).[4]

1 Wir beziehen uns hier auf Benedict Andersons einflussreiche, wenn auch umstrittene These über Nationen als imaginierte Gemeinschaften; siehe Anderson 1991.

2 Siehe hier z.B. Robinson 2000 und, für eine historische Situierung von Maskulinitätsbegriffen, Ribbat 2006.

3 Siehe hier auch Sielke 2006.

4 Die Rede ist auch im Internet nachzulesen, z.B. unter <http:/ /www.suffragist.com/ docs.htm>.

Diese Frage unterläuft nicht nur das Bild der schwachen Frau, sondern auch die als unüberbrückbar geltende Differenz von *Race*, die schwarze Frauen implizit oder auch explizit aus der Kategorie *woman* ausschloss. *Woman* verschiebt sich so zur in sich differenten, pluralen Begrifflichkeit. Truth' Rede ist, wie andere Bereiche ihrer Biographie, über die Schriften bürgerlicher weißer Frauen überliefert, Frauen, die offensichtlich mit der ehemaligen Sklavin eine ‚starke' Frau portraitieren wollten.[5] Selbst die Autorschaft der rhetorischen Frage gilt als umstritten, und sicherlich lassen sich einzelne Passagen der Berichte als Beispiele für idealisierende und zugleich exotisierende Projektionen lesen.[6] Mit der Betonung der Arbeitsleistung, zu der schwarze Frauen gezwungen wurden, und den brutalen Strafen, die sie erlitten, greifen Truth' überlieferte Reden jedoch historisch dokumentierte Themen der *slave narratives*, der autobiographischen Erzählungen ehemaliger Sklavinnen und Sklaven auf. Geschlechternormen des 19. Jahrhunderts, vor allem das Beschwören einer Weiblichkeit, die über Schwäche und Hilfebedürftigkeit geradezu definiert war, wurden, so die *slave narratives*, in den Lebensbedingungen schwarzer Frauen suspendiert.[7] Es ist sicherlich Truth' Leistung, in hochwirksamer Rhetorik ihre eigene körperliche Erfahrung dem vorherrschenden viktorianischen Frauenbild entgegen gestellt zu haben. Damit verdeutlichte sie zugleich, wie sehr gesellschaftlich verbindliche Konstruktionen von Weiblichkeit an weiße Hautfarbe gebunden waren.

Ein kurzer Exkurs zu unserem Umgang mit dem Begriff *Race* soll hier eingefügt werden. Während ‚Rasse' als Schlüsselwort nationalsozialistischer Ideologie im Deutschen allenfalls mit distanzierenden Anführungszeichen zu verwenden ist, benennt *Race* in seiner kritischen, englischsprachigen Verwendung keine biologische Realität, sondern ein soziales Konstrukt. Als solches ist *Race* jedoch nach wie vor außerordentlich wirksam und produziert Realitäten. Die Ambiguität seiner Äußerung als rhetorische Verstärkung einsetzend, betont der afroamerikanische Philosoph und Theologe Cornel West: „Race matters".[8] Nicht länger wissenschaft-

5 Siehe hier die Diskussion in Painter 1996.

6 Truth' stigmatisierter Status, sie weigerte sich strikt, die Kulturtechniken des Lesens und Schreibens zu erlernen, wurde von den weißen Frauenrechtlerinnen letztlich nicht in Frage gestellt.

7 Eine theoretische Diskussion der partiellen Aufhebung von Gender-Differenzen durch Deportation *(„Middle Passage")* und Versklavung findet sich in Spülers 1987.

8 Mit dem vieldeutigen Titel *Race Matters* (1993) argumentierte Cornel West zu Beginn der 1990er Jahre gegen die nicht nur von Weißen vorgebrachte Behauptung, dass *Race* an gesellschaftlicher Relevanz verloren habe.

lieh autorisiert,[9] beruft sich *Race* als destruktive Fiktion auf biologische Differenzen, die sichtbar und irreduzibel in den Körper eingeschrieben sind. Entscheidende Merkmale sind dabei Hautfarbe, aber auch Gesichtszüge und Haarstruktur. Historisch wurde *Race* zwar am Körper fest gemacht, wurde aber immer auch auf Verhalten, auf Kultur (bzw. auf den Mangel an Kultur) übertragen. Um die Konstruiertheit und die Fiktionalität, zugleich aber auch die sehr realen Effekte zu betonen, haben wir uns daher für das englische Wort *Race* entschieden.

Bevor wir im Folgenden mit *Jezebel* und *Mammy* zwei historische Repräsentationen afroamerikanischer Frauen vorstellen, möchten wir zunächst in einem Überblick auf die Institution der Sklaverei in den U.S.A. eingehen. Anschließend werden wir uns der idealisierenden Konstruktion einer weißen Weiblichkeit, dem *Cult of True Womanhood* bzw. dem *Cult of Domesticity* zuwenden.

2.1 Sklaverei und Gender

Aus europäischer Retrospektive als Entdeckung der Neuen Welt gefeiert, begannen mit der Ankunft von Christopher Columbus auf den karibischen Inseln (1492) Eroberung und Kolonialisierung des karibischen Raums und des amerikanischen Doppelkontinents.[10] Dabei entstand in den kolonialen Ökonomien ein hoher Bedarf an Arbeitskräften, der vor allem in den atlantischen Regionen durch afrikanische Sklaven gedeckt wurde. Über Jahrhunderte machten sich europäische Kolonialmächte bereits existierende Strukturen von Leibeigenschaft und Sklaverei in Afrika zunutze, kauften gefangen genommene Frauen, Männer und Kinder, pferchten sie in *slave castles* an der westafrikanischen Küste zusammen, um sie dann in qualvoller Enge auf Sklavenschiffen in die transatlantischen Kolonien zu deportieren.[11] Viele Gefangene starben bereits auf der

9 Möglicherweise wird jedoch durch den popularisierten Diskurs über das menschliche Genom die biologische Verortung von *Race* erneut autorisiert.

10 Ausführlichere Darstellungen zur Geschichte der U.S.A. finden sich beispielsweise in Heideking 1999. Eine andere Perspektive entwickelt Takaki 1994. Im Internet finden sich ebenfalls autorisierte Quellen, z.B. <http://www.history.org> und <http: // www.loc.gov>. Eine nach wie vor lesenswerte Abhandlung afroamerikanischer Geschichte aus feministischer Perspektive ist Giddings 1984.

11 Für Darstellungen dieser Leidensgeschichte siehe <http://www.loc.gov/rr/print/ list/082_slave.html> (Bilder aus der Sammlung der *Library of Congress)* sowie <http: //www.loudounfarmmuseum.org/slavehistory.htm>.

Überfahrt zu den karibischen Inseln, der *Middle Passage*, an Unterernährung, Krankheit und Misshandlung. Die Überlebenden wurden auf den Inseln und auf dem Festland meistbietend verkauft. Im südlichen Teil der englischen Kolonien, die sich als die Vereinigten Staaten von Amerika zusammenschlossen, entstand eine Plantagenökonomie mit großflächigem Anbau von Tabak, Baumwolle, Zuckerrohr und Reis, eine Ökonomie, die sich weitgehend auf die unbezahlte Arbeitskraft von Sklaven gründete.

Juristische Basis der Sklaverei in ihrer U.S.-amerikanischen Ausprägung war, dies gilt es zu betonen, die matrilineare Fixierung des Sklavenstatus. Kinder von Sklavinnen waren per Gesetz selbst Versklavte, sie folgten dem rechtlichen Status der Mutter. Sklaven galten hier nicht als juristische Personen, sondern als Eigentum, als mobiles Kapital. Widerstand gegen die Institution der Sklaverei wie gegen Sklavenhalter wurde im Keim erstickt oder brutal zerschlagen. Dennoch kam es zu Rebellionen, auf die meist mit einer weiteren Verschärfung der *slave Codes* reagiert wurde. Sprachbarrieren zwischen den zahlreichen afrikanischen Ethnien wurden genutzt und Sklavengruppen eher heterogen zusammengestellt, um Kommunikation und damit Möglichkeiten des organisierten Widerstandes zu unterlaufen. Familien wurden vor allem auf den größeren Plantagen oft gezielt auseinander gerissen, um keine festen emotionalen und sozialen Bindungen entstehen zu lassen. Die Techniken des Lesens und Schreibens, grundlegend für die Partizipation am autorisierten Wissen der Zeit, galten als gefährlich, und es war in vielen Staaten des Südens per Gesetz verboten, Sklaven zu unterrichten.

Historisch implizierte die Etablierung von Sklavenhaltergesellschaften Hierarchien auch innerhalb der versklavten Bevölkerung, deren Lebensbedingungen sich erheblich unterschieden. So war Feldarbeit, von der Sojourner Truth in ihren Reden sprach, aufgrund der extremen körperlichen Strapazen gefürchtet, während Hausarbeit als eher privilegiert galt. Sklaverei gründete sich auf multiple Formen der Gewalt, und für versklavte Frauen implizierte dies häufig auch sexuelle Gewalt, eine Gewalt, die jedoch einer weißen Gesellschaft meist nicht als Verstoß gegen sittliche Normen galt. Selbst kritische weiße Stimmen betonten oft weniger die Verwerflichkeit sexueller Gewalt als das Schreckgespenst der ‚Rassenmischung'. Im Sklaven haltenden Süden - in den neu entstandenen Bundesstaaten des Nordens wurde die Sklaverei seit dem späten 18. Jahrhundert graduell abgeschafft - schloss zudem die juristische Situierung versklavter Frauen als Eigentum Vergewaltigung als Strafbestand aus. Es waren meist die projizierte Triebhaftigkeit und Morallosigkeit der Sklavinnen,

die für sexuelle Beziehungen und Grenzüberschreitungen verantwortlich gemacht wurden.

Sowohl während der englischen Kolonialzeit wie in der neu entstandenen Republik war die Sklaverei dennoch eine umstrittene Institution. Gegen Mitte des 19. Jahrhunderts formierte sich vor allem in den Nordstaaten verstärkt politischer Widerstand. Hier wurde das so genannte *abolitionist movement* von einer politisch aktiven freien schwarzen Bürgerschaft wie von engagierten Weißen getragen. Erst das Ende des Bürgerkriegs (1861-1865) brachte jedoch die endgültige Abschaffung der Sklaverei. Keineswegs bedeutete dies aber eine de facto Gleichstellung der schwarzen Bevölkerung. Statt dessen entwickelten sich neue Formen der rigiden Ausgrenzung und Hierarchisierung, Praktiken, die meist mit dem Schlüsselwort ***Segregation*** bezeichnet werden. Im 19. Jahrhundert entstandene rassistische Repräsentationen schwarzer Frauen erwiesen sich, so unser Argument, als außerordentlich flexibel in ihrer Anpassungsfähigkeit an historischen Wandel und zugleich als höchst resistent in ihrem Weiterbestehen.

2.2 *Stereotypen und Projektionen:* Jezebel *und* Mammy

Sklaven, dies wurde bereits angesprochen, hatten kaum Rechte und wurden selbst von Abolitionisten häufig auf einer Ebene kultureller und moralischer Minderwertigkeit verortet. Die wachsende Kritik an der Institution machte es dennoch für die Vertreter der Sklaverei notwendig, diese religiös wie wissenschaftlich zu begründen. Zum einen war die rechtliche Gleichstellung aller Menschen (de facto zunächst aller Männer, die Eigentum besaßen) in der Unabhängigkeitserklärung von 1776 festgeschrieben: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness".[12] Zum anderen erschien die Versklavung christianisierter Afrikaner auch manchen Weißen als Verstoß gegen die christliche Doktrin. Für unsere Fragestellung von besonderer Bedeutung ist die teils implizite, teils explizite Auseinandersetzung mit dieser Kritik, nämlich die Verflechtung von stereotypisierenden Genderrepräsentationen mit Ideologien, die Sklaverei

12 Im Internet u. a. unter <http: //www.ushistory.org/ declaration /document /index.htm> verfügbar.

und die in den darauf folgenden Jahrzehnten staatlich weitgehend tolerierte Lynchjustiz rechtfertigen sollten. In höchst widersprüchlichen Diskursen entstanden hier Bilder vom geistlosen, kindhaften, unmännlichen, aber auch vom lustgetriebenen und animalischen schwarzen Mann, der für die Unschuld weißer Frauen eine ultimative Bedrohung darstellt. Schwarze Maskulinität erschien so als defizitär und exzessiv zugleich.

Geschlechterstereotypen bestimmten auch die dominanten Repräsentationen schwarzer Frauen.[13] Dabei gilt das Bild von *Jezebel* als besonders wirksame Projektion, die dem viktorianischen Ideal der *True Womanhood* als Negativspiegelung gegenüber stans.[14] *Jezebel* war sinnlich, promiskuitiv und verdorben, Werte wie Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit lagen ihr fern. Sie war freizügig, lasziv und mit unersättlichem sexuellen Appetit ausgestattet - war daher stets verfügbar und gefügig. Diese interessegeleiteten Konstruktionen fungierten als Erklärung der inferioren Moral, die den Status schwarzer Frauen festzuschreiben suchte. Zugleich boten sie eine Rechtfertigung für sexuelle Ausbeutung. Die Sexualisierung dieser schwarzen weiblichen Figur schuf jedoch zugleich eine schillernde Vieldeutigkeit und einen Bedeutungsüberschuss, der Fixierungen destabilisierte und Möglichkeiten zu durchaus auch subversiver Aneignung bot.

In einem Kontext der Sklaverei schien das Stereotyp der *Jezebel* durch das äußere Erscheinungsbild vieler Sklavinnen seine Bestätigung zu erfahren. Afrikanische ‚Nacktheit', so Deborah Gray Whites nach wie vor überzeugendes Argument, wurde aus eurozentrischer/weißer Perspektive als Zeichen für Lüsternheit und Freizügigkeit gelesen und auf versklavte Afroamerikanerinnen übertragen. Der häufig schlechte Zustand der von Sklavinnen getragenen Kleidung wurde, so White, in ähnlicher Weise interpretiert und galt als sexualisiertes zur Schau stellen von nackter Flaut. Sklavenauktionen, bei denen die Körper der zum Verkauf stehenden Frauen öffentlich präsentiert und auf ihre Unverletztheit wie ihre Gebärfähigkeit hin untersucht wurden, boten einen Ort der Inszenierung dieser sexuell auf geladenen Projektionen.[15] Auch öffentliche Auspeitschungen halbnackter weiblicher wie männlicher Körper lassen sich in ei-

13 Siehe z.B. Roberts 1994 und Turner 1994. Siehe auch die Aufsätze von David Pilgrim, „Jezebel Stereotype" und „The Mammy Caricature", beide auf der Internetseite des *Jim Crow Museum of Racist Memorabilia* der *Ferris State University*, <http:/ /www.ferris.edu/htmls / news /jimcrow>.

14 Der Name zitiert die biblische Figur Jezebel, die Frau König Ahabs (vgl. *AT*, Könige I und II). Als Name konnotiert Jezebel u.a. Schlechtigkeit, Korruption und Gier.

15 Vgl. auch Pilgrim, „Jezebel Stereotype" (siehe Fußnote 13).

nem Kontext sexueller Machtphantasien situieren. *Jezebel* erscheint so vor allem als Konstrukt eines sexualisierten und sexualisierenden weißen männlichen Blicks.

Agiert *Jezebel* als Projektionsfläche weißen männlichen Begehrens, so ist *Mammy* ein historisch ebenso wirksamer entsexualisierender Gegenentwurf. Auch hier wird ein Körperbild ideologisch instrumentalisiert. *Mammy* fungiert als Verkörperung nostalgisch-romantisierender Diskurse und ist als nährende, alterslose Mutterfigur meist schwer übergewichtig. Ihre dienende Funktion findet ihre Symbolik im (das afrikanische' Haar verdeckenden) turbanartigen oder geknoteten Kopftuch und in einer weiten Schürze. Als angeblicher Teil der weißen Familie wird ihre Loyalität nicht durch gleichzeitige Bindungen an die schwarze Gemeinschaft in Frage gestellt.[16] Weder die Befreiung von Sklaverei noch, in späteren De- kaden, die Abschaffung von Segregation und Lynchjustiz scheinen daher in *Mammys* Interesse.[17]

2.3 „The Cult of True Womanhood": *Weiße Weiblichkeit im 19. Jahrhundert*

Stärker noch als *Jezebel* ist die Figur der *Mammy* eine Konstruktion des ‚Nachkriegssüdens', d.h. des späten 19. Jahrhunderts. Diesen Entwürfen schwarzer Weiblichkeit steht in den bürgerlichen Schichten vor allem des industrialisierten Nordens ein Diskurs gegenüber, der meist als *Cult of True Womanhood* oder als *Cult of Domesticity* bezeichnet wird.[18] In der über-

16 Vgl. White 1987, 46.

17 Zu den wirkungsmächtigsten kulturellen Erzählungen gehören hier D. W. Griffith' *Birth of a Nation* (1915), die Verfilmung von Thomas Dixons rassistischem Roman *The Clansman* (1905) und der ebenfalls als nationale Erzählung gefeierte Film *Gone With the Wind* (Viktor Fleming, 1939), in dem *Mammy* die Plantage gegen (weiße und schwarze) Soldaten des Nordens verteidigt. Auch hier wird suggeriert, dass *Mammy* glücklich und zufrieden in ihrer Versklavung ist und diese keinesfalls gegen die Freiheit eintauschen möchte. Vgl. u.a. Turner 1994, 41-64 und Pilgrim, „The Mammy Caricature" (siehe Fußnote 13). Vgl. auch die im Internet zugängliche Sammlung von *Mammy*-Abbildungen des *Jim Crow Museum of Racist Memorabilia*: <http:/ /www.ferris.edu/ htmls /news /jimcrow>.

18 Der *Cult ofTrue Womanhood* findet sich in modifizierter Form auch im Süden, zunächst in der Gestalt der Frau oder auch der Tochter des Sklavenhalters, die als Inkarnationen weißer (entsexualisierter) Tugendhaftigkeit galten. Später entstanden Fiktionen, die, zumeist als Teil nostalgischer Selbstentwürfe, das Plantagenleben und die Sklaverei romantisieren. Hier steht dem Bild der *Mammy* das der quasi-aristokratischen *Southern Belle* gegenüber. Dabei umfasst das Spektrum der Darstellungen entsexualisierte, anorexische, aber auch verführerische und keineswegs schwache Frauengestalten.

lieferten Rede von Sojourner Truth bereits angesprochen, wurden Bilder weiblicher Schwäche und Hilfebedürftigkeit im 19. Jahrhundert von einer sich ökonomisch und sozial neu positionierenden weißen Mittelschicht propagiert. Nicht-weiße Frauen wie auch Frauen der weißen *working-class* waren zwar aus diesen Weiblichkeitsentwürfen ausgeschlossen, wurden aber dennoch an ihnen gemessen. Damit galten diese marginalisierten Frauen als die quintessentiell Anderen, über die sich bürgerliche weiße Weiblichkeit im wörtlichen Sinne definieren, von denen sie sich abgrenzen konnte.

Industrialisierung und Verstädterung als Erscheinungen kapitalistischer Produktions- und Lebensverhältnisse hatten eine Trennung von Wohn- und Arbeitsplatz hervorgebracht. Die Familie, die dem Bereich des Privaten, Häuslichen zugeordnet wurde, erhielt damit eine besondere Bedeutung.19 Es war der häusliche Raum, der als natürlicher Raum der Frau deklariert wurde, da sie nur hier ihrer naturbestimmten Mutterrolle gerecht werden konnte. Nicht nur der Körper der Frau wurde dabei als schwach konstruiert, sondern in der Differenz zu einer sich über Stärke und Schaffenskraft definierenden Maskulinität war sie Mängelwesen auch in der Domäne der Vernunft und des künstlerischen Potentials. Es galt daher, Frauen vor einer gefährlichen Außenwelt zu schützen und sie aufgrund ihrer letztlich fragilen Moral zu kontrollieren. Gleichzeitig wurden sie als *angels in the house* idealisiert, als Engel, die die häusliche Sphäre vor dem Eindringen der Außenwelt zu bewahren und als Hüterinnen von Reinheit und Unschuld zu agieren hatten. Dieser häuslichen Verortung der Frau wurde der Mann als *breadwinner* gegenüber gestellt, als Versorger, der außerhalb des geschützten Raums Geld verdiente, die Familie ernährte und deswegen auch weibliche Unterwürfigkeit und Gehorsam einfordern konnte. Weiblichkeitsdiskurse begründeten so eine soziale Praxis, die Frauen weitgehend in die Schranken des Privaten verwies und sie als immer schon abhängig von Vater, Bruder, Ehemann situierte.[20] Effekte von Weiblichkeitskonstruktionen, z.B. die ökonomische Abhän-

19 Vgl. hier die einflussreiche Arbeit von Scott 1977. Vgl. auch die Kritik an Scott: Kerber 1988. Eine weitere grundlegende Publikation zum Thema ist Weiter 1966, Auszüge im Internet: <http:/ /www.pinzler.com/ushistory/cultwo.html>.

20 Wie weit dieser *Cult of Domesticity* zumindest in der Mittelschicht verbreitet war, bezeugen die zahlreichen Magazine, die Frauen Ratschläge zur Perfektionierung ihrer *womanhood* gaben. Ein Beispiel ist das im Internet in Auszügen verfügbare *Godey's Lady's Book*: <http:/ /www.history.rochester.edu/godeys>. Andere Beispiele sind mit der entsprechenden Stichwortsuche in der virtuellen *Library of Congress* zu finden: <http: //www.loc.gov>.

gigkeit von Frauen der Mittelschicht, konnten gleichzeitig als Beweis für deren Schutzbedürftigkeit angeführt werden, konnten Machtrelationen und die Limitierung weiblicher Sphären auf den Raum des Privaten rechtfertigen.

Häuslichkeit und damit die Gebundenheit an einen nicht-öffentlichen sozialen Raum war jedoch nur ein Aspekt ‚wahrer' Weiblichkeit. Hinzu kamen religiös-moralische Normen, die die Positionen der Geschlechter zu fixieren suchten: Frömmigkeit, Reinheit und Unterwürfigkeit. Barbara Welter spricht hier von den „four cardinal virtues - piety, purity, submissiveness, and domesticity" (Welter 1966). Dass durch den Vollzug der Ehe die sexuelle Reinheit der Frau befleckt wurde, gehörte zu den zahlreichen Brüchen im Ideal der *true woman.* Obwohl Frauen - dies wird in der ständigen Kontrolle ihres Verhaltens und in der Begrenzung ihres Bewegungsraums deutlich - letztlich als moralisch schwach galten und daher auch ihre Tugendhaftigkeit ständig in Gefahr war, wurden sie als Hüterinnen von Tugenden idealisiert. Dass es Männer waren, die die eingeforderte Unschuld und Reinheit bedrohten, dass Männer aber dennoch als „*superior by God's appointment*" situiert wurden, erschien als Konstrukt nicht widersprüchlich; Natur und göttliche Autorität begründeten die Geschlechterrelationen (Weiter 1966). Temporäre moralische Übertretungen galten bei Männern als entschuldbar und stellten ihre Überlegenheit nicht in Frage. Zwar lag das Verhindern dieser Grenzüberschreitungen im Aufgabenbereich der Frau, es sollte aber mit Liebe und Unterwürfigkeit erfolgen.[21] Widerspruch und Kritik, so die Implikation, stellten die göttliche Ordnung in Frage und bedeuteten, den Pfad der Tugend und Frömmigkeit zu verlassen.

Überschritten Frauen die Grenzen des ihnen zugewiesenen Raums, wurden sie in viktorianischen Weiblichkeitsdiskursen zu gefallenen Engeln', zu Frauen mit zweifelhaftem Ruf. Dies zeigte sich besonders im öffentlichen städtischen Raum, in dem sich Frauen nur bedingt bewegen konnten: „Women in the mid-nineteenth century, or rather respectable middle-class women, were not accepted participants in the urban spectacle, but instead were those angels of the hearth confined to the sylvan peace of suburbia" (McDowell 1999: 154). Die Präsenz von Frauen ohne (männliche) Begleitung außerhalb des geschützten und schützenden privaten Raums provozierte spezifische Deutungsmuster: „The very act of

21 Ein herausragendes literarisches Beispiel für diese Geschlechterkonstellationen, aber auch für den Preis der Transgression, ist Edith Whartons *The Age of lnnocence* (1920).

their appearance on the streets left the Status of women open to Interpretation and, often, to unwanted sexual attentions" (McDowell 1999: 154). Signifikanterweise wurde *streetwalker* ein Euphemismus für Prostituierte, d.h. freie Bewegung im öffentlichen Raum wurde gleichgesetzt mit Unsittlichkeit und, als Konsequenz, mit sexueller Verfügbarkeit.

War schwarze Weiblichkeit, so unsere Ausführungen, auf den Körper fixiert, so ist es die Quasi-Abwesenheit von Körperlichkeit, die das Bild des Engels und damit weißer Weiblichkeit ausmacht. Zwar ist innerhalb des Konstrukts immer wieder Sexualität (Jungfräulichkeit, Reinheit, Moral) ein implizites Thema, jedoch wird hier der Körper zugleich ausgeblendet. Lediglich die Farbe Weiß, als Hautfarbe und symbolische Markierung von Reinheit, Unschuld und Tugendhaftigkeit ist ein körperliches Attribut. Allerdings symbolisiert weiß in einem Kontext von *Race* zugleich eher die Abwesenheit von Hautfarbe - Nicht-Weiße hießen (oder heißen nach wie vor) *colored people* bzw. *people of color* - als eine körperliche Farb-Präsenz.[22]

Nicht nur entsteht so ein Gegenentwurf zu *Jezebel* als der immer schon gefallenen' Frau, schwarze Weiblichkeit wird letztlich zur Paradoxie schlechthin, formuliert einen unvereinbaren Gegensatz. Die schillernde Semantik des Begriffs *woman* ist damit, in Truth' überlieferten Reden kritisch hinterfragt, an *whiteness* und soziale Privilegien gebunden, ist *Race*- wie auch klassenspezifisch. Erwerbstätige Frauen der *working-class* - dies gilt für weiße wie für schwarze Frauen und andere *women of color* - wider- legten allerdings nicht nur die Annahme, der weibliche Körper und Geist seien allein für Arbeit in der häuslichen Sphäre geeignet. Sie durchbrachen zumindest partiell auch die ökonomische Abhängigkeit von Frauen der bürgerlichen Mittelschicht. Zugleich entstanden jedoch, dies gilt es ebenfalls zu betonen, auch im bürgerlichen Kontext Strategien - unter anderem durch literarisches Schreiben -, einen Platz im öffentlichen Raum zu reklamieren.

2.4 Race *und Gender:* Jezebel, Mammy *und der,Engel im Haus'*

Unser kurzer (und damit Komplexitäten stark reduzierender) historischer Abriss von Weiblichkeitsdiskursen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigt Widersprüchlichkeiten und Brüche auf. Zugleich betont er die

22 Siehe hier Schäfer-Wünsche 2004.

Interessegeleitetheit von Repräsentationen und Raumzuschreibungen und deren Instrumentalisierung für soziale Ab- und Ausgrenzungen.

In den Stereotypen *Jezebel* und *Mammy* überschneiden sich zwei diskriminierende Diskurse. Sie verankern sich zum einen in der rassistischen Setzung schwarzer Minderwertigkeit, zum anderen ideologisieren sie den inferioren Status von Frauen innerhalb der amerikanischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. In einer Zeit, die quasi-besessen vom Ideal der reinen, schutzbedürftigen Frau und ihrer Beschränkung auf den häuslichen Raum war, waren schwarze Frauen oft sexuellen Übergriffen ausgeliefert und zu extrem harter, körperlicher Arbeit gezwungen. Damit wurde ihnen, soweit sie nicht einer kleinen, materiell privilegierten Schicht angehörten, wahre Weiblichkeit abgesprochen. Zugleich gehen in dieses Frauenideal Abgrenzungen auch gegenüber weißen Frauen der *working-class* ein, und Gender ist immer auch als über Schicht oder *dass* mitbestimmt zu denken.

Keineswegs sind die oben beschriebenen Stereotypen unterdessen obsolet, selbst wenn mit dem Diskurs über *„the New Woman"*, der modernen, städtischen Frau, bereits Ende des 19. Jahrhunderts neue Positionierungen und Abgrenzungen entstanden. Allerdings wurden die Bilder von *Jezebel*, *Mammy* und vor allem vom ‚Engel' erheblich modifiziert und zweifelsohne vor allem in Bereichen der Populärkultur auch parodistisch unterlaufen. Beispiele für die Wirkungsmächtigkeit der Diskurse des 19. Jahrhunderts gibt es zahlreiche,[23] nicht zuletzt in der Werbung, die Bilder aufgreift und zugleich für deren weiteres Zirkulieren und damit für ihre Präsenz sorgt.

2.5 *Das Spiel mit Stereotypen:* United Colors of Benetton

Als Teilaufgabe der VINGS-Lehreinheit wurden die Studierenden gebeten, die im Folgenden abgebildete Benetton-Werbung (s. Abb. 1) auf der Grundlage unseres historischen Abrisses zu analysieren. Insbesondere die Frage, inwieweit hier amerikanische' Bilder in einem zeitgenössischen globalen Kontext funktionalisiert werden, sollte berücksichtigt werden. Die Studierenden, von denen einige sehr ausführliche Analysen lieferten, wiesen zunächst auf die Widersprüchlichkeiten des Fotos hin, das sich of-

23 Zur enormen Bedeutung von Diskursen des 19. Jahrhunderts für kulturelle Repräsentationen sexueller Gewalt siehe Sielke 2002.

Abb. 1: © Copyright 1989 Benetton Group S.p.A. - Foto: Oliviero Toscani (mit freundlicher Genehmigung)

fensichtlich bemüht, durch explizites, provokatives Aufrufen von Klischees, diese zu unterlaufen. Zugleich wurde betont, dass das Lesen von global zirkulierenden Bildern keineswegs mit den Intentionen der Produzenten übereinstimmen muss, und dass Lesen immer situiert ist, sich also auch in lokalen Faktoren verankert. Keine der Studierenden war bereit, das Bild als eindeutig rassistisch zu etikettieren. Von großem Interesse war der Hinweis, der partiell entblößte mütterliche und zugleich erotische Oberkörper der schwarzen Frau - sie hat keinen Kopf, kein Gesicht, ist in der Tat auf den Bereich des Körpers reduziert, den die Benetton-Strickjacke eigentlich bekleiden sollte - bringe sowohl die Figur der *Mammy* wie die der *Jezebel* in einem Bild zusammen.

Im Diskussionsforum der Lehreinheit wurde dann der historische Abriss durch folgende Informationen ergänzt: *Mammy*-Figuren sind zwar alterslos und entsexualisiert, zugleich verkörpern sie aber auch die Figur der Amme. Privilegierte weiße Weiblichkeit, dies wurde bereits ausführlich dargelegt, implizierte *delicateness*, Zartheit und Schwäche. Der Akt des Stillens hingegen galt als quasi-animalische, naturhafte, intensive Körper-

lichkeit, die diesem Ideal widersprach. Im U.S.-amerikanischen Süden waren daher Ammen fast immer schwarze Frauen, und vor dem Bürgerkrieg waren es durchaus auch Sklavinnen. Als eine der vielen Paradoxien von *Race* erschien, trotz der rigiden Identifizierung von *whiteness* und Reinheit, die Aufnahme der von einem schwarzen weiblichen Körper produzierten Milch für das weiße Kind nicht als kontaminierend und damit statusgefährdend. Im Unterschied z.B. zu lateinamerikanischen Konstruktionen von *Race* galt zudem in den U.S.A., vor allem im Süden, bis in die jüngste Vergangenheit die so genannte *one-drop rule*. Ein Tropfen (öffentlich bekannten) schwarzen Blutes, so die Metapher, schloss eine Person unweigerlich aus der Kategorie *white* aus. Eine schwarze Frau konnte daher zwar ein sehr hellhäutiges, aber kein weißes Kind gebären. Auch das Kind einer weißen Frau galt als *black* oder als *of color*, wenn der Vater schwarz war.[24] Eine U.S.-amerikanische Lesart des Fotos könnte daher durchaus reklamieren, dass das (kurz nach der Geburt noch) sehr hellhäutige Baby durchaus auch das Kind der schwarzen Frau sein könnte. Eine weitere Lesart wäre die Platzierung der schwarzen gesichtslosen Figur als globale schwarze Madonna, und in der Tradition einer katholischen Marien-Ikonographie evoziert das Foto die Figur einer *Madonna lactans*, einer stillenden Madonna.[25]

Transkulturalität durch die Intimität von Körpern, wie das Benetton-Foto sie suggeriert, ist in dieser grenzüberschreitenden Form ein Paradigma der Globalisierung. Der gewagte Balance-Akt des Aufrufens von Gender und von *Race* wie auch deren visuelle Ästhetisierung - der intensive Kontrast der Hautfarben wird noch weiter verstärkt durch die besonders dunkle Färbung der sichtbaren Brustwarze – stellt ‚hautnahe' menschliche Verbundenheit in einen Kontext globaler Produktion und globalen Konsums. Mit seiner provokativen Ästhetik von *Race* wie auch mit der Darstellung der entblößten, nährenden und zugleich erotisierten weiblichen Brust richtet sich dieses Bild jedoch zweifelsohne an einen Markt jenseits U.S.-amerikanischer Grenzen.

In unserer Diskussion von Gender-Normen und -Stereotypisierungen haben wir immer wieder auf die Funktion von kulturellen Kontexten und Kulturräumen verwiesen. Wir werden uns daher im folgenden Teil mit den Begriffen ‚Kultur' und ‚Kulturraum' näher auseinander setzen.

24 Auch die Angabe zur Kategorie *Race* auf dem Polizeifoto des mittlerweile sehr hellhäutigen Popstars Michael Jackson lautet nach wie vor *„black"*

25 Wir danken der Kunsthistorikerin Angela Stercken für diesen Hinweis.

3. Was ist Kultur? Verschiedene Perspektiven auf den Kulturbegriff[26]

> Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental Science in search of law but an interpretive one in search of meaning. (Geertz 1973: 5)

Wie oben ausgeführt, sind Gender und *Race* in den U.S.A. in vielfältiger Weise miteinander verflochten. Markierungen des Anderen, des Fremden, in Abgrenzung vom Eigenen - eine Grundlage für Stereotypisierungen - agieren dabei in komplexer Weise. Grenzen und Grenzziehungen spielen in diesen Prozessen eine herausragende Rolle, wobei häufig die Absolutheit von Grenzen, d.h. ihre Undurchlässigkeit eingefordert und funktionalisiert wird. Dies wird, über Gender und *Race* hinausgehend und beides doch auch einbeziehend, besonders bei nationalen und kulturellen Grenzziehungen deutlich, und aus diesem Grund nähern wir uns dem Begriff der Grenze über den Kulturbegriff. In den U.S.A. sind ideologische Grenzziehungen, wie die *color line,* die als natürliche, unüberbrückbare und unverrückbare Grenze v.a. Schwarze und Weiße voneinander trennen sollte (vgl. die oben angesprochene *one-drop rule*), immer schon hinterfragt und auch ‚körperlich' überschritten worden. Vor allem seit dem so genannten *cultural turn,* der auf der Grundlage eines neu gedachten Kulturbegriffes die Geisteswissenschaften intensiv prägte,[27] ist auch das Konzept der Grenze kritisch revidiert worden. Der folgende Abschnitt wird sich zunächst dem Kulturbegriff aus zwei unterschiedlichen Perspektiven nähern, die Kultur als prozessuale Praxis verstehen. Eng mit der Vorstellung eines durchlässigen, nach allen Seiten porösen und sich ständig verändernden Kulturraums sind zugleich Konzeptualisierungen vom Begriff der Grenze verbunden, die diese nicht nur als Schließung, sondern eben auch als gleichzeitige Öffnung verstehen. Ein solches Verständnis von Grenze als Schwelle wird - wir haben dies zu Beginn unserer Überlegungen bereits angesprochen - besonders deutlich im Werk von Gloria Anzaldúa. Hier beziehen wir uns vor allem auf ihren zum Klassiker gewordenen autobiographischen Text *Borderlands/La Frontera (1987),* da dieser Text einen offenen Begriff der Grenze in besonderer Weise auch selbst ‚verkörpert'.

26 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den hier vorgestellten Kulturbegriffen findet sich in Schröder 2003: 23-45.

27 Der *cultural turn* ist selbst ein herausragendes Beispiel für Transkulturalität, da hier wissenschaftliche Ansätze vor allem auch in transatlantischen Verflechtungen rezipiert und modifiziert wurden.

Abschließend werden wir mit Überlegungen zu einer neuen Semantik von Raum als konsequenter Weiterführung der vorgestellten Kultur- und Grenzbegriffe zugleich wieder an die vielfältigen Vernetzungen von Gender, *Race* und Kultur anknüpfen.

Kultur als Netz zu verstehen, wie in unserem einleitenden Zitat des Anthropologen Clifford Geertz, bzw. im Sinne einer prozessualen Praxis als Vernetzung unterschiedlicher Perspektiven, Standorte, Verortungen und Bewegungsrichtungen, situiert auch die klassischen Disziplinen der Kulturwissenschaften: Anthropologie und Ethnographie als interpretierende und damit bedeutungsschaffende Wissenschaften und nicht als objektive Darstellungen von Fakten. Die Metapher des Netzes, sie hat in den letzten beiden Dekaden über den Begriff des Internet eine neue Gewichtung erfahren, impliziert Multidimensionalität, Verknüpfungen oder Verflechtungen. Die im Folgenden exemplarisch vorgestellten Perspektiven sind daher ebenfalls nicht als in sich geschlossene Ansätze, sondern eher als sich ergänzende Herangehensweisen zu verstehen. Hierbei wird deutlich, dass - vielleicht mehr noch als in Großbritannien - die *Cultural Studies* in den U.S.A. stark von den so genannten *Ethnie Studies*, wie den *African American Studies*, beeinflusst und bereichert wurden.

Als klassisches Einwanderungsland, dessen Geschichte stark von Kolonialisierung und den damit einhergehenden Abgrenzungs- und Aneignungsmechanismen bestimmt ist, waren die U.S.A. immer schon Beispiel für die Unmöglichkeit, Eigenes und Anderes, Altes und Neues, außen und innen eindeutig voneinander abzugrenzen. Stattdessen waren immer verschiedene Bewegungen, Einflüsse und Verbindungen zwischen dem, was als innen (zugehörig) und dem, was als außen (dem Anderen, Fremden, dem Nicht-Zugehörigen) verstanden und postuliert wird, sichtbar und produktiv.

Raymond Williams, britischer Literaturwissenschaftler und in seinem multidisziplinären Fokus ein Vorläufer der *Cultural Studies*, bezeichnete *culture* als eines der komplexesten Schlüsselworte der englischen Sprache (1981: 87-93).[28] Dabei resultiert die Offenheit der Bedeutung vor allem aus der schwer zu fassenden, letztlich nicht definierbaren Denotation. Das

28 Wir haben in unseren Ausführungen Kultur und *culture* quasi-synonym verwendet, wobei in unseren Umgang mit den Begriffen die laut Williams auf Herder und Klemm zurückgehende Bedeutung nach wie vor eingeht: „the independent noun, whether used generally or specifically, [...] indicates a particular way of life, whether of a people, a period, a group, or humanity in general" (Williams 1981: 90). Bedeutungen wie „Bildung" o.ä. werden außer Acht gelassen.

Denotationsspektrum von *culture* reicht, so Williams, in verschiedenen Sprachen und zu unterschiedlichen Zeiten unter anderem von Zivilisation, Agrikultur bis hin zu Kunst und Bildung.[29] Dieser Bedeutungsvielfalt ist es auch geschuldet, dass *culture* zugleich als vages, ‚leeres' Schlagwort fungiert. Wird *culture* jedoch möglichst präzise definiert, so erweist sich häufig eine solche Begrenzung der Bedeutung als kontraproduktiv, weil einengend. Die Fokussierung auf ein fest umrissenes Bedeutungsfeld führt zwangsläufig zu einem Ausgrenzen oder Vergessen anderer, historisch ebenfalls wichtiger Aspekte.

Gerade die Undefinierbarkeit im Sinne einer Beweglichkeit ist daher wichtig für die Kulturbegriffe, die wir im Folgenden vorstellen. Dabei bilden die Überlegungen von James Clifford und Homi Bhabha - dies sind die Autoren, auf die wir uns berufen - wichtige Schnittfelder, setzen jedoch unterschiedliche Akzente. Beiden gemeinsam ist die Kritik an einer Sichtweise, die die ‚westliche' Kultur als Zentrum setzt und so andere Kulturräume ungesagt an den Rand drängt. Vielmehr versuchen sie, das eigene Denken zu dezentralisieren, die Gegenüberstellung und Hierarchisierung von Zentrum und Rand kritisch zu hinterfragen und gerade nicht in etablierten Dichotomien und Grenzziehungen zu denken.

3.1 James Clifford: „Traveling Cultures" - *Reisende Kulturen, Kulturen des Reisens*

James Clifford nähert sich dem Kulturbegriff aus einer Perspektive der Anthropologie bzw. der Ethnographie. Ihn interessieren die Vorgehensweisen dieser Disziplinen und deren gewichtige Einflüsse auf Sichtweisen von Kultur, wobei er sich insbesondere mit westlichen Repräsentationen so genannter ‚fremder' Kulturkreise auseinander setzt.[30] Er kritisiert eine Vorstellung von Kultur als abgeschlossenem, statischem System, das nicht nur relativ genau definiert, sondern auch originalgetreu' abgebildet werden kann. Aus diesem Grund wählt er die Metapher des Reisens, um die Offenheit und Prozessualität von Kultur, ihre Beweglichkeit', zu betonen. Im Kontext dieser Metapher sollen Kulturen nicht in ihrer (fiktiven) Abgeschlossenheit untersucht, sondern als dynamische, offene Systeme mit

29 Vgl. auch den entsprechenden Eintrag im *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie* (Hejl 1998: 290-292).

30 Hier stützen wir uns vor allem auf Clifford 1992.

multiplen Verbindungen ‚nach draußen' berücksichtigt werden. Kultur über die Metapher des Reisens zu denken, kann jedoch auch problematisch sein. Clifford weist selbstkritisch darauf hin, dass die *traveling metaphor* nicht zu wörtlich genommen werden darf. Reisen ist eben keineswegs nur als körperliche Bewegung von einem Ort zum anderen zu verstehen. So macht es die Medienvielfalt immer einfacher, den eigenen Erfahrungsraum zu verlassen und in neue Welten einzutauchen, ohne sich körperlich zu bewegen. Neben dem Fernsehen hat das Internet - das VINGS-Projekt ist zweifelsohne ein überzeugendes Beispiel - die Möglichkeiten revolutioniert, dass Menschen und damit Kulturen reisen können, ohne einen körperlichen Ortswechsel vorzunehmen. Auch die Grenzen, die dabei zu überschreiten sind, sind anderer Art. An Stelle nationaler und geographischer Grenzen regeln v.a. Bildungs- und ökonomische Grenzen die Bewegungen im Internet. Dies eröffnet neue Möglichkeiten des ‚Reisens', macht jedoch gleichzeitig auch neue Arten der Grenzziehung sichtbar.[31] Die Metapher des Reisens ist jedoch noch weiter auszudehnen: Sie kann ebenso diasporische Erfahrung einschließen - als Effekt von Deportation und Vertreibung (*displacement)* und Migration - oder sich auf Kolonialherrschaft beziehen. Gleichzeitig wird auch eine Sichtweise hinterfragt, die den männlichen, weißen, der Mittelklasse entstammenden Reisenden als Prototypen ansieht. Die Metapher des Reisens sollte also auch auf ihre Markiertheit im Hinblick auf Status und Gender der Reisenden untersucht werden.

Besonders Migranten als ‚Reisende' geben der Metapher eine weitere interessante Wendung, denn, so Clifford: „diasporic conjunctures invite a reconception [...] of familiär notions of ethnicity and identity" (Clifford 1992: 108). Gerade in Situationen der Diaspora wird zwischen Trennung *(Separation)* von der Heimatkultur und Verwicklung (*entanglement*) in neue Erfahrungen und überlieferte, tradierte Wirklichkeiten vermittelt. Clifford spricht in diesem Zusammenhang von „*transnational culture-making*" (Clifford 1994: 316). Aus einem solchen Blickwinkel ändert sich auch der Begriff der Tradition. Sie wird von einem in sich abgeschlossenen Phäno-

31 Wie schwierig die virtuelle Art des Reisens, der Kommunikation und des Austausches zu regulieren ist, zeigen die Zensurversuche repressiver Staaten, die so die Informations- und Kommunikationsmöglichkeiten ihrer Bürger drastisch einzuschränken versuchen. Aber auch Aspekte juristischer Regulierung (Verbote bestimmter Webseiten, Versuche, Intemetnutzer vor Betrug im Internet zu schützen, die Strafverfolgung von Betreibern illegaler Seiten usw.) zeigen sehr deutlich die Offenheit und Unfassbarkeit des virtuellen Raums.

men, das einen Weg zurück zu einer verlorenen Vergangenheit, zu einem ‚Ur-Zustand', bietet, zu einem prozessualen Geschehen, in dem Verständigungen über Raum, Zeit und Kulturgrenzen hinweg möglich werden.[32] Was Daniel and Jonathan Boyarin über diasporische Kulturerfahrung im Zusammenhang mit der jüdischen Diaspora schreiben, gilt auch hier: „Diasporic cultural identity teaches us that cultures are not preserved by being protected from 'mixing' but probably can only continue to exist as a product of such mixing. Cultures as well as identities are constantly being remade" (zitiert nach Clifford 1994:323). Aufgabe von Kultur ist demnach auch, Anpassungsmöglichkeiten für neue Situationen zu bieten.

Es ist jedoch wichtig, dass nicht nur der Kulturbegriff selbst, sondern auch das Nachdenken über und die Darstellung von Kultur kritisch hinterfragt werden. Clifford verdeutlicht dies am Beispiel des ethnographischen Schreibens. Die Metapher des Reisens führt vor Augen, dass nicht nur der Ethnograph in die fremde Kultur reist (oder die fremde Kultur zu ihm), sondern dass immer auch der kulturelle Raum des Ethnographen mitreist und eine objektive, neutrale und unmittelbare Darstellung kultureller Fakten unmöglich macht. Jeder Versuch ‚das Fremde' darzustellen und zu interpretieren, ist in gewisser Hinsicht auch eine Selbstdarstellung, und durch eine ethnographische Beschreibung lernen wir mindestens genauso viel über die Kultur des Ethnographen wie über die dargestellte Kultur. Als Vorgehensweise des ethnographischen Arbeitens schlägt Clifford daher dialogähnliche Strategien vor. In der so entstehenden Mehrstimmigkeit wird die Heterogenität und Widersprüchlichkeit von Kultur nicht nur angedeutet, sondern auch ausgehalten.

Dabei macht Clifford deutlich, dass Kultur keine endgültige Definition erlaubt, keine Reduktion auf eine klar umrissene Begrifflichkeit, weder als generischer Begriff noch im Sinne einer bestimmten (nationalen) Ausprägung. Die Metapher des Reisens erlaubt ihm, nicht nur die Bedeutung (und Relation/Lokalität) von Mittelpunkt und Rand zu verrücken, sowie Austausch und Vermischung zwischen Kulturen zu zeigen und zu erklären, sondern gleichzeitig noch offen zu bleiben für andere Interpretationen, andere Standpunkte und *Bewegungs*richtungen. Denn wenn Kultur

32 Vgl. auch Hobsbawm 1984: 1-14. Hobsbawm weist darauf hin, dass Traditionen durchaus keine lange Vergangenheit haben müssen, sondern im Gegenteil recht ‚neu' sein können, mit bestimmten ideologischen Absichten etabliert wurden und aus Gründen der Glaubhaftigkeit und Authentizität eine Verbindung zur Vergangenheit beanspruchen: „'Invented tradition' is taken to mean a set of practices [...] which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition" (Hobsbawm 1984: 1).

nicht auf etwas Bestimmtes festgelegt werden kann, kann sie auch nicht eindeutig interpretiert werden. „If 'culture' is not an object to be de- scribed, neither is it a unified corpus of symbols and meanings that can be definitively interpreted. Culture is contested, temporal, and emergent" (Clifford 1986:19). Diese prozesshafte und ‚umstrittene', das heißt immer neu zu verhandelnde Begrifflichkeit von Kultur findet eine Ergänzung in Homi Bhabhas Konzept der *cultural hybridizations.*

3.2 Homi Bhabha: „Cultural Hybridizations" - *Kultur als ZwischenRaum*

Aus einer postkolonialen Perspektive entwickelt der Kulturtheoretiker Homi Bhabha einen ebenfalls hochkomplexen und zweifelsohne auch umstrittenen Kulturbegriff. Sein Ausgangspunkt sind vor allem Minoritäten- und Diaspora-Kulturen, da hier die Problematik der Selbstdefinition und -repräsentation besonders deutlich wird. Die Notwendigkeit dieser Kulturgruppen, sich innerhalb eines fremden Signifikationsrahmens (Sprache, Normen etc.) in einer anderen, meist dominanten Kultur zurechtzufinden, zu definieren und zu repräsentieren, führt mitten in die Problematik einer Definition des Kulturbegriffs.[33]

Bhabha zufolge sind monolithische Kategorien wie *Race* soziale Konstrukte, in die Vorstellungen, Vorurteile und Ängste der dominanten Kultur hinein projiziert werden (Bhabha 1997: 11f.). Eigenschaften, Verhalten und Darstellung anderer Kulturgruppen werden immer im Hinblick auf diese vorgefertigten Bilder interpretiert und evaluiert.[34] Diejenigen, die mit einer solchen Bedeutung oder mit einem solchen Vor-Urteil belegt sind, die also in den Augen der dominanten Kultur als schon definiert gelten, müssen sich auf der Suche nach Formen der Selbstrepräsentation immer gegen diese schon vorgefertigten Bilder wehren.

Der Selbstentwurf einer Gruppe entsteht also fast zwangsläufig in Abhängigkeit von dem entsprechenden Stereotyp. Dabei versucht der Selbstentwurf, das Stereotyp zu widerlegen und bleibt genau dadurch letztlich auch wieder limitierend, da er als Gegenstandpunkt zwar in gewisser Hinsicht selbst entworfen, letztendlich aber immer vom Fremdentwurf, dem Stereotyp, abhängig bleibt und in dessen Werte- und Bezugsrahmen

33 Siehe vor allem Bhabha 1994.

34 Ein überzeugendes Beispiel sind die oben diskutierten *Jezebel*- und Mammy-Stereotypen, die sich als ideologischer Bestandteil weißer Vorstellungen und Bedürfnisse instrumentalisieren ließen.

verharrt. Anstatt also die entsprechenden Mechanismen zu unterlaufen, werden sie ungewollt verstärkt. So bleibt die Wahl zwischen wechselnden, gleichwohl ‚inauthentischen' Werterahmen. Dieses Paradox zwischen Repräsentation (Darstellung) und Repräsentativität (Typisierung) ist nach Bhabha „embodied in a norm raging against itself" (Bhabha 1997:11).

Hinter diesen „alternate inauthenticities" (ebd.), so Bhabhas entscheidendes Argument, befindet sich jedoch keine irgendwo versteckte authentische Norm, befinden sich keine ‚echten' kulturellen Merkmale. Stattdessen betont er, dass die Vorstellung von Authentizität (z.B. in Form einer homogenen Kultur oder Tradition) restriktiv ist, da sie an eine problematische Vorstellung von Zusammengehörigkeit gebunden ist, die das Überbrücken von Differenzen, sowohl innerhalb einer Gruppe als auch zwischen verschiedenen Gruppen, nicht zulässt.

Es ist die Fixiertheit der Anderen durch festgeschriebene Differenzen, verbunden mit der Notwendigkeit der ständigen Wiederholung dieses ‚Wissens' über die Anderen, die Stereotypen zugrunde liegen (Bhabha 1994b: 66). Wiederholbarkeit sichert dabei die Möglichkeit einer Neuinterpretation des jeweiligen Vorurteils unter verschiedenen Bedingungen und in unterschiedlichen (historischen) Situationen, so dass es den jeweiligen Zwecken der dominanten Kultur entgegenkommt. Zudem sichert das Wiederholen des Stereotyps den Wahrheitsgehalt, ohne ihn beweisen zu müssen. Auch hier sind die verschiedenen Frauenbilder, die wir oben diskutiert haben, ein anschauliches Beispiel, da sie je nach Kontext völlig unterschiedliche, auch gegensätzliche Charaktereigenschaften und Fähigkeiten als gendertypisch postulieren und so das jeweilige eigene Interesse bedienen.

Um den Teufelskreis der Stereotypisierung - im Englischen wird häufig der Begriff des *othering*, des Fremdmachens, verwendet - zu durchbrechen, genügt es also nicht, entsprechende Bilder und Vorstellungen positiv oder negativ zu bewerten und gegebenenfalls abzulehnen bzw. sich von ihnen abzusetzen. Das Negieren eines Stereotyps verstärkt die Strukturen, die solche Vorurteile erst ermöglichen (Bhabha 1994b: 67). Erst in der Auseinandersetzung mit der Effektivität von Stereotypen entsteht laut Bhabha die Möglichkeit, sie abzubauen.

Die „arts of cultural hybridization" (1997: 125), so Bhabha, versuchen daher nicht, Unterschiede zwischen Kulturen zu transzendieren oder zu übergehen, sondern verharren gerade dort, wo sich Kulturen aneinander reiben. *Cultural hybridization* setzt es sich zum Ziel, Widersprüche zu verkörpern, Gegensätze nebeneinander zu stellen und die entsprechende

Reibung, den *culture clash,* auszuhalten. Das Konzept des Dialogischen, das Clifford für die Ethnographie fordert, findet in Bhabhas *arts of cultural hybridization* seine Entsprechung. Elemente aus unterschiedlichen Kulturen werden aufgenommen, verändert, neu zusammengesetzt. Dabei kritisiert Bhabha den Zusammenhang von Authentizität und nationaler Identität sowie restriktiven, auf Geburt und Naturhaftigkeit gründenden Begriffen kultureller Zugehörigkeit. Kultur soll eben nicht als ein Status oder Zustand gesehen werden, der eindeutig die Zugehörigkeit zu einer (nationalen) Gemeinschaft festlegen kann, sondern soll in ihrer Prozesshaftigkeit erfassbar werden.[35] Kultur als einen ‚Ort' anzusehen, der nicht eindeutig lokalisiert werden kann, ermöglicht es zu zeigen, dass es keine reine, unverfälschte und authentische Kultur geben kann. Gerade die Schnittpunkte dieser beweglichen, prozessualen Kulturen erfassen das Besondere von Kultur. Neben der Metapher des Schnittpunkts spricht Bhabha vom Zwischenraum, und es ist der Zwischenraum, *culture's in-between,* der für Bhabha der eigentliche Ort von Kultur ist (Bhabha 1993: 167). In ihrer Veränderbarkeit, Anpassungsfähigkeit und dem Zulassen verschiedener Blickwinkel, Standpunkte, Geschichte/n oder Erfahrungen, zeigt sich ihre Aufgabe. Eine starre Kultur wäre eine tote Kultur, denn nur solange sie Adaptationstechniken und die Fähigkeit zur Veränderung bereitstellt, erfüllt sie ihren Sinn. So beantwortet Kultur gerade nicht eindeutig die Frage nach Identität (Nationalität, Herkunft, Heimat usw.), sondern lässt diese Antwort offen. Diese Offenheit ist jedoch nicht im Sinne der Unmöglichkeit einer Antwort gemeint. Es gibt eine Antwort, jedoch nicht als abgeschlossenes, homogenes Konstrukt, als fixierten Endpunkt, sondern als ein ständig im Werden begriffener, sich verändernder Prozess (Bhabha 1997: 125).

Der Raum zwischen unterschiedlichen Kulturen ist also eine Teil-Kultur: „This ‚part' culture, this *partial* culture is the contaminated yet connective tissue between cultures" (Bhabha 1993:167). Den Ursprungs-Kulturen', denen sie entstammt, ähnlich und doch verschieden von ihnen, zeigt die Teil-Kultur die Unmöglichkeit von Abgeschlossenheit und ist gleichzeitig aber doch fast eine Grenze, ein Übergangsraum. Diese kulturellen Zwischenräume werden zu Orten, an denen etwas Neues beginnt, sie sind Schwellenräume, Öffnungen zu anderen Welten: „It is in this sen-

35 Vgl. hier auch die in Deutschland im Kontext der so genannten Einwanderungsproblematik so heftig entflammte Diskussion um eine „deutsche Leitkultur", in der relevante kulturelle Inhalte versammelt werden sollten, gleichsam als Kanon für die Bildung neuer deutscher Staatsbürger.

se that the boundary becomes a place in which *something begins its presencing"* (Bhabha 1994a: 5).

Die Artikulation von Differenzen ist dann keine Abgrenzung vom Anderen mehr, sondern eine Brücke, eine Einladung zur Auseinandersetzung. Sinn der Identitätsfindung einer kulturellen Gruppe ist also nicht die Betonung von unüberwindlichen, immer schon existierenden Differenzen, sondern vielmehr ein ständiges Verhandeln, ein Austausch dieser Unterschiede, aus deren Diskurs schließlich etwas Neues entstehen kann. Auf diese Weise tritt der Aspekt des Verweilens, der Heimatverbundenheit in den Hintergrund, und es werden nicht nur Zentrum und Peripherie eines Kulturraums enger miteinander verbunden, sondern auch der Blick über den Rand hinaus geöffnet.

In unseren Ausführungen zu Clifford und Bhabha haben wir argumentiert, dass das Denken von Kultur als fest umgrenztem Raum, dessen Bewohner eine homogene, von den Bewohnern anderer Kulturräume eindeutig unterscheidbare Gruppe bilden, zu problematisieren ist. Wir haben aufgezeigt, wie Cliffords Metapher des Reisens stattdessen die komplexen und unterschiedlichen Arten des Austausches zwischen Kulturen, die Wege, durch die und auf denen Kulturen miteinander vernetzt werden, beschreibt. Das Charakteristische von Kultur, der ständige Wandel durch Anpassung an neue, geänderte Bedürfnisse, wird daher in den Grenzbereichen verschiedener kultureller Räume, die Bhabha *culture's in-between* nennt, am deutlichsten. Es sind die Orte, an denen Austausch und Veränderung in transkulturellen Gesten und Hybridisierungen stattfindet. Damit werden zugleich die Grenzen aller Repräsentationstechniken evident; Kultur kann nicht neutral und objektiv abgebildet werden, jede Abbildung birgt in sich eine bestimmte Perspektive, die ihre eigenen Vor-Urteile mit sich bringt. Schließlich verweisen Cliffords und Bhabhas Ansätze darauf, dass Ideen, Konzepte, Theorien und Vorstellungen durch den jeweiligen Rahmen, innerhalb dessen sie entstanden sind, situiert sind. Es sind Konstrukte, keine unabänderlichen Gegebenheiten, und sie können (und müssen) hinterfragt und verändert werden. Gloria Anzaldüas Konzeption von Grenze, die wir im Anschluss thematisieren, macht dies besonders deutlich. Für Anzaldúa ist der Grenzraum nicht nur ein Raum, in dem vorgegebene Strukturen durch multiple Einflüsse von , außen' aufgebrochen und hinterfragt werden können; sie zeigt den Grenzraum, die *borderlands*, auch als Metapher für eine Haltung, die sich selbst und Andere immer wieder hinterfragt.

3.3 *Gloria Anzaldüa: Grenze als Metapher der Horizonterweiterung*

Gloria Anzaldúas *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) setzt sich nicht nur mit dem Thema Grenzen und ihren Überschreitungen (u.a. in den Bereichen Kultur, Sprache, Gender und Sexualität) auseinander, sondern überschreitet auch selbst Grenzen und stellt dadurch die Fixierung einzelner Textgattungen in Frage. *Borderlands* öffnet und erweitert experimentell die Tradition des autobiographischen Schreibens und praktiziert dabei gleichzeitig ein feministisches Neu-Schreiben von Chicano-Mythen und mexikanisch-amerikanischer Geschichte. Damit ist der Text nicht nur ein politisches Manifest, sondern auch eine mobile Selbstverortung in einem Zwischenraum, zwischen Kulturen, Nationalitäten, Sprachräumen, akademischen Diskursen, Textgattungen usw. Er vermischt Prosa und Poesie, Fiktionales und Nicht-Fiktionales, hebt die (v.a. im westlichen Kulturkreis häufig getroffene) Trennung von literarischem Schreiben und Theorie/Philosophie auf. Er ist, wie der Titel bereits andeutet, ein mehrsprachiges Werk: Anzaldúa nutzt das Englische, Varianten des Spanischen und Nahuatl, eine vorkoloniale, indigene Sprache Amerikas. So werden Leserinnen und Leser mit der hybriden, multilingualen Kultur der Chicana/os konfrontiert.

Borderlands ist nicht nur Produkt des ‚Dazwischen' (zwischen Kulturen, Sprachen, Nationalitäten usw.), sondern eröffnet selbst auch ein Dazwischen, eine Kontakt- und Grenzzone, in der grenzüberschreitende Diskurse zwischen unterschiedlichen Bereichen ermöglicht werden mit dem Ziel, die rigiden Ein- und Abgrenzungen von Konzepten und Ideen aufzuweichen. Damit repräsentiert der Text selbst die Idee der Grenzzone, der *borderlands* als Geisteshaltung, als Versuch multiperspektivisch zu denken, d.h. die Welt nicht in abgeschlossenen, voneinander abgrenzbaren Kategorien zu sehen, sondern Verbindungen, Schnittstellen zu suchen und herzustellen. Für Anzaldúa ist diese Geisteshaltung in der Figur der *Mestiza* verkörpert, die festgefahrene, vorgegebene Muster zu Gunsten prozesshaften, entfaltenden Denkens verwirft, mit dem Ziel einer ganzheitlichen, multiplen Perspektive, „one that includes rather than excludes" (Anzaldüa 1987: 79). Dabei wird die Grenze zu einem Verbindenden, zu einem Raum, in dem durch Vermischung, durch Ambiguität und unauflösbare Gegensätzlichkeit Neues entsteht, so dass alte (Denk-) Pfade verlassen werden können.

Diese Multiperspektivität, das Durchdringen von Gegensätzlichem, gilt nicht nur für konzeptuelles Denken. *Borderlands* ist auch eine Selbst-

Positionierung der Autorin im Schnittfeld von Diskursen, die Gender, Sexualität, Kultur, *Race* und *dass* bisher oft als in sich abgeschlossene, voneinander trennbare Kategorien gesetzt hatten. Anzaldúa entzieht sich solchen vereinheitlichenden Grenzen in ihrem Schreiben und besteht auf einer ‚mobilen Verortung' in dem Dazwischen, den *borderlands. Mestiza* agiert hier nicht nur als Hinweis auf einen multikulturellen Hintergrund, sondern als Begriff, der auch als Entwurf für eine Lebensform dient, die kulturelle Hybridität, das immer schon (auch konfliktreich) Vielfältige, prozesshaft Grenzüberschreitende an die Stelle nationaler oder monokultureller Identität setzt. Widerstand gegen politische und kulturelle Hegemonien wie gegen sexuelle Normen ist dabei immer Teil von Anzaldúas Projekt. Keineswegs erschöpft sich aber ihr Entwurf in bloßer Opposition und damit in neuen rigiden Grenzziehungen: „The new *mestiza* copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity" (Anzaldúa 1987: 79).

Bezeichnend ist dabei, dass die Autorin u.a. das Bild des Flusses zur Darstellung ihrer Vorstellung von Grenze wählt. Das Bild des Flusses betont ständige Veränderung und verdeutlicht einen Grenzraum in dem Bewegung herrscht, der aber auch betreten und durchschritten werden kann. So wird bei ihr die Figur der *Mestiza* zu einer Brücke zwischen Kulturen, Sprachen, Wertvorstellungen: „At some point, on our way to a new con- sciousness, we will have to leave the opposite bank [...] so that we are on both shores at once" (ebd.). Wie bei Bhabha (*culture's in-between),* wird auch bei Anzaldúa die Grenze zu einem Zwischenraum, der nicht als Schließung, sondern als Öffnung, als Schwelle zu Neuem angesehen wird. Explizit verbindet sie jedoch diesen Grenzbereich, in dem Neues entsteht, nicht nur mit unterschiedlichen Kulturen; die *borderlands* sind ein Grenzbereich, in dem auch sexuelle Normen und Gender-Grenzen aufgeweicht und in Frage gestellt werden. Die *Mestiza* ist hier ebenfalls als Lebensentwurf zu verstehen, der sich gegen rigide, limitierende Gender- und sexuelle Normen richtet. Auf diese Weise bieten die *borderlands* einen Schutzraum, in dem rigide Dichotomien und die damit einhergehenden Forderungen nach Anpassung und Eindeutigkeit auch im Bereich sexueller Orientierung und genderspezifischen Verhaltens aufgehoben sind. Konsequent erweitert Anzaldúa so das Konzept prozesshafter Kulturen und heterogener, multikultureller Kontakträume und Grenzen. Das Leben in den *borderlands* - wie Bhabhas Entwurf enthält auch diese Metapher durchaus utopische Elemente - wird hier als Lebensform postuliert, die den Blick über den eigenen Horizont hinaus immer schon beinhaltet.

4. Grenzen - Verortungen - Bewegungsräume: Gender und Transkulturalität

Kultur und Grenze, so kulturwissenschaftliche Ansätze der letzten Jahre, die an die *Cultural Studies* der 1980er und 90er Jahre anknüpfen, hängen nicht nur eng mit Begriffen wie Tradition, Nation, Heimat u.ä. zusammen. Mit dem so genannten *topographical turn* (Weigel 2002: 151-165) wurde auch die Semantik von Ort und Raum neu gedacht. Ähnlich der Kritik am Kulturbegriff werden hier tradierte Vorstellungen von Räumen als geometrische, abschließbare Behälter problematisiert. Stattdessen werden Raumkonzepte vorgestellt, die Raum als prozesshaft verstehen, als Phänomen, das von seinen Bewohnern ständig neu abgesteckt, limitiert und erweitert wird. (Sozialer) Raum wird von seinen Bewohnern gemacht; Performativität und Politisierung von Raum sind hier zwei immer wieder in den Vordergrund tretende Aspekte. Räume können als Manifestationen, Visualisierungen und auch Umsetzungen politischer und anderer Ideologien gesehen werden (vgl. Duncan und Duncan 1988). In diesem Sinne sind Räume nicht nur soziale Produkte, d.h. Ergebnisse gesellschaftlicher Prozesse, sondern gleichzeitig auch Werkzeuge, um soziale Gegebenheiten (räumlich) herzustellen, zu implementieren und zu kontrollieren (vgl. Lefebvre 1991: 26). Gerade für *Gender* und *Women's Studies* - unsere Einführung in Weiblichkeitsdiskurse des 19. Jahrhunderts ist hier als Beispiel zu nennen - sind daher diese Raumbetrachtungen von Interesse, denn sie insistieren darauf, dass Raum nicht einfach als Hintergrund für gesellschaftliche Normen, Regeln und Verhaltensweisen fungiert. Räume sind im Gegenteil von ganz entscheidender Bedeutung, da sie gesellschaftliche Normen, Regeln und Verhaltensweisen mit erschaffen.[36]

Räume und Raumstrukturen reflektieren daher nicht nur (Gender-) Ideologien, sondern verstärken auch bestimmte gendertypische Erwartungen, also Vorstellungen davon, wie Männer bzw. Frauen sich (an bestimmten Orten) zu verhalten haben bzw. ob sie sich dort aufhalten dürfen (vgl. das oben genannte Beispiel der *streetwalker)*. (Trans-) Kulturelle Betrachtungsweisen von Gender sollten daher nicht nur Grenzen und Grenzziehungen in ihre Überlegungen mit einbeziehen, sondern sich auch

36 Siehe McDowell 1999 und Massey 1994, die die vielfältigen Zusammenhänge und gegenseitigen Einflüsse von Raum und Gender ausführlich darstellen. Blunt/Rose 1994 betrachten Raum und Gender unter dem Aspekt (post-) kolonialer Entwicklungen.

verstärkt der Betrachtung von Räumen und Raumkonstruktionen sowie der Art und Weise ihrer Nutzung zuwenden.

5. Abschließende Überlegungen

Kultur, Grenze und (Grenz-) Räume, so haben wir in unseren Ausführungen in Anlehnung an kulturwissenschaftliche wie auch literarische Ansätze argumentiert, sind keine naturgegebenen, fest gefügten und unveränderlichen Phänomene. Es sind Produkte menschlichen Zusammenlebens und der entsprechenden Bedürfnisse und Verhaltensweisen, aber zugleich schaffen sie den Rahmen, innerhalb dessen gesellschaftliches Leben stattfinden, sich entwickeln und funktionieren kann. Dies ist entscheidend für unseren Umgang mit dem Begriff Gender, der in vielfältiger Weise mit den o.g. Konzepten verflochten ist, durch sie geprägt wird und sie seinerseits prägt. Vor allem in unserem historischen Abriss wurde deutlich, dass Vorstellungen von und Erwartungen an genderspezifisches Verhalten weit variieren und durch zeitliche, soziale und kulturräumliche Kontexte (mit)bestimmt sind. Implizierte z.B. für weiße Frauen der Mittel- und Oberschicht Weiblichkeit eine schwächliche', delikate Konstitution, die an entsprechende Verhaltensformen geknüpft war, so galten für Frauen der *working-class* wie für schwarze Frauen eher gegenteilige Erwartungen, die harte körperliche Arbeit und ärmlichste Lebensbedingungen rechtfertigten. Ebenso standen/stehen sich *the angel in the house* sowie *Mammy* und *Jezebel* als über *Race* definierte genderstereotypische Projektionen kontrastiv und damit zugleich voneinander abhängig gegenüber.

Trotz (oder vielleicht gerade wegen) der in ihnen agierenden Widersprüche, dies hat unsere Diskussion aufgezeigt, halten sich stereotypisierende Genderentwürfe hartnäckig. Wie das komplexe Beispiel der Benetton-Werbung zeigt, ist der (kulturelle) Kontext und damit auch der Ort, an dem ein Bild gelesen wird, entscheidend für Bedeutungskonstitutionen und für die Diskurse, die das Bild aufruft. Dies impliziert aber zugleich, dass als unverrückbar gesetzte Erwartungen, Normen und Wert Vorstellungen durch transkulturelle Betrachtungsweisen ihren dogmatischen Charakter verlieren können. Kulturräume, Genderentwürfe und die Rezeption von Genderdarstellungen sind also in komplexer Weise miteinander verflochten und bedingen sich gegenseitig. In unserer Diskussion von Homi Bhabhas postkolonialen Kulturverortungen haben wir betont, dass es vor allem die kulturellen Zwischenräume, die Grenzräume sind, die

neue Sichtweisen ermöglichen. Es sind, dies ist unsere Schlussfolgerung, interdisziplinäre und transkulturelle Ansätze, die den Forschungsbereich der *Gender Studies* mit neuen Sichtweisen bereichern und neue Denkansätze und Wege aufzeigen können. Wenn wir für unsere Überlegungen den Kulturraum U.S.A. sozusagen ins Zentrum gerückt haben, so haben vor allem die Diskussion eines (annähernd) global zirkulierenden Fotos wie auch unsere Vorstellung von Kultur-, Grenz- und Raumbegriffen die große Bedeutung von Bewegung und ständiger Veränderung deutlich werden lassen. Und dies gilt nicht zuletzt für die ‚reisenden' Wissenschaften, auf die wir uns berufen.

Zitierte und weiterführende Literatur

Anderson, Benedict (1991): Imagined Communities. London: Verso.

Anzaldüa, Gloria (1987): Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute Press.

Bhabha, Homi K. (1993): Culture's In Between. In: Artforum 32.1. 1993.167+.

Bhabha, Homi K. (1994): The Location of Culture. London: Routledge.

Bhabha, Homi K. (1994a): Introduction: Locations of Culture. In: Ders. (1994): 1-18.

Bhabha, Homi K. (1994b): The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism. In: Ders. (1994): 66-84.

Bhabha, Homi K. (1997): Halfway House. In: Artforum 35.9. 1997.11+.

Blunt, Alison/Rose, Gillian (1994): Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies. New York: The Guilford Press.

Clifford, James (1986): Introduction: Partial Truths. In: Clifford/Marcus (1986): 1-26.

Clifford, James (1992): Traveling Cultures. In: Grossberg et al. (1992): 96-116.

Clifford, James (1994): Diasporas. In: Cultural Anthropology 9.3.1994. 302-338.

Clifford, James/Marcus, George E. (Hrsg.) (1986): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

Duncan, James/Duncan Nancy (1988): (Re)reading the Landscape. In: Environment and Planning D: Society and Space 6.2.1988. 117-126.

Geertz, Clifford (1973): The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

Giddings, Paula (1984): When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America. New York: William Morrow.

Grossberg, Lawrence et al. (Hrsg.) (1992): Cultural Studies. New York: Routledge. Heideking, Jürgen (1999): Geschichte der USA. 2. Auflage. Tübingen: Francke.

Hejl, Peter M. (1998): Kultur. In: Nünning (1998): 290-292.

Hobsbawm, Eric (1984): Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm /Ranger (1984): 1-14.

Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hrsg.) (1984): The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

Kerber, Linda K. (1988): Separate Spheres, Female Worlds, Woman's Place: The Rhetoric of Women's History. In: The Journal of American History 75.1. June 1988. 9-39.

Lefebvre, Henri (1974): The Production of Space. Übers. Donald Nicholson-Smith. 1991. Oxford: Blackwell.

Massey, Doreen (1994): Space, Place and Gender. Cambridge: Polity Press.

McDowell, Linda (1999): Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies. Cambridge/Minneapolis: Polity Press und University of Minnesota Press.

Nünning, Ansgar (Hrsg.) (1998): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe. Stuttgart: Metzler.

Painter, Irvin Nell (1996): Sojourner Truth: A Life, a Symbol. New York: Norton.

Pilgrim, David: The Mammy Caricature. Auf der Internetseite des Jim Crow Museum of Racist Memorabilia at Ferris State University: <http:/ /www.ferris.edu/htmls/news/ jimcrow/menu.htm> (20.12.2005).

Pilgrim, David: Jezebel Stereotype. Auf der Internetseite des Jim Crow Museum of Racist Memorabilia at Ferris State University <http://www.ferris.edu/htmls/news/jim crow/menu.htm> (20.12. 2005).

Ribbat, Christoph (2006): Das Handtuch werfen: Boxen, Masculinity Studies und amerikanische Kulturgeschichte. In: Sielke /Ortlepp (2006): 81-99.

Roberts, Diane (1994): The Myth of Aunt Jemima: Representations of Race and Region. London: Routledge.

Robinson, Sally (2000): Marked Men: White Masculinity in Crisis. New York: Columbia University Press.

Schäfer-Wünsche, Elisabeth (2004): Wenn von Weißen die Rede ist: Zur afroamerikanischen Praxis des Benennens. Tübingen: Francke.

Schröder, Nicole (2003): Kulturelle Selbstentwürfe in zeitgenössischer indianischer Literatur. Frankfurt: Peter Lang.

Scott, Nancy F. (1977): The Bonds of Womanhood.,Women's Sphere' in New England, 1780-1835. New Haven: Yale University Press.

Sielke, Sabine (2002): Reading Rape: The Rhetoric of Sexual Violence in American Literature and Culture, 1790-1990. Princeton: Princeton University Press.

Sielke, Sabine (2006): Einleitung: Let's Talk about Gender! Zur ,Karriere' einer Analyse-kategorie. In: Sielke/Ortlepp (2006): 11-26.

Sielke, Sabine /Ortlepp, Anke (Hrsg.) (2006): Gender Talks: Geschlechterforschung an der Universität Bonn. Transcription, Bd. 1. Frankfurt: Peter Lang.

Spillers, Hortense J. (1987): Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. Baltimore: Johns Hopkins.

Takaki, Ronald (1994): A Different Mirror: A History of Multicultural America. Boston: Back Bay Books.

Truth, Sojourner (1851): Ar'n't I a Woman? Documents from: A History of the American Suffragist Movement. The Moschovitis Group (Hrsg.) <http://www.suffragist.com/ docs.htm> (20.12. 2005).

Turner, Patricia A. (1994): Ceramic Uncles and Celluloid Mammies: Black Images and Their Influence on Culture. New York: Anchor.

Weigel, Sigrid (2002): Zum Topographical turn': Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften. In: KulturPoetik 2.2.2002. 151-165.

Weiter, Barbara (1966): The Cult of True Womanhood: 1820-1860. Auf der Intemetseite <http:/ /www.pinzler.com/ ushistory/cultwo.html> (02.07.2003).

West, Comel (1993): Race Matters. Boston: Beacon Press.

Wharton, Edith (1920): The Age of Innocence. 1970. New York: Scribner.

White, Deborah Gray (1987): Ar'n't I a Woman? Female Slaves in the Plantation South. New York: Norton.

Williams, Raymond (1981): Keywords: a Vocabulary of Culture and Society. 2. Auflage. London: Fontana Paperbacks.

Filmangaben

The Birth of a Nation (1915): Dir. D. W. Griffith. Mit Lillian Gish, Mae Marsh, Wallace Reid, Henry B. Walthall, Elmo Lincoln. USA: Epoch Producing Co.

Gone With the Wind (1939): Dir. Victor Fleming. Mit Clarke Gable, Vivien Leigh, Olivia de Havilland, Leslie Howard, Hattie McDaniel. USA: MGM

Internetquellen

(Alle Internetquellen wurden zuletzt geprüft im Juni 2006.)

<http: //www.history.org>

Seite der *Colonial Williamsburg Foundation;* Amerikanische Geschichte mit Fokus auf dem Süden,

<http: //www.loc.gov>

Seite der *Library of Congress;* unter „*American Memory*“ sind mit der entsprechenden Stichwortsuche z.B. auch Bilder zur Amerikanischen Geschichte verfügbar, so zum Beispiel zur Sklaverei,

<http: //www.ushistory.org>

Seite der *Independence Hall Association,* Philadelphia, zur Amerikanischen Geschichte; hier kann unter <http://www.ushistory.org/declaration/document/index.htm> z.B. die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung abgerufen werden,

<http: //www.loudounfarmmuseum.org/ slavehistory.htm>

Seite des *Loudoun Heritage Farm Museum* in Virginia; die Sammlung konzentriert sich auf die Geschichte und Entwicklung der Agrikultur in *Loudoun County,* u.a. gibt es natürlich auch Seiten zur Sklaverei,

<http: //www.ferris.edu /htmls /news /jimcrow>

Seite des *Jim Crow Museum of Racist Memorabilia* der *Ferris State University;* hier gibt es neben den vielfältigen Darstellungen zum *Jezebel* und *Mammy*-Stereotyp auch andere Beispiele rassistischer Darstellungen,

<http: // www.history.rochester.edu/godeys>

Seite der *University of Rochester* auf der einige Ausgaben des *Godey's Lady's Book* online zugänglich sind.