

Goethe Universität Frankfurt
Fachbereich: 08 – Institut für Ethnologie

Wintersemester 2016/2017

Bachelorarbeit

Betreuer: Prof. Dr. Hans Peter Hahn

Kulturelle Aneignung und Kritisches Weißsein

Zur Bedeutung postkolonialer Perspektiven für die Ethnologie

Christoph Katzenbach
Basaltstraße 39, 60487 Frankfurt
Tel.: 01636152999
E-Mail: christoph.katzenbach@gmx.de

Ethnologie (Hauptfach)
BA - 8. Fachsemester
Matrikelnummer: 4715476
Abgabe: 05.04.2017

Kulturelle Aneignung und Kritisches Weißsein

Zur Bedeutung postkolonialer Perspektiven für die Ethnologie

1. Einleitung.....	4
2. Travelling Models.....	6
3. Antinomien kultureller Aneignung.....	8
3.1 Kulturelle Aneignung – Transformation und Mimesis.....	8
3.2 Cultural Appropriation – Problematiken und Legitimierung.....	11
4. Kritisches Weißsein.....	15
4.1 Postkoloniale Theorie, Rassismus und der People of Color-Ansatz.....	16
4.2 Critical Whiteness Studies und kritisches Weißsein in Deutschland.....	19
4.3 Unmarkiertheit, Privileg und Machtposition.....	21
5. Kulturelle Aneignung als kolonialrassistische Praxis !?.....	24
5.1 Essentialismus, Hybridität und Identitätspolitik.....	26
5.2 Von der Aneignung zur Anerkennung.....	29
6. Fazit und Persönliche Positionierung.....	32
7. Literaturverzeichnis.....	34
8. Anhang.....	40
Selbstständigkeitserklärung.....	43

1. Einleitung

Im Sommer letzten Jahres (Juni 2016) fand zum 20. Mal das Fusion-Festival im norddeutschen Mecklenburg statt. Das inzwischen international renommierte Festival ist stets ausverkauft und zieht über 60.000 Besucher*innen auf das Gelände eines ehemaligen russischen Militärflugplatzes. Unter dem Motto „Vier Tage Ferienkommunismus“ (Kulturkosmos 2016) wird ein Programm geboten, welches sich von Musik über Theater, Performance und Kino bis hin zu partizipativen Angeboten sowie Workshops erstreckt. Das Festival ist werbefrei, sehr aufwändig gestaltet und setzt sich zum Ziel, Utopien erlebbar zu machen. Der veranstaltende Verein „Kulturkosmos Müritz e.V.“, der noch zahlreiche andere Projekte verfolgt, beschreibt das Festival als Schwerpunkt und Motor der gemeinsamen Arbeit. Die Besucher*innen sollen hier die Möglichkeit dazu bekommen, „sein zu können wie sie sein wollen: Zwanglos und unkontrolliert“ (Kulturkosmos 2016).

Im Anschluss an das Festival veröffentlichte das Missy-Magazin - eine „feministische Zeitschrift für Popkultur, Politik und Style“ - einen Artikel, der zu kontroversen Diskussionen führte. „Fusion Revisited: Karneval der Kulturlosen“ lautet der Titel des Textes, in dem die Autorin Hengameh Yaghoobifarah auf sehr polemische Art und Weise ihre Erfahrungen des Festivals beschreibt und eine provokative Kritik verfasst. Das Festival sei sehr *weiß* und die Präsenz von stereotypen, rassistischen Kostümierungen sei enorm hoch. Sie spricht von kultureller Aneignung als einer „kolonialrassistischen Praxis“ die sie auf dem Fusion-Festival stark reproduziert sieht:

„Neben den Dreadlocks trugen weiße Menschen Kimonos, Kegelhüte, Oberteile mit random chinesischen Zeichen, Bindis, Saris, Federkopfschmuck, Tunnel, Turbane, Sharwals [...] Wie Karneval der Kulturen in Berlin, nur ohne Kulturen. Wir schreiben das Jahr 2016 und bei der Mehrheit der Festivalbesucher*innen ist nicht angekommen, dass Red-, Black-, Brown- und Yellow- Facing unterste Schublade in der Garderobenwahl sind.“ (Yaghoobifarah 2016)

Ebenso kritisiert Yaghoobifarah die erzwungene Exotik des Essensangebotes (z.B. „Indianisches Essen“), welches größtenteils von *weißen* Personen verkauft und für den „deutschen Gaumen ausgerichtet“ gewesen sei. Von einem Festival, welches sich als „links“ und „kritisch“ beschreibt, erwartete die Autorin mehr Sensibilität gegenüber Rassismus und eine stärkere Repräsentation von nicht-*weißen* sowie auch *queeren*² Besucher*innen.

2 „Queer“ kann als Überbegriff für alle sexuellen Orientierungen und Geschlechtsidentitäten gelten, die nicht der gesellschaftlichen Norm von Geschlecht und Sexualität entsprechen.

In Reaktion zu dieser Kritik erschienen zahlreiche Kommentare und Artikel. Die Utopie des Fusion-Festivals, das Zwanglose und Unkontrollierte wurde als angegriffen wahrgenommen. In den Kommentaren echauffierten sich die Leser*innen und in den Gegenartikeln wurde versucht, die Vorwürfe von Yaghoobifarah argumentativ zu entkräften. Dabei wurde immer wieder von Kultur, kultureller Aneignung, Rassismus, (Re-)Essentialismus, Ethnopluralismus, Identität und Hybridität gesprochen – Begriffe, die auch im Rahmen meines Ethnologiestudiums immer wieder eine Rolle gespielt haben.

Auch ich war bei dem Festival dabei und auch ich habe die polemische Kritik von Yaghoobifarah zunächst mit etwas Widerwillen gelesen. In Auseinandersetzung mit dem medialen Diskurs ist in mir die Motivation gewachsen, mich dieser Thematik genauer zu widmen. Das übergeordnete Theoriefeld, mit dem sich die Debatte beschäftigt, heißt *Critical Whiteness*. Auf das Konzept der Critical Whiteness hat Yaghoobifarah ihre Kritik aufgebaut und in dem anschließenden Diskurs wurden Ansätze dieses Konzepts immer wieder scharf kritisiert, diskutiert oder auch als notwendig und wichtig postuliert. Das 'Missy-Magazin' und die 'taz.die Tageszeitung' beteiligten sich gleich mit mehreren Artikeln an dem Diskurs und auch andere Zeitungen wie zum Beispiel 'Die Zeit' veröffentlichten zu dieser Thematik.

Diese kontroverse Debatte ist der Ausgangspunkt und die Motivation der vorliegenden Bachelorarbeit. 'Kulturelle Aneignung' und 'kritisches Weißsein' lassen sich als Konzepte verstehen, die einen wichtigen Beitrag für die Ethnologie leisten können. Im Rahmen der vorliegenden Bachelorarbeit soll das Thema der kulturellen Aneignung aus ethnologischer Perspektive betrachtet und das Konzept des kritischen Weißseins vorgestellt werden, um schließlich die gewonnenen Erkenntnisse in die angesprochene Debatte einzuordnen und zu bewerten. Einführend soll durch das Konzept der *Travelling Models* ein inhaltlicher und struktureller Einstieg in die Thematik gegeben werden. Darauf folgt eine intensivere Auseinandersetzung mit kultureller Aneignung, wobei zum einen die ethnologische Perspektive fokussiert und zum anderen die Frage nach der Legitimität von kultureller Aneignung verfolgt werden soll. Im nächsten Teil der Arbeit steht die kritische Weißseinsforschung im Vordergrund. Dazu werden zunächst einführende Grundlagen skizziert, um dann die Kernaussagen des kritischen Weißseins genauer zu betrachten. Im letzten Teil der Arbeit soll im Bezug zur Weißseinsforschung die Praxis der kulturellen Aneignung kritisch hinterfragt und somit aus postkolonialer Perspektive analysiert werden. Dabei wird der mediale Diskurs aufgegriffen und die Schlagworte Essentialismus, Hybridität und Identitätspolitik diskutiert. Abschließend sollen Versuche einer sensiblen und dekolonialisierenden Praxis der kulturellen Aneignung zum Thema werden.

2. Travelling Models

Im Rahmen des „Symposium zur Zukunft der Ethnologie“ (2014) in Leipzig ging es um die Frage, wie sich die Ethnologie in Zukunft gestaltet und inwieweit sich das Fach in aktuelle gesellschaftliche Debatten einbringen kann. In diesem Zusammenhang sprach Andrea Behrends (unter anderem) von Travelling Models. Dieses theoretische Konzept wurde von Richard Rottenburg in seinem Buch „Weit hergeholt Fakten“ (2002) entwickelt, um Prozesse der Veränderung auf einer globalen Ebene zu analysieren:

„Modelle – und die Vorstellungen über die Realität, die in ihnen liegen – treten als objektifizierte Formen auf, als Technologien, die in die Praxis umgesetzt werden. Indem Modelle von menschlichen Akteuren von einem Ort zu einem anderen transportiert werden, reisen sie. Am Ziel der Reise angekommen werden die in den Modellen liegenden Annahmen und Praktiken von unterschiedlichen Akteuren an eine neue Umgebung angepasst – sie werden übersetzt.“ (Behrends 2014)

Der Federkopfschmuck, der auf dem Festival zur Kostümierung getragen wurde, könnte in diesem Zusammenhang auch als ein solches Modell verstanden werden, das in historisch und gesellschaftlich ausgeprägte Denk- und Wissensmuster übersetzt wurde. Laut Behrends wird diese Übersetzung nicht nur von Sender und Empfänger beeinflusst, sondern auch durch die jeweilige Situation in der die „Translation“ stattfindet. Je nach Situation wird das Modell angepasst und mit eigenen Vorstellungen vermischt. Manche Aspekte werden dabei gegebenenfalls abgelehnt, ignoriert oder auch ergänzt (Behrends 2014).

Der Begriff 'Modell' impliziert, dass das reisende Objekt bereits weiter verbreitet ist und übersetzt wurde. Bevor etwas zum Modell wird, ist es ein Element einer ontologischen, epistemischen, normativen und materiellen Ordnung (Behrends et al. 2014:3). Erst durch die Unterscheidung und die Loslösung von dem ursprünglichen Kontext entsteht ein *token*. „A token is a thing that works like an established symbol of something, but also as replacement and evidence of the order for which it stands“ (ebd). Wenn ein solches token durch das Reisen in einen neuen Kontext gebracht wird, passt es sich an die neuen Umstände an und verändert sich. Bereits das Entnehmen aus dem alten Kontext kann aus dem token ein Modell machen. Umso häufiger das geschieht, desto eher wird aus dem token ein stabiles Modell (Behrends et al 2014:3). Dieser Prozess hat nicht nur einen verändernden Einfluss auf das token, sondern auch auf den Kontext, aus dem das token stammt sowie auf das neue Umfeld, in welches das token übersetzt wurde (ebd). Behrends et al. machen darauf aufmerksam, dass es auch Fälle geben kann, bei denen Veränderungen völlig ausbleiben, diese seien allerdings die Ausnahme.

In der Regel kommt es zu Transformationen. Der Fokus der Beschäftigung mit Travelling Models liegt laut Behrends auf der Frage, wie genau diese Transformationen erfolgen (ebd).

Im Bezug zu dem spezifischen Federkopfschmuck lassen sich solche Veränderungsprozesse sowohl im Kontext der Herkunft des token als auch im neuen Umfeld vermuten. Der Federkopfschmuck als reisendes Modell und die damit zusammenhängenden Transformationen und Probleme können als Leitfaden dieser Arbeit gesehen werden. Das Konzept der Travelling Models ist im Rahmen dieser Arbeit auch darüber hinaus spannend zu betrachten, da es nicht nur inhaltlich, sondern auch strukturell als Orientierung dienen kann:

Ausgehend von dem Konzept der Travelling Models versucht Behrends auch die Ethnologie als „wanderndes Modell“ in der Forschungspraxis und in der Wissensproduktion zu durchdenken. Translokal zirkulierende Personen, Objekte, Artefakte, Narrative und Technologien werden somit in historisch und gesellschaftlich ausgeprägte Wissensökologien³ übersetzt (Behrends 2014). Daher ist es – besonders für die Ethnologie - notwendig, der unterschiedlichen Konstruktion von Wissen besondere Aufmerksamkeit zu schenken und gemeinsam und multiperspektivisch zu forschen. Mit anderen Worten zusammengefasst: Das Ziel bzw. das Potential der Ethnologie besteht darin, universale Kategorien, denen eine westliche Ideologie zugrunde liegt, zu destabilisieren und neu zu denken (Eisenlohr 2014).

Die unterschiedliche Produktion von Wissen zu betonen und die damit verbundenen Machtstrukturen aufzudecken, ist auch ein besonderes Anliegen der postkolonialen Theorie, die als Wegbereiter der Critical Whiteness Studies betrachtet werden kann. Die Ethnologie als Travelling Model verstehend, soll in dieser Arbeit der Versuch vorgenommen werden, die Reise in Richtung postkolonialer Theorie anzutreten. Konkret soll damit gemeint sein, dass das Konzept der kulturellen Aneignung im Rahmen dieser Arbeit in die Wissensökologie der kritischen Weißseinsforschung übersetzt werden soll, um schließlich die beschriebenen Aneignungsprozesse bezüglich der Festivalkostümierung einzuordnen und zu bewerten. Auch die kritische Weißseinsforschung kann als ein wanderndes Model bezeichnet werden, welches als Critical Whiteness Studies aus den USA in den deutschen Kontext übersetzt wurde.

3 Behrends benutzt diesen Begriff im Bezug auf die wissenssoziologisch angelegte Forschung von Beck, Park und Höhne (Universität Leipzig), die die Übersetzung von Wissenschaftsmodellen in afrikanischen Wissenschafts- und Forschungsinstitutionen erforschen. Meines Verstehens nach beschreibt die „Wissensökologie“ den Prozesscharakter eines dynamischen Systems, welches davon ausgeht, dass sich „Wissen“ in Abhängigkeit zu Rahmenbedingungen bzw. Kontexten entwickelt.

3. Antinomien kultureller Aneignung

Bei den hier in Zusammenhang gebrachten Wörtern 'Kultur' und 'Aneignung' handelt es sich um schwer zu definierende Begriffe. Kultur ist ein Begriff, der in vielen verschiedenen Zusammenhängen auftaucht und aufgrund der weiten, teils problematischen Verwendung eine gewisse Entwertung bzw. verfehlte Bewertung erfahren hat. Um eine Annäherung an einen aktuellen Kulturbegriff aus ethnologischer Perspektive zu geben, sollen an dieser Stelle drei wichtige Feststellungen – nach Hans Peter Hahn (2013:43f) - beschrieben werden: 1. Phänomene (Religion, Umwelt, Technologie etc.) werden dann kulturell bedeutungsvoll, wenn sie von den Individuen einer Gruppierung durch Interpretationen einen repräsentativen Charakter zugesprochen bekommen; 2. Kultur ist kein eigenständiger Organismus, sondern wird im Denken, Sprechen und Handeln der Menschen konstituiert; und 3. Kultur ist nicht als essentialistisch, sondern als dynamisch und wandelbar zu betrachten.

Auch der Begriff der Aneignung eröffnet eine Vielzahl an Bedeutungsmöglichkeiten. Anders als bei dem Kulturbegriff ist bei dem Begriff der Aneignung die Mehrdeutigkeit als eine Stärke aufzufassen, um verschiedene Perspektiven auf das gleiche Geschehen abbilden zu können (Hahn 2011:15). Der Duden (2017) beschreibt Aneignung als „Eigentumserwerb von herrenlosen Sachen oder Tieren“, als „widerrechtliche Inbesitznahme“ oder als „Lernen“. Der entsprechende englische Begriff *appropriation* scheint noch vielschichtiger in Gebrauch zu sein und kann laut Denise Cuthbert (1997) auch als betteln, leihen, stehlen oder missbrauchen interpretiert werden.

Einleitend lässt sich also festhalten, dass beide Begriffe interpretativ zu betrachten sind und die unterschiedlichen Auslegungen der involvierten Akteur*innen dabei eine wichtige Position haben. Die Schwierigkeit, mit Konflikten rund um die Thematik kulturelle Aneignung umzugehen, ist also schon durch die nur schwer zu fassenden Begrifflichkeiten begründet. Im Folgenden werden die Antinomien kultureller Aneignung durch die Gegenüberstellung verschiedener Aneignungsprozesse verdeutlicht.

3.1 Kulturelle Aneignung – Transformation und Mimesis

'Kulturelle Aneignung' ist ein Begriff, der ab den 1970er Jahren in den *Cultural Studies* Verwendung fand und in engem Zusammenhang mit den Begriffen Differenz und Macht gebracht wurde. Daran anknüpfend verwendet die Ethnologie den Begriff im Kontext einer „Ethnologie der Globalisierung“ um ein Behaupten von Differenz zu betonen (Hahn 2011:11).

Das Schlagwort 'Globalisierung' lässt oft einen ganz andern Eindruck erwecken: Die inter- und transnationalen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verflechtungen, die intensiven Kommunikations- und Austauschbeziehungen sowie die zirkulierenden Objekte, Ideen, Konzepte, Narrative und Personen könnten zu der Annahme führen, dass Differenz verschwindet und eine immer einheitlicher werdende 'Weltkultur' entsteht. In diesem Kontext ist von Homogenisierung oder auch von Verwestlichung, Amerikanisierung und McDonaldisierung zu lesen (z.B. Ritzer 1997, 2005). Demgegenüber stehen Konzepte der Hybridisierung, Kreolisierung der Transkulturalität oder auch der kulturellen Aneignung, die das Anliegen haben, deutlich zu machen, dass bei allen Verbindungen, Verflechtungen und teils gleichförmigen Einflüssen Differenz bestehen bleibt.

Industriell hergestellte Waren, die als Massengüter in vielen Ländern der Welt verkauft werden, könnten die Annahme untermauern, dass es weltweit zu einem immer einheitlicher werdenden Sachbesitz kommt. Der Ethnologe Hans Peter Hahn argumentiert mit Bezug auf zahlreiche ethnographische Forschungen dagegen: Die globalen Güter führen nicht zu gleichartigen Umgangsweisen sondern initiieren einen Kulturwandel (Hahn 2011:17). Aneignung kann demnach als kreativer Prozess verstanden werden, bei dem globale Waren, Praktiken, Normen etc. kulturell integriert werden. Es handelt sich also nicht um ein passives Konsumieren sondern um ein aktives Gestalten „und in bestimmten Fällen [um] die 'Aufwertung' von Gütern“ (Hahn: 2011:18).

„Kulturelle Aneignung beschreibt mithin kulturelle Transformation (Rauschenberg 2004:77) und fokussiert dabei die Frage nach Innovation und der Kreativität von Akteuren, die zwischen den verschiedenen, kulturell geprägten Perspektiven vermitteln (Jansen 2005). Von besonderer Bedeutung für die Aneignung sind die Handlungsräume der Akteure, die diese zur Bildung einer neuen Plattform oder auch zur Abgrenzung nutzen“ (Hahn 2011:11).

Weiterhin erklärt Hahn (2011:13), dass kulturelle Aneignung ein stets reflexiver Prozess ist, der zwar von Akteur*innen und sozialen Gruppen vorangetrieben wird, aber nicht genau steuerbar sei. Auch wenn Aneignungsprozesse nicht immer steuerbar sind, implizieren sie doch immer ein Handeln, welches insbesondere durch die Transformation ersichtlich wird. Die Transformation kann verschiedene Teilprozesse beinhalten, wie zum Beispiel Umgestaltung, Kontextualisierung und Inkorporierung. Innerhalb dieser Prozesse entstehen Handlungsräume die auch als ein Instrument der Macht verstanden werden können. Aneignungsprozesse ermöglichen somit eine widerständige Dimension im alltäglichen Handeln und können Ordnungsvorstellungen unterlaufen.

Ein Beispiel für eine solche Form der Aneignung beschreiben Jean und John Comaroff (1991): Ihre Forschungen in Missionsstationen in Südafrika ließen sie argumentieren, dass die strengen, viktorianischen Bekleidungs Vorschriften an manchen Stellen unterlaufen wurden und durch die Angehörigen der Gemeinde kleine Veränderungen erhielten. Jean Comaroff bezeichnet diese Veränderung als deutliches Zeichen der Abgrenzung gegenüber den Normen der Missionare (Hahn 2011:14). Die kleinen und auf den ersten Blick scheinbar unbedeutenden Veränderungen können als Umdeutung und Umgestaltung der durch die Missionare gebrachten Religion verstanden werden. „Letztlich führen sie zur Konstituierung eines afrikanischen Christentums“ (ebd.).

Wie dieses Beispiel zeigt, können durch Aneignungen neue Kulturphänomene entstehen, die ausdrücklich eine kulturelle Differenz manifestieren und selbstermächtigend wirken. Auch der prozesshafte Charakter der Aneignung wird deutlich. Die Transformationen brauchen Zeit und es kommt immer wieder zu neuen Aushandlungen innerhalb der Aneignungsprozesse.

Als eine der mächtigsten Strategien der Aneignung bezeichnet Hahn die Mimesis. Das Nachahmen und zugleich Transformieren von Äußerlichkeiten und/oder Praktiken könne eine Gegenwelt konstituieren, in der Symbole ihre Eindeutigkeit verlieren. Als Beispiel dafür nennt Hahn den *hauka*-Kult - ein Besessenheitskult, der zur Kolonialzeit in einigen westafrikanischen Ländern verboten wurde, da er die Machthaber in ungebührlicher Weise nachzuahmen schien (Hahn 2011:14). Durch diese Nachahmung, welche die hegemoniale und exklusive Zuordnungen in Frage stellte, wird die politische Bedeutung, die die Aneignung mit sich führen kann, deutlich.

„[Taussig (1997)] hebt hervor, wie in vielen Kontexten des Kulturkontaktes weltweit Mimesis eine zersetzende, subversive Wirkung auf Ab- und Ausgrenzung hat. Nachahmung führt nicht zur Angleichung, sondern zielt auf das Unterlaufen der Kontrolle über Zeichen, Bedeutungen und Praktiken ab.“ (Hahn 2011:15)

Kulturelle Aneignung kann also durch Mimesis und Transformation ein wirkmächtiges Instrument darstellen, welches laut Hahn (2011:12) oftmals von kleinen und marginalisierten Gesellschaften genutzt wird, um sich neue Strategien zu eigen zu machen und neue Ressourcen zu erschließen. Wie die aufgeführten Beispiele zeigen, können dabei hegemoniale Deutungsansprüche unterlaufen und die Überlegenheit der Mächtigen fragwürdig gemacht werden. In diesem Zusammenhang spricht Hahn mit Bezug auf Walter Benjamin und Homi K. Bhabha von Mimesis als „die Waffe der Machtlosen“ (2011:12).

Zu beachten ist, dass Aneignungsprozesse aus unterschiedlichen Perspektiven ganz verschieden beschrieben werden können: „[...] einmal als legitimes Handeln aus der Sicht derer, die sich etwas aneignen, zum anderen aber auch als Verletzung von hergebrachten (Vor-)Rechten“ (Hahn 2011:16). Die Frage nach der Legitimität von kultureller Aneignung kann also zu einem schwierigen Streitpunkt werden. In diesem Zusammenhang macht Hahn darauf aufmerksam, dass die Linien der Macht im Fall der Aneignung durch westliche Akteure und Akteurinnen ganz anders verlaufen als bei Prozessen der Aneignung durch nicht-westliche, oftmals marginalisierte Personen oder Gemeinschaften. Dennoch seien beide Prozesse grundsätzlich vergleichbar (Hahn 2011:19).

Wie einleitend beschrieben, sind Aneignungsprozesse von westlichen Akteur*innen der Ausgangspunkt dieser Arbeit. Die Prozesse vergleichend, könnte die Aneignung des Federkopfschmucks, des Saris oder des Bindis als Form der Mimesis interpretiert werden, wodurch auch die Beschäftigung mit der politischen Dimension dieser Aneignungsprozesse naheliegend erscheint. Nachdem also aufgezeigt wurde, dass kulturelle Aneignung zur Ermächtigung marginalisierter Akteur*innen führen kann, stellt sich nun die Frage, ob diese Ermächtigung auch dominante und privilegierte Akteur*innen durch Aneignungsprozesse erfahren können und welche Schäden und Probleme möglicherweise damit verbunden sind. Im Folgenden sollen genau solche Prozesse fokussiert und damit die Antinomien kultureller Aneignung veranschaulicht werden.

3.2 Cultural Appropriation – Problematiken und Legitimierung

Das englische Äquivalent zur kulturellen Aneignung ist *cultural appropriation*, wobei im Englischen, wie beschrieben, der Begriff appropriation mehrdeutiger ist und häufig im Kontext von misshandeln und stehlen genutzt wird. Der Jura-Professor Bruce Ziff und die aus dem Bereich der Rechts- und Sozialwissenschaften kommende Pratima V. Rao definieren *cultural appropriation* als: „the taking – from a culture that is not one's own – of intellectual property, cultural expressions or artifacts, history and ways of knowledge“ (Ziff, Rao 1997:1). Daran anknüpfend gehen die Autor*innen den Fragen nach, was mit *taking* gemeint ist und in welche Wertungen und Bedenken Aneignungsprozesse verwickelt sind. Ihnen geht es dabei weniger um die Aspekte der Innovation und Transformation, sondern eher um die Legitimität und Bewertung von kultureller Aneignung bzw. um die Problematiken und Schäden, die durch kulturelle Aneignung entstehen können.

Sich die Errungenschaften von anderen anzueignen, ist etwas, was immer wieder geschieht und in vielen Fällen für alle Beteiligten völlig in Ordnung sein kann. Wenn beispielsweise Shakespeare's Globe-Theatre in Japan nachgebaut wird, oder wenn sich Künstler*innen an den Techniken von Van Gogh bedienen, dann handelt es sich um kulturelle Transaktionen, die eher als *exchange* und nicht als *appropriation* zu bezeichnen wären (Cuthbert 1998:258).

Problematisch wird es dann, wie Ziff und Rao aufzeigen, wenn durch unterschiedliche Machtverhältnisse und somit durch unterschiedlichem Zugang zu Ressourcen ein Schaden für marginalisierte Gemeinschaften bzw. ein unrespektvoller Umgang mit diesen aus dem Aneignungsprozess hervorgeht. Dies ist im globalen Kontext vor allem dann der Fall, wenn es sich um Aneignungsprozesse von westlichen gegenüber nicht-westlichen Akteur*innen handelt. Ziff und Rao fokussieren in dem Sammelband *Borrowed Power* genau solche Fälle:

„A muscle relaxant known as d-turbocurarine is patented by a pharmaceutical company. It was derived from Amazonian arrow poison. [...] Jazz, blues, soul, rap, and other musical forms emanating out of Black musical experience in America are adopted by white musicians and audience as part of a mainstream musical tradition.“ (Ziff, Rao 1997:2)

Die Schäden, die bei solchen Aneignungsprozessen entstehen können, betreffen vor allem die kulturelle Identität sowie materiellen und wirtschaftlichen Verlust. Letzterer ist offensichtlich zu erkennen am Beispiel des Pharmakonzerns, der die Erfahrungen und das Wissen anderer nutzt, den Profit daraus allerdings für sich beansprucht. Die Aneignung und kommerzielle Nutzung von kulturellen Produkten wie zum Beispiel Musik ist insbesondere auch deshalb zu problematisieren, weil der Zugang zum Markt für Minderheiten sehr viel schwieriger ist als für 'Mainstream'-Künstler*innen.

Dass kulturelle Aneignung nicht nur wirtschaftlichen Verlust darstellt, sondern auch der kulturellen Identität schaden kann, veranschaulicht Perry A. Hall in dem Sammelband am Beispiel der Aneignung afroamerikanischer Musikstile durch *Weißer*: Die von ursprünglich überwiegend Afroamerikaner*innen hervorgebrachten Musikrichtungen Jazz, Blues, Soul und Rap waren Ausdruck der Abgrenzung und der Differenz zur *weißen* Hegemonie und tragen diese Bedeutung an vielen Stellen auch heute noch in sich.

„Black music function to validate a distinctive sense of Black humanity in cultural spaces separated and differentiated from the dominant culture, spaces in which the dominant culture's scorn, devaluation, and rejection are replaced by affirmative expressions of self.“ (Hall 1997:33)

Wie Hall aufzeigt kann, die Identifikation mit bestimmten Musikgenres für Schwarze Menschen als ein wichtiger Bestandteil ihres Empowerment verstanden werden. Wenn also nun ein solches Musikgenre, welches als Ausdruck der Abgrenzung für marginalisierte Gruppen hilfreich sein kann, durch dominante Akteur*innen angeeignet wird, dann kann eine solche Aneignung problematisiert werden.

Außerdem können kulturelle Aneignungsprozesse auch dann schädlich für die kulturelle Identität sein, wenn sie verbunden sind mit Verkennung oder fehlerhaften, diskriminierenden Repräsentationen von Kultur. Als ein extremes Beispiel dafür nennen Ziff und Rao die Aneignung des Swastika-Symbols durch das Nazi-Regime. Das Zeichen war weltweit verbreitet und hatte in einigen Gemeinschaften eine wichtige religiöse Bedeutung. Durch die stark präsenste Assoziation mit dem Nationalsozialismus ist das Symbol jedoch heute so enorm geschädigt, dass es kaum mehr in anderen Kontexten in Erscheinung tritt.

In einem solchem Kontext ist es nicht verwunderlich, dass aus juristischer Perspektive versucht wird, Gesellschaften, die von solchen Aneignungsprozessen negativ betroffen sind, zu schützen. Die Juristin Susan Scafidi beschäftigt sich in ihrem Buch „Who Owns Culture? Appropriation and Authenticity in American Law“ (2005) mit der Frage nach dem Urheberrecht von 'kulturellen Produkten', die sowohl materieller als auch nicht materieller Art sein können. Scafidi beschreibt kulturelle Produkte als „indefinite works of unincorporated group authorship“ (2005:11) und sucht nach einem gesetzlichen Modell, welches eine faire Balance zwischen den Rechten der 'Herkunftsgesellschaften' (*source communities*) und dem öffentlichen Interesse an kulturellen Produkten bietet (Scafidi 2005:12).

Die Bemühung, kulturelle Produkte zu schützen ist kein neues Phänomen. Mit der Gründung der UNESCO⁴ 1945 wurde ein solches Bedürfnis des Schutzes von Kulturgütern im Bewusstsein einer vorrangig euroamerikanischen Öffentlichkeit verankert (Rosenthaler, Diawara 2011:2). Die Arbeit der UNESCO ist umstritten und wird auch aus ethnologischer Perspektive betrachtet und diskutiert. Kritisiert wird unter anderem der normative Charakter und die Widersprüche des Kulturkonzepts, „die sich vor allem in der westlichen Idee des Bewahrens von etwas konstant Veränderlichem äußern“ (ebd:5). Diawara et al. (2011) beschreiben wie sich durch die Verrechtlichungsprozesse der UNESCO der Umgang mit und die Bedeutung von Kulturgütern verändert. Diese zunehmende Verrechtlichung wird von ihnen kritisch bewertet. Die Arbeit der UNESCO führe letztlich gelegentlich auch zur Umkehrung von Werteperspektiven: „Um als Kulturerbe gelten zu können, wird das Neue leicht zum Alten (Tradition) und um als schützenswertes geistiges Eigentum zu fungieren, kann das Alte zum Neuen erklärt werden“ (Rosenthaler, Diawara 2011:12).

4 UNESCO steht für: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

Die Frage danach ob Folklore im Rahmen der Copyrights oder des Kulturerbes geschützt werden sollte, führt also zu Kontroversen. Den Federkopfschmuck, der auf dem Festival getragen wurde, im Sinne des Urheberrechts nur für die Herkunftsgesellschaft zu legitimieren, wäre zudem ein Ansatz, der sich in der Umsetzung als schwierig gestalten würde. Schon die scheinbar notwendige Einteilung in *insider* und *outsider* einer Gemeinschaft ist in vielen Fällen kaum möglich. Kulturelle Praktiken, Künste und Wissensbestände einer Gemeinschaft genau zuzuordnen ist oftmals ebenso problematisch. Ziff und Rao weisen zudem auf das Phänomen der Intertextualität hin, wonach alle Texte und Werke zwangsläufig auch Beiträge von anderen beinhalten und somit das Konzept der Urheberschaft grundsätzlich in Frage gestellt wird (Ziff, Rao 1997:4).

Solche formalisierten Ansätze wie der des Urheberrechts würden außerdem einen Faktor der Debatte um kulturelle Aneignung unterschlagen, der für Ziff und Rao ganz zentral ist: Die politische Dimension.

„When white writers appropriate the images of Blacks, a political event has occurred. The same is true when commercial interests exploit African folklore or indigenous knowledge from South America. These are events that teach us about power relationships.“ (Ziff, Rai 1997:5)

Da der Aspekt der Macht für die Definition von Politik unumgänglich ist, sind für Ziff und Rao (1997:8) die wirkenden Machtlinien und Machtbeziehungen der Schlüsselpunkt ihrer Betrachtung von Aneignungsprozessen. Es gilt also zu unterscheiden ob sich dominante und privilegierte Akteur*innen an marginalisierten Kulturen bedienen, oder ob sich marginalisierte und kolonialisierte Akteur*innen etwas von dominanten Kulturen aneignen. Ist letzteres der Fall, sprechen Ziff und Rao nicht mehr von appropriation, sondern von *assimilation*. Sie bezeichnen Assimilation als das ergänzende Gegenstück zur Aneignung.

Wie bereits beschrieben und anhand von Beispielen dargestellt, ist es das Anliegen der Ethnologie, genau diesem Argument zu widersprechen. Wie zuvor aufgezeigt, kommt es bei Prozessen der kulturellen Aneignung nicht zwingend zur Assimilation, sondern viel eher zur Transformation - unabhängig davon, in welche Richtung die Aneignungsprozesse verlaufen. Der innovative, kreative sowie politische Charakter, den Aneignungsprozesse gerade auch dann haben, wenn es um Aneignungsprozesse von marginalisierten Gruppen geht, wird von Ziff und Rao nicht berücksichtigt.

Ihnen geht es aber, wie beschrieben, auch weniger um die Frage der Transformation, als um die Frage nach Legitimität und Bewertung von kultureller Aneignung. Die Begriffe *assimilation* und *appropriation* spiegeln diese Bewertung ein Stück weit wider.

„Viewed in this light, cultural transmission can connote as assimilative practice – a process whereby cultural minorities often are encouraged, if not obliged, to adapt or assimilate the cultural forms and practices of the dominant group. Or cultural transmission can be seen as an appropriative practice – a process whereby dominant groups may be criticized and challenged when they borrow the cultural forms associated with subordinate groups.“ (Ziff, Rao 1997:7)

Diese scheinbar binäre Einteilung könnte zu dem Schluss führen, dass es möglich sei, eine 'moralische Algebra' für das 'Nehmen' von anderen Kulturen zu erstellen, aus der sich letztlich universell geltende Regeln für einen fairen Umgang mit kultureller Aneignung ergeben. Die Autor*innen (1997:5) weisen allerdings darauf hin, dass ihre Gegenüberstellung von assimilation und appropriation nicht in ein vereinfachtes, vermeintlich analytisches Schema zu übersetzen sei. Dennoch lassen sich anhand dieser Polarisierung die Antinomien kultureller Aneignung veranschaulichen (siehe Anhang 1: Antinomien Kultureller Aneignung – S.40).

Die angehängte Tabelle stützt sich auf Zitate von Hahn, die eine selbstermächtigende Wirkung von Aneignungsprozessen für marginalisierte Akteur*innen zum Ausdruck bringen. Die Machtlinien, welche Ziff und Rao betonen, sollen durch die Umkehrung der Zitate dargestellt werden. Die dabei entstehenden widersprüchlichen Aussagen schließen sich nicht aus, sondern lassen sich gleichermaßen gut begründen.

4. Kritisches Weißsein

Macht und Differenz haben sich als wichtige Aspekte kultureller Aneignung herausgestellt. Auch die ermächtigende und schädliche Dimension kultureller Aneignung wurde aufgezeigt. Doch wie ist nun das Tragen des Federkopfschmuck in diesem Zusammenhang zu bewerten? Die Legitimität und Bewertung von Prozessen kultureller Aneignung ist im Wesentlichen mit den Linien der Macht zwischen den beteiligten Akteur*innen verbunden. Um solche Machtlinien erkenntlich zu machen, zu benennen und zu kritisieren, erscheinen postkoloniale Ansätze als hilfreich. Kritisches Weißsein kann als ein solcher postkolonialer Ansatz verstanden werden, der sich mit dem Thema Rassismus auf eine besondere Art und Weise auseinandersetzt.

In der Überzeugung, dass die Beschäftigung mit Rassismus und kritischem Weißsein nicht nur für die Einordnung von Aneignungsprozessen, sondern auch für die Ethnologie insgesamt von großer Wichtigkeit sein kann, erhalten diese Aspekte im Rahmen dieser Arbeit besondere Aufmerksamkeit.

4.1 Postkoloniale Theorie, Rassismus und der People of Color-Ansatz

Die drei hier aufgeführten Begriffe sind sehr komplex und lassen sich im Rahmen einer solchen Arbeit kaum befriedigend bearbeiten. Dennoch sind sie für die Beschäftigung mit kritischem Weißsein von großer Bedeutung und nahezu unumgänglich. Im Folgenden soll es weniger um eine umfassende Begriffserklärung gehen, als vielmehr um eine grundlagenschaffende Auswahl an Aspekten, die im Kontext dieser Arbeit als sinnvoll erscheinen. Es wird versucht, die Zusammenhänge der Begriffe deutlich zu machen und den Faden in Richtung kritisches Weißsein zu verfolgen.

Eine Arbeit, die sich mit kultureller Aneignung und kritischem Weißsein beschäftigt, bewegt sich in einem Feld unterschiedlicher Wissensproduktionen und transnationaler Geschichten. In einem solchen Zusammenhang spielt die **Postkoloniale Theorie** eine bedeutende Rolle, da sie die Herausforderung einer transnationalen Geschichtsschreibung auf besondere Weise ernst nimmt (Castro Varela, Dhawan 2015:16). Sie beschäftigt sich interdisziplinär mit Prozessen der Kolonialisierung, Rekolonialisierung sowie Dekolonialisierung und betrachtet dabei Kolonialismus und Imperialismus als ein europäisches wie auch außereuropäisches Gesamtphänomen (ebd.). Postkolonialismus darf in diesem Rahmen nicht mit dem formalen Ende westlicher Kolonialherrschaft verwechselt werden, sondern bezeichnet diskursive Praktiken, die Widerstand leisten gegen die koloniale Herrschaft und ihre Konsequenzen (ebd.). Postkoloniale Theorie ist somit als kritische Intervention zu verstehen, die eine enorme Bandbreite an Themen bearbeitet und eine beachtenswerte Relevanz für politische Auseinandersetzung in sich trägt. Es handelt sich dabei nicht um ein einheitliches und strukturiertes Feld, sondern um vielschichtige, heterogene und widersprüchliche Ansätze. Im Rahmen dieser Arbeit soll die Postkoloniale Theorie als Orientierung und Referenzrahmen dienen.

Wie Kien Nghi Ha schreibt, gehen postkoloniale Analysen von einem relationalem, dynamischen und kontextuellem Verständnis von Ungleichheit, Macht und Dominanz aus, die permanent neu ausgehandelt werden müssen (Ha 2016b:41). Dieses Aushandeln von Ungleichheit, Macht und Dominanz in jeweils spezifischen Kontexten, ist auch für die weitere Beschäftigung mit kultureller Aneignung und kritischem Weißsein von entscheidender Bedeutung.

„Die Unabgeschlossenheit von gesellschaftlichen Machtverhältnissen sowie die unvermeidliche Involvierung der Subjekte darin fordern dazu auf, die eigene Position im Diskurs wie in der Gesellschaft zu lokalisieren und zu hinterfragen.“ (Ha 2016b:41)

Besonders für die Ethnologie ist eine solche Reflexion der eigenen Subjektposition als Voraussetzung kritischen Denkens und Forschens von großer Wichtigkeit. Es gilt dabei neue Perspektiven und Blickwinkel einzunehmen, um Machtverhältnisse zu erkennen und zu dekonstruieren, die im Rahmen des kolonialen Diskurses geschaffen wurden und sich in binären Oppositionen widerspiegeln (Ha 2016b:42). Wichtiges Anliegen ist es dabei die unterrepräsentierten Äußerungen marginalisierter Subjekte zu fokussieren und somit eine Wissensproduktion zu fördern, die nicht auf eurozentristischen Wertevorstellungen basiert. Dadurch werden Perspektiven aufgewertet, die oftmals ungehört bleiben und schließlich führt der Blickwechsel „weg von der Produktion des Marginalen und hin zur Produktion der Norm, wie etwa der Produktion von Heteronormativität oder Whiteness“ (Röggla 2012:31). Dieser Perspektivenwechsel spielt auch im Rahmen dieser Arbeit eine zentrale Rolle, indem im Sinne eines solchen postkolonialen Ansatzes 'Weißsein' thematisiert wird.

Die Beschäftigung mit Weißsein impliziert eine Beschäftigung mit **Rassismus**. Wichtig bei der Auseinandersetzung mit Rassismus ist die Feststellung, dass der Begriff immer an gesellschaftliche Machtverhältnisse gebunden war und ist. Die Erfindung von 'Rassen' war also kein zufälliger wissenschaftlicher Irrtum, sondern diente zur Stabilisierung von Macht. Auch wenn 'Rassen' zwar keine biologische Realität sind, hat das Rassenkonzept soziale, ökonomische, politische, und psychologische Fakten geschaffen, die nachhaltig und bis in die Gegenwart die Wahrnehmung von Welt strukturieren (El-Tayeb 2009:7).

Rassismus ist keineswegs als ein ausschließlich 'rechtes'- sondern viel eher als ein gesamtgesellschaftliches Phänomen zu verstehen. Der Komplexität des Begriffs entsprechend gibt es keine allgemeingültige Definition. Eine der am weitesten akzeptierten ist die des französischen Soziologen Albert Memmi, der die Hervorhebung und Wertung von Unterschieden zum Schaden des Opfers als wesentlich erklärt (Memmi 1992:164ff). Dabei zeigt sich Rassismus nicht unbedingt durch eine klare Überzeugung oder Ideologie, sondern äußert sich viel eher durch institutionelle Muster und soziale Praktiken (Fredrickson 2004:154). Somit spielt sich Rassismus oftmals auf unbewusster Ebene ab und wird von der Mehrheitsgesellschaft in der Regel nicht als solcher wahrgenommen. Susan Arndt (2001:22) spricht in einem solchen Zusammenhang von einem internalisiertem Rassismus. Dazu gehöre zum Beispiel auch der verklärende (positive) Rassismus, der beispielsweise Schwarzen Menschen pauschal unterstellt, besonders gut tanzen zu können. Wer seit frühesten Kindheit mit rassistischen Bildern konfrontiert sei - ohne sie als solche wahrzunehmen -, könne sich nur sehr schwer davon befreien. Auch erklärte Anti-Rassist*innen seien von einem solchen internalisierten Rassismus keineswegs ausgenommen (ebd).

Für Susan Arndt ist die Konstruktion und Hierarchisierung von 'Schwarzen' und 'Weißen' das „Herzstück des Rassismus“ (Arndt 2001:23). Durch eine, von Rassismus geprägte Sozialisation, wurden laut Arndt, diese Konstrukte vermittelt und globalen Macht- und Herrschaftsverhältnissen zugrunde gelegt (ebd.). Die Thematisierung und Analyse dieser wirkmächtigen Konstrukte ist wichtiger Bestandteil der Rassismusforschung. Die Critical Whiteness Studies setzen dabei den Fokus auf das in der Regel nichtthematisierte und normalisierte *weiße* Subjekt. Die folgende Rassismusdefinition soll nochmals betonen, dass Rassismus, im Verständnis dieser Arbeit, immer auch mit hegemonialen Strukturen zusammenhängt und das Konstrukt *weiß* in dieser Struktur den Hegemonen darstellt.

„Rassismus begreife ich als Komplex von Gefühlen, Vorurteilen, Vorstellungen, Ängsten, Phantasien und Handlungen, mit denen Weiße aus einer *weißen* hegemonialen Position heraus Schwarze und People of Color strukturell und diskursiv positionieren und einem breiten Spektrum ihrer Gewalt aussetzen.“ (Arndt 2009b:341)

Kien Nghi Ha (2016a:31) macht darauf aufmerksam, dass kolonialisierte und rassifizierte Menschen durch massive Eingriffe und soziale Disziplinierungen auch immer untereinander hierarchisiert und voneinander isoliert wurden. Solidarisierungsprozesse wurden somit verhindert und anti-koloniale Kämpfe erschwert. Die historische Realität konstruierte also „neben den dominierenden Schwarz-Weiß-Mustern auch uneindeutige Grautöne und überraschende Farbnuancen, die die vorherrschenden Makrostrukturen brechen und unterlaufen“ (Ha 2016a:31). Rassismus funktioniert also nicht statisch, sondern über dynamische Machtverhältnisse. Daher ist auch die konstruierte 'Rassengrenze' weder stabil noch essentialistisch. Die widersprüchlichen Grenzziehungen zwischen unterschiedlichen Gruppen wurden im Laufe der Kolonialgeschichte lokal, regional und national unterschiedlich definiert und vermischten sich im Prozess intersektionaler⁵ Subjektkonstituierung mit anderen Kategorien wie zum Beispiel Klasse und Geschlecht (ebd).

In einem solchen Kontext, geprägt von ambivalenten Machtverhältnissen ist der Begriff '**People of Color**' (PoC) entstanden, der keineswegs für eine Homogenität der Unterdrückten stehen kann. Es handelt sich bei dem Begriff viel eher um ein „politisches Konzept, das notwendigerweise selbst-reflexiv ist und von den unterschiedlichen Wirkungen gesellschaftlicher Machtkonfigurationen ausgeht“ (ebd). Im Laufe seiner geschichtlichen

5 „Unter Intersektionalität wird dabei verstanden, dass soziale Kategorien wie Gender, Ethnizität, Nation oder Klasse nicht isoliert voneinander konzeptualisiert werden können, sondern in ihren ‚Verwobenheiten‘ oder ‚Überkreuzungen‘ (*intersections*) analysiert werden müssen. [...] Es geht demnach nicht allein um die Berücksichtigung mehrerer sozialer Kategorien, sondern ebenfalls um die Analyse ihrer *Wechselwirkungen*“ (Walgenbach 2012:81)

Entwicklung wurde der Begriff mehrheitlich mit anti-rassistischen Widerstandsbewegungen verbunden und hat sich stets in einem Wandel befunden - mit der Offenheit „Bedeutungen aufzunehmen, die aus den Bedürfnissen marginalisierter Communities und den gegenwärtigen politischen Notwendigkeiten erwachsen“ (Ha 2016a:34). In den meisten Kontexten umfasst der Begriff heute alle Menschen, die rassistischer Diskriminierung ausgesetzt sind und dient vor allem einer solidaritätsstiftenden Perspektive.

„Auf diese Weise kann ein analytischer wie politischer Rahmen geschaffen werden, in dem sich Unterschiede, Gemeinsamkeiten sowie Überlagerungen unterschiedlicher Unterdrückungsverhältnisse und Ausbeutungszusammenhänge von People of Color in einem postkolonialen Kontext thematisieren lassen.“ (Ha 2016a:37)

Weißsein kann als ergänzendes Gegenstück des PoC-Konstrukts verstanden werden. Die damit verbundenen Machtdynamiken sollen im Folgenden erkenntlich gemacht werden.

4.2 Critical Whiteness Studies und kritisches Weißsein in Deutschland

Die Critical Whiteness Studies sind ein in den USA entstandenes Theorie- und Forschungsfeld, das seine Wurzeln in afroamerikanischer und feministischer Theorie verortet. Die Benennung der Ursprünge der Disziplin wird von Maureen Maisha Eggers (2009) als besonders wichtig empfunden, um zu zeigen, dass die Critical Whiteness Studies auf Erkenntnissen Schwarzer Traditionen beruhen und dass der Rückbezug auf Schwarze Wissensproduktionen zentral für sie bleiben muss. Mögliche Ursprungsorte der Whiteness Studies beschreibt bell hooks⁶ (1994) in ihrem Essay „Weißsein in der Schwarzen Vorstellungswelt“. Schwarze haben demnach zur Zeit der Sklaverei untereinander spezielles Wissen über Weißsein ausgetauscht und in Form von Sprichwörtern, Predigten, Witzen über *Weißer*, in Liedgut, Erzählungen und vor allem im erzieherischen Sprechen weitervermittelt (Eggers 2009:18). Laut hooks entstand dieses Wissen im Zusammenhang mit der Entwicklung von Überlebensstrategien und sicherte darüber hinaus den Zusammenhalt Schwarzer Gemeinschaften während der Kolonialzeit und der Sklaverei (ebd).

Besonders Einflussreich für die Critical Whiteness Studies sind die Essays von Toni Morrison (1993) „Playing in the Dark“. Darin untersucht sie, wie in Standardwerken der amerikanischen Literatur die Rassifizierung von Schwarzen zur Konstruktion eines *weißen*

⁶ bell hooks – 25. September 1952 geboren als Gloria Jean Watkins - ist eine afroamerikanische Literaturwissenschaftlerin. Ihr Pseudonym ist der Name ihrer Großmutter, den sie in Kleinschreibung publiziert.

(amerikanischen) Subjekts dient (Röggla 2012: 27). Toni Morrison bezieht sich darauf, dass sich die *weiße* Rassismusforschung lange nur mit den Konstruktionsprozessen des 'Anderen' befasst hat und *weiße* Traditionen und Kulturen nicht im Kontext von Rassifizierung betrachtet wurden. Eine weitere Grundlage der Critical Whiteness Studies kommt aus der US-amerikanischen Frauenbewegung. *Weiß*e Feministinnen haben begonnen ihr Weißsein kritisch zu reflektieren und zu analysieren, nachdem sie von Schwarzen Aktivistinnen wie zum Beispiel bell hooks darauf hingewiesen wurden, dass ihr Konzept der Frau ausschließlich *weiß* gedacht und vertreten wurde (Röggla 2012:30).

In diesem Kontext entstand in den Neunzigerjahren die Bezeichnung *Critical Whiteness Studies*, die dann vermehrt von Theoretiker*innen in verschiedenen angloamerikanischen Disziplinen aufgegriffen wurde. Der gemeinsame Analyserahmen, der sich dabei herausbildete, beschreibt die Notwendigkeit 'Weißsein' zu markieren. Dadurch soll der vermeintlich unsichtbaren Kategorie die Neutralität genommen und eine Positionierung innerhalb rassistischer Strukturen ermöglicht werden (Röggla 2012:30). Weißsein sei hierbei jedoch nicht als biologischer oder somatischer Begriff zu verstehen, der an Pigmentierung gebunden ist, sondern als ein gesellschaftliches Konstrukt, welches als kritische Analyse- und Wissenskategorie dient, und am ehesten über den Begriff der Position zu erfassen ist (Arndt 2009b:343). Somit ist Weißsein nicht von Natur gegeben, sondern unterliegt einer „hergestellten und interpretierten Sichtbarmachung“ (ebd.).

„Dabei geht es nicht darum, ontologisierend oder essentialisierend die Existenz des 'weißen Menschen' oder einer 'weißen Kultur' zu postulieren, vielmehr ist Weißsein als eine Konstruktion des Rassismus zu lesen, die kollektive Wahrnehmungs-, Wissens-, und Handlungsmuster konstituiert hat.“ (Arndt 2009b:343)

Weißsein ist also kein statischer Begriff, sondern kann kulturell, geografisch und historisch unterschiedliche Ausformungen haben. Nach Eske Wollrad sei dabei zu beachten, dass Weißsein auch immer in Abhängigkeit von sozio-ökonomischen Bedingungen und politischen Interessen konstituiert wurde (Wollrad 2005:74). Europa und Nordamerika werden, laut Wollrad, bis heute in vielen Zusammenhängen als *weiß* imaginiert. Trotzdem sei auch hier das Weißsein immer wieder Aushandlungssache: So seien zur Kolonialzeit Irinnen und Iren als wild und unzivilisiert diskriminiert und in den USA ähnlicher Diskriminierung wie Schwarzen ausgesetzt worden (Wollrad 2005:74). Ägypter*innen sei wiederum laut Wollrad im Zuge eurozentristischer Geschichtsschreibung Weißsein aufgedrängt worden, um die Hochkultur auf dem afrikanischen Kontinent zu erklären (ebd.).

Im deutschsprachigen Raum hat das Theoriefeld der Critical Whiteness Studies lange Zeit kaum eine Rolle gespielt. Deutsche Publikationen zu der Thematik seien zwar in den letzten Jahren gestiegen, laut Rögglä wird die Problematik rund um das Weißsein allerdings häufig als ein amerikanischer Konflikt wahrgenommen, der mit hiesigen Verhältnissen nicht vergleichbar sei (Rögglä 2012:41). Dass die Thematik um Weißsein in Deutschland weniger Beachtung findet als in den USA führt Julia Roth nicht darauf zurück, dass die Thematik hier weniger relevant sei, sondern darauf, dass in Deutschland eine Tradition des Ausblendens herrsche, bei der im speziellen auch die nicht aufgearbeitete Teilhabe am Kolonialismus eine Rolle spiele (Roth 2009:499).

Welch große Bedeutung die Diskussionen und Erkenntnisse der Critical Whiteness Studies auch für den europäischen Diskurs haben, wird in dem Sammelband „Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland“ (2009) auf vielschichtige Weise aufgeführt. Hierbei wird das Konzept der Critical Whiteness in einen neuen Kontext übersetzt und angepasst. Insbesondere Peggy Piesche und Susan Arndt zeigen darin auf, wie die Kategorie 'Weißsein' die Geschichte Europas wesentlich strukturiert hat. Piesche beleuchtet dabei das „wirksame weiße Machtfeld 'Aufklärung'“ (2009:30ff) und Arndt (2009a:24ff) zeigt auf, dass sich der Kolonialismus und die ihn stützende Ideologie von der Existenz menschlicher 'Rassen' nachhaltig auf das kulturelle, politische und religiöse Wesen Europas ausgewirkt hat.

4.3 Unmarkiertheit, Privileg und Machtposition

Wie eng eine Beobachtung und Analyse über 'Andere' mit Machtausübung verbunden ist, ist für die Ethnologie spätestens mit der *Writing Culture* Debatte bewusst geworden. Wenn solche Machtausübung in entgegengesetzte Richtung verläuft erscheint das für viele *Weißer* ungewöhnlich und fremd: bell hooks schreibt von der Erfahrung, wie schockiert *weiße* Student*innen reagierten, als sie hörten, wie Schwarze Student*innen über Weißsein sprachen - ausgehend von der These, dass das Merkmal '*weiß*' mit Privilegien zusammenhängt und die Persönlichkeit sowie das Denken beeinflusst. Für die *weißen* Studierenden war dies eine ungewohnte Erfahrung, denn sie erwarteten nicht in und mit ihrem Weißsein markiert, und Gegenstand von Untersuchungen zu werden (hooks 1994:207). Vergleichbare Reaktionen zeigten sich in der Aneignungsdebatte nach dem Fusion-Festival. Auch hier wurde Weißsein als Analysekatégorie angewandt und auch hier reagierten einige verwundert und schockiert. Wie diese Beispiele zeigen, genießen *Weißer* das Privileg unmarkiert zu sein und die eigene

Machtposition zu verschleiern. Genau darin lassen sich die drei zentralen Aspekte der kritischen Beschäftigung mit Weißsein wiederfinden: die Unmarkiertheit, das Privileg und die Machtposition.

Ursula Wachendorfer veranschaulicht die **Unmarkiertheit** der Kategorie *weiß* anhand von Selbstzuschreibungen *weißer* Personen in Deutschland. Demnach ist das eigene Weißsein für *weiße* Personen in einem mehrheitlich *weißen* Umfeld so normal und selbstverständlich, dass es nicht als erwähnenswerter Umstand betrachtet wird. Möglicherweise würde eine solche Zuschreibung auch als ethnisierend, rassifizierend und gefährlich abgelehnt (Wachendorfer 2001:88). *Weiß*e haben die Wahl sich mit dem eigenen Weißsein auseinanderzusetzen, oder es zu ignorieren. Schwarze haben diese Wahl nicht, wie Wachendorfer beschreibt: Für Schwarze Menschen sei sowohl Weißsein als auch Schwarzsein in der Regel ein Thema, weil Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen ihr Leben prägen (ebd.).

Weißsein war jedoch in Deutschland für lange Zeit ein sehr offen verhandeltes Kriterium (z.B. im Kolonialismus und Nationalsozialismus). Die Begründung lieferten in erster Linie abendländische Philosophen der Aufklärung. Wachendorfer zeigt auf, dass das Emanzipationskonzept der Aufklärung eine doppelte Botschaft transportiert: Während einerseits Gleichheit als universell postuliert wird, werden andererseits Argumentationsmuster entwickelt, die Menschen kategorisieren und hierarchisieren und somit der Legitimation von Ungleichheit dienen (Wachendorfer 2001:91). Diese Gleichsetzung von Gleichheit und Ungleichheit erkennt Wachendorfer heute in der Doppelstruktur von Dethematisierung und Thematisierung wieder: Weißsein könne mit dem Argument - wir sind doch alle Menschen – dethematisiert werden, während nicht-*Weiß*e bestimmt, eingeordnet und bewertet werden (Wachendorfer 2001:92).

„Weiß-Sein entleert sich seines Inhaltes, seiner sozio-historischen Amnesie, bei der die Ungerechtigkeit in der Beziehung zwischen Weißen und Schwarzen zum Schweigen gebracht wird, und verwandelt sich unter der Hand unbemerkt zu einem unbestimmten neutralen Referenzort. An und von diesem Ort aus spricht, fühlt und denkt nicht mehr eine Weiße Person, sondern der Mensch schlechthin.“ (Wachendorf 2001:89)

Weißsein wird also als neutrale Position wahrgenommen. Durch diese scheinbare Neutralität wird die Wirkmächtigkeit von Weißsein als Herrschaftsposition verschleiert und gleichzeitig legitimiert (Röggla 2012:56). Was diese Herrschaftsposition ausmacht, lässt sich insbesondere durch die Verbundenheit von Weißsein mit Privilegien erklären.

Privilegien, die *weiße* Menschen haben, werden oftmals gar nicht als solche erkannt, sondern als Normalität wahrgenommen. Konkret könnten solche *weißen* Privilegien beispielsweise bedeuten, ohne große Probleme eine Arbeit oder eine Wohnung zu finden, ohne Weiteres polizeiliche Hilfe in Anspruch nehmen zu können, oder die eigene Anwesenheit nicht ständig legitimieren zu müssen (Wachendorfer 2001:93). Peggy McIntosh befasst sich in ihrem Artikel „White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack“ (1988) ausführlich mit *weißen* Privilegien. Sie vergleicht diese Privilegien mit einem unsichtbaren Rucksack, der gefüllt ist mit speziellen Versorgung, Karten, Pässen, Visa, Kleidern, Werkzeug und Checks (McIntosh 1988). Da im Zusammenhang mit kritischem Weißsein ein Bewusstwerden *weißer* Privilegien von großer Wichtigkeit ist, ist die ausführliche Liste, die Peggy McIntosh dazu erstellt hat, im Anhang dieser Arbeit zu finden (siehe Anhang2: White Privilege – S.41). Weißsein ist allerdings kein Ort absoluter Privilegierung. „[...] vielmehr wird Weiß-Sein von einer Reihe anderer Achsen relativer Begünstigungen oder Benachteiligungen durchschnitten“ (Frankenberg 1996 zitiert nach Röggl 2012:65). Dazu könnten etwa Geschlecht, Klasse, sexuelle Zugehörigkeit, Alter oder Aussehen gezählt werden. So schreibt Röggl:

„Die Lebensrealität eines Weißen verheirateten Mittelstands-Büroangestellten muss nicht viel mit der Lebensrealität einer Weißen lesbischen sechzigjährigen Managerin oder der einer Weißen minderjährigen Mutter zu tun haben – trotzdem werden alle drei Lebensrealitäten gleichermaßen, wenn auch unterschiedlich vom jeweiligen Weißsein geprägt.“ (Röggl 2012:65)

Ein ganz zentraler Aspekt von Weißsein ist die **Machtposition**. Wie bereits aufgezeigt, ist die Beziehung zwischen *weißen* und PoC historisch von Macht gekennzeichnet. Daraus resultierend haben *weiße* eine privilegierte, machtvolle Position, die über den Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen entscheidet. Wachendorfer beschreibt, dass es vielen *weißen* Personen schwer falle wahrzunehmen, dass sie privilegiert und dominant in der Gesellschaft sind (Wachendorfer 2001:96). *Weiße* Personen, die sich als liberal und demokratisch verstehen, und sich einem universalistischem Menschen- und Gesellschaftsbild von Gleichheit und Gerechtigkeit verpflichtet fühlen, negieren oftmals in wohlmeinender Absicht die Wahrnehmung und Bedeutung von wirkmächtigen Differenzen zwischen *weißen* und PoC und blenden somit die eigene Machtposition aus. Somit wird ein Weißsein konstruiert, das frei von Rassismus ist (Jungwirth 2004:86). Die strukturelle Dimension sowie die gesellschaftliche Verankerung von Privilegien und Diskriminierung, wird dabei verschleiert. Individuelle Unterschiede, wie Intelligenz oder Motivation, persönliches Pech oder Glück werden dann zu Erklärungsmustern herangezogen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Weißsein ein historisch gewachsenes Konstrukt ist und als herrschende soziale Position in einem hierarchisch strukturiertem sozialem Raum verstanden werden kann. Auch im Rahmen des Fusion-Festivals lösen sich solche Positionen nicht auf, sondern bleiben bestehen. Ebenso wenig machen die Bezeichnungen 'links' und 'anti-rassistisch' frei vom internalisierten Rassismus. Das *weiße* Subjekt bleibt unmarkiert, privilegiert und machtvoll, dabei wird dem Gedanken, dass People of Color die *weißen* Privilegien nicht teilen und das 'zwanglose' und 'unkontrollierte' Mitfeiern des Festivals für sie ausbleibt oder eingeschränkt sein könnte, wenig Beachtung geschenkt.

Die Imagination des nicht rassistischen *weißen* Subjekts wird durch den Ansatz des kritischen Weißseins dekonstruiert. Die kritische Weißseinsforschung identifiziert Weißsein als Konstrukt des Rassismus und „macht es als kritische Analysekategorie einer postkolonialen bzw. kulturwissenschaftlichen Forschung fruchtbar“ (Arndt 2009b:343). Daran anknüpfend wird die Kategorie *weiß* auch in der Debatte um die Festivalkostümierung zu einem legitimen Instrument um Aneignungsprozesse zu bewerten.

5. Kulturelle Aneignung als kolonialrassistische Praxis !?

Die von Yaghoobifarah formulierte Kritik an Aneignungsprozessen baut auf diesem Ansatz des kritischen Weißseins auf. Das Tragen des Federkopfschmucks, oder auch die Dreadlocks an *weißen* Menschen, empfand sie als ein Verhalten, welches hegemoniale Strukturen bestärkt und marginalisierte Perspektiven ignoriert. Dass durch die Praxis der Mimesis, also durch das Nachahmen von Menschen, Machtausübung geschehen kann, wurde bereits aufgezeigt; doch ist die Festivalkostümierung zu vergleichen mit dem Nachahmen der Kolonialherren?

Der Vorwurf von Yaghoobifarah (2016) lautet: Red-, Black-, Brown- und Yellow- Facing sei eine kolonialrassistische Praxis. Als *Blackfacing* wird die Darstellung Schwarzer Menschen durch geschminkte und in der Regel auch verkleidete *weiße* Menschen bezeichnet. Der Ausdruck steht vor allem in Zusammenhang mit sogenannten *Minstrel-Shows*, die Ende des 19. Jahrhunderts in den USA sowie bald darauf auch in Großbritannien entstanden. Schwarzbemalte, *weiße* Darsteller*innen bedienten dabei rassistische Klischees, indem sie Schwarze Menschen als primitive, exotische 'Andere' karikierten (Pickering 2013:128). Die Praxis des Blackfacing beschränkt sich jedoch nicht auf Minstrel-Shows, sondern ist auch im Rahmen des Karnevals sowie vereinzelt auch in Fernsehsendungen oder Theatern bis heute noch präsent (z.B. 'Verstehen sie Spaß' Okt. 2016 oder Karnevalsverein Südend Fulda 2017).

Die Begriffe *Brown-*, *Red-* und *Yellowfacing*, die Yaghoobifarah in ihrer Kritik nennt, sind in Anlehnung an das *Blackfacing* zu verstehen. Grundsätzlich soll damit ausgesagt werden, dass *Weißer* auf irgendeine Art und Weise - durch Kostümierung oder Bemalung - von Rassismus betroffene Menschen nachahmen. Dies kann auch völlig unbewusst und ohne böse Absicht geschehen. Gerade im Bezug zum Karneval oder in Verbindung mit Kinderkostümierungen wird immer wieder argumentiert, dass diese Darstellung nicht rassistisch gemeint sei und andere Kulturen dadurch vielmehr gewürdigt würden (Selle 2014). Sowohl der damit angesprochene Kulturbegriff als auch die unsichtbaren Machtstrukturen, die bei einer solchen Argumentation unerkannt und unbenannt bleiben, lassen sich problematisieren.

Die Debatte, die in Deutschland schon seit einigen Jahren geführt wird und durch die Wahl des Wortes *Blackfacing* zum Anglizismus des Jahres 2012 zwischenzeitlich an Aufmerksamkeit gewonnen hat, führte dazu, dass manche Karnevalsvereine stark kritisiert wurden und auch der Bund Deutscher Pfadfinder (BDP) eine Stellungnahme zum Thema der kulturellen Aneignung verfasst hat. Am Beispiel von 'Indianer-Zeltlagern' wird darin die Praxis der kulturellen Aneignung geschildert und kritisiert: Das vereinfachte, romantisierte, stereotypische und homogene Bild des 'Indianers' bzw. des 'edlen Wilden' sei aus diversen Gründen problematisch. Vor allem unter Berücksichtigung, dass *Native Americans* auf eine jahrhundertelange Geschichte von Unterdrückung, Vertreibung und Genozid durch *weiße* Siedler*innen zurückblicken und Rassismus ihre Lebensqualität weiterhin maßgeblich beeinflusst (Selle 2014). In dem Bericht des BDP wird erläutert, dass kulturelle Aneignung dann zum Problem wird, wenn sich darin ungleiche Machtstrukturen widerspiegeln:

„Wenn ein weißer Mensch sich mit den Symbolen einer Kultur schmückt, kann sie_er damit für einen Tag, einen Abend oder ein Foto aufregend und exotisch aussehen. Die Person darunter bleibt jedoch offensichtlich weiß, womit sie weiterhin die Privilegien einer_s Weißen genießt; das Erscheinungsbild der angeeigneten Kultur kann stets abgelegt werden. Den Mitgliedern der entsprechenden Ethnie fehlt genau dieses Privileg. People of Colour werden für ihre Hautfarbe, aber eben auch für das Tragen von Symbolen ihrer Kultur diskriminiert, werden als primitiv oder rückständig und damit als weniger wert abgestempelt.“ (Selle 2014)

Die Kritik an kultureller Aneignung und das Plädoyer zum kritischen Weißsein erfährt jedoch nicht nur wie in diesem Beispiel Zustimmung, sondern wird sehr ambivalent betrachtet. Besonders der praktische Umgang mit der Thematik ist sehr umstritten. An Hochschulen der Vereinigten Staaten führte dies in den letzten Jahren immer wieder zu Auseinandersetzungen und Protesten: An der Yale-University wurde über beleidigende Kostümierungen an Halloween gestritten (Friedman 2015), an der Universität in Ottawa kam es zu

Auseinandersetzungen bezüglich des universitären Yogakurses (Foote 2015) und an der Oberlin-University sorgte die nicht originaltreue Zubereitung von Bánh mì für Diskussionen (Linh Tran 2015).

Mit dem Verweis auf den Umgang mit kultureller Aneignung und kritischem Weißsein in den USA wurde die Debatte im deutschen Kontext immer wieder als lächerlich und absurd dargestellt:

„[...] möchte jemand ernsthaft die Debatte führen, ob die Bulette die kulturelle Aneignung der Cevapcici ist? Oder die Köttbullar sich respektlos gegenüber dem Moussaka verhält? Oder ob die Tartaren das Copyright auf Hackfleisch haben sollten?“ (Akrap 2016)

Eine solche Annäherung an den Diskurs wird der Thematik kaum gerecht. Allerdings gehen daraus wichtige Fragen hervor: Wo fängt die Problematik um kulturelle Aneignung an, wo hört sie auf und was für Schlussfolgerungen können draus gezogen werden.

5.1 Essentialismus, Hybridität und Identitätspolitik

Einer der am häufigsten angebrachten Kritikpunkte ist der des Essentialismus. Die Kritik an kultureller Aneignung würde demnach auf einem statischen Kulturkonzept aufbauen, welches Gruppen notwendige Wesensmerkmale oder Eigenschaften zuschreibt. Der Politologe und Herausgeber der Wochenzeitung 'Die Zeit', Josef Joffe, schreibt dazu: „Kultur als unantastbarer Besitzstand heißt, dass nur Schwarze den Blues singen und nur Bayern den Gamsbart tragen dürfen“ (Joffe 2017). Der Soziologe Jens Kastner spricht von einer Re-Essenzialisierung, da mit der Durchsetzung poststrukturalistischer Theorieansätze solche statischen Wesensbestimmungen eigentlich überholt gewesen seien (Kastner 2016). Das Tragen bestimmter Frisuren und Kleidungsstücke, sei darüber hinaus viel eher als Ausdruck gegenkultureller Tradition zu verstehen:

„Dabei ging es – von den sogenannten „Stadtindianern“ der 1970er über den Iro im Punk bis hin zu den Dreadlocks – darum, ein Nicht-Einverständnis und eine Abgrenzung zu dominanten, kulturellen Umgangsformen inklusive Warenform und Fortschrittsparadigma zu demonstrieren. Dies geschah mit solidarisch-aner kennender und nicht mit verunglimpfender Absicht.“ (Kastner 2016)

Die Bezeichnung Black-, Red-, Brown- oder Yellowfacing sei in diesem Zusammenhang nicht angebracht und würde das Blackfacing, wie es zum Beispiel in den Minstrel-Shows praktiziert wurde verharmlosen (ebd).

Der Journalist Marcus Latton merkt dazu an, dass sich bestimmte Symbole schneller als Stigma missbrauchen lassen, je mehr sie sich auf ein Kollektiv beschränken. Wenn also *weiße* Menschen das Tragen von Bindis, Dreadlocks und Sombreros vermeiden, würden sie „die Exotisierung von Menschen ohne biodeutsche Herkunft eher noch fördern“ (Latton 2016).

Latton vergleicht letztlich die Kritiker*innen kultureller Aneignung mit 'neurechten' Ethnopluralist*innen, die die kulturelle Reinhaltung von Staaten und Gesellschaften als erstrebenswert postulieren (ebd.). Darüber hinaus würden beide Parteien die Betonung auf Differenz legen und seien antiuniversalistisch. Auch Joffe macht einen ähnlichen Vergleich: „Beide Lager wollen Mauern hochziehen. Rechts wollen sie Menschen und Waren ausgrenzen, links Kulturgüter, die allein deren Produzenten – den Minderheiten zu Hause, allen "Unterdrückten" dieser Erde – gehören“ (Joffe 2017).

Zusammenfassend schreibt Anja Hertz in der Zeitung 'Analyse und Kritik':

„Der Vorwurf der cultural appropriation verteidigt eine vermeintlich homogene, authentische Kultur der Subalternen gegen ihre kolonialistisch-kulturindustrielle Ausbeutung - eine Argumentation, die nicht mehr zwischen rassistischer Karikatur und kulturellen Vermischungsprozessen unterscheidet und reaktionäre Vorstellungen von kultureller Reinheit impliziert.“ (Hertz 2016)

Kastner bedauert, dass damit alle „Hybridisierungshoffnungen“ (Kastner 2016) verworfen würden. Dualismen gelte es zu durchkreuzen und Dichotomien aufzulösen, die Vereinheitlichung von *weißen* auf der einen und *People of Color* auf der anderen Seite würde jedoch das Gegenteil bewirken (ebd.). Schon 2012 waren diese Argumente der Ausgangspunkt einer Kritik am Konzept des kritischen Weißseins. Unter dem Titel *Decolorise it!* Veröffentlichte ein Kollektiv von Wissenschaftler*innen um Serhat Karakayali (2012) einen Artikel der sich vehement gegen die Einteilung in PoC und *Weißer* aussprach, da dadurch antirassistische Politiken gradezu sabotiert würden (Karakayali 2012). Auch der Soziologe und Redakteur Christian Jakob (2017) macht deutlich, dass es dem Antirassismus eigentlich darum gehen müsse, die Frage nach der Hautfarbe zu überwinden. Die gesellschaftliche Identität sollte „offen, plural, vielleicht gar fluid sein“ (ebd.). Der aufgebaute Täter/Opfer Dualismus mache eine gemeinsame politische Arbeit unmöglich.

„Die Sprecherposition wird zum entscheidenden Faktor. Recht hat hier, wer strukturell unterdrückt ist. Das weiße Täterkollektiv möge annehmen, was People of Color aus Rassismusbetroffenheit heraus äußern.“ (Jakob 2017)

Die Aufgeführte Kritik mündet letztlich immer in der Diskussion um Identitätspolitik, denn sie baue diese statischen, essentialistischen Kategorien und Schuldzuweisungen auf (Jakob 2017). Arno Frank schreibt dazu in der taz: Identitätspolitik betreibe, wer „Unterschiede statt Gemeinsamkeiten feiert“ (Frank 2016). Problematisch sei das sowohl bei der Linken als auch bei der Rechten. Die neurechte 'identitäre Bewegung' sei letztlich aus einem solchen Kontext heraus entstanden (ebd). Joffe bezeichnet Identitätspolitik als „Abkapselung, Stillstand, letztlich Verdummung im Mäntelchen 'kultureller Empfindsamkeit', weil sie mit Zensur und Selbstzensur einhergeht“ (Joffe 2017). Der Historiker Mark Lilla fordert in diesem Zusammenhang einen post-identitären Liberalismus, der sich auf gemeinschaftliche Werte zurückbesinnt, statt sich an partikularen Anliegen zu orientieren (Soboczynski 2016).

Doch wer definiert diese gesellschaftlichen Werte und wen repräsentieren sie tatsächlich? Patricia Purtschert (2017), Professorin für Gender Studies in Bern, macht darauf aufmerksam, dass letztlich jede Politik als Identitätspolitik verstanden werden kann, sofern die vermeintlich universalen Werte als Werte der *weißen* Mehrheitsgesellschaft erkannt werden würden. *Weiß*e Identitätspolitik diene dann der Verteidigung von Privilegien (ebd). Nur durch die Markierung von Weißsein können solche Zusammenhänge analysiert werden.

„Eine als anti-rassistisch begriffene Farbenblindheit, die die Negierung von, oft als natürlich wahrgenommenen, Unterschieden als ausreichende Lösung begreift, ist so tatsächlich kontraproduktiv. Sie macht es doch zum einen unmöglich, den Prozess der Erziehung zur Wahrnehmung und Bewertung dieser Unterschiede zu analysieren und lässt zum anderen keinen Raum zur Benennung der Ursachen und Konsequenzen von Rassifizierungsprozessen.“
(El-Tayeb 2009:7)

Die oft als politisch korrekt geltende Aussage - Ich sehe keine Unterschiede, für mich sind alle Menschen gleich – mündet in einem liberalen Gleichheitsversprechen, welches für viele Menschen uneingelöst bleibt. Identitätspolitik kann als grundlegende Kritik an einem solchen Gleichheitsversprechen verstanden werden (Purtschert 2017). Ausgehend von einer gemeinsamen Unterdrückungserfahrung bezeichnet Identitätspolitik ein politisches Engagement, bei dem (kulturelle) Identität ein wichtiger Aspekt der Solidarisierung und Mobilisierung darstellen kann.

Die emanzipatorischen Errungenschaften identitätspolitischer Ansätze, haben sich in der Geschichte vielfach bestätigt (z.B. Schwarze Bürgerrechtsbewegung, Frauenbewegung, Lesben- und Schwulenbewegung). Die dabei entstehenden Einteilungen in „wir“ und „ihr“ sind als Konstrukt und nicht als statisch feststehend zu verstehen. Um es mit James Clifford

auszudrücken: „Self-other relations are matters of power and rhetoric rather than essence“ (Clifford 1988:14). Dass es sich auch bei den Konstrukten *weiß* und PoC nicht um starre, essentialistische Kategorien handelt, wurde bereits mehrmals betont. Auch die Verflechtung mit anderen Kategorien wie zum Beispiel Geschlecht, Klasse und Aussehen darf nicht unberücksichtigt bleiben. Macht und Differenz sind schließlich wieder die zwei zentralen Aspekte, die die Notwendigkeit solcher Subjektkonstituierung erklären.

Machtbeziehungen offenzulegen und zu berücksichtigen ist das Anliegen von kritischem Weißsein. Diese Machtbeziehungen sorgen trotz aller Hybridität dafür, dass einige Menschen privilegierter sind als andere. Der postkoloniale Anspruch binäre Oppositionen zu durchkreuzen könne, laut Eske Wollrad (2005:47), dazu führen, dass der von Homi K. Bhabha beschriebene *third space* zu einem Sammelbecken beliebiger Subjekte wird, die sich spielerisch und lustvoll als 'hybrid' bezeichnen. Wollrad betont, dass es wichtig sei, den politischen Charakter, den die postkoloniale Kritik in sich trägt, gerade im Bezug zur kritischen Weißseinsforschung zu beachten. Vor allem in der deutschsprachigen Rezeption postkolonialer Theorie sei eine ästhetisierende Deutung dominierend, wodurch politische und ökonomische Verhältnisse schnell außer Acht gerieten:

„Die Abkehr von binären Oppositionen, das Lob der Vermischtheit und die Freude an der Dekonstruktion von Essentialismen können Instrumente zur Verschleierung von Herrschaftsverhältnissen sein, wenn der dezidierte und analytisch präzise Bezug auf die realen Effekte rassistischer Konstruktionen fehlt.“ (Wollrad 2005:47)

Subjektpositionen werden zwar konstruiert, sind aber grundsätzlich nicht frei wählbar. Es gilt also stets die gegenwärtigen Machtdimensionen zu berücksichtigen. Daraus folgt, dass die genaue Betrachtung rassistischer Verhältnisse die Reflexion von Weißsein begleiten muss, „damit das Paradigma, dass *Weißer* von Rassismus profitieren nicht ins Wanken gerät“ (Röggl 2012:32).

5.2 Von der Aneignung zur Anerkennung

Doch was bedeuten diese Erkenntnisse nun konkret für die Aneignungsdebatte um die Festivalkostümierung? Auch wenn Identitätspolitik ihre Wichtigkeit haben kann und Weißsein als privilegierte Position erkannt wird, bleiben noch immer einige Fragen bezüglich kultureller Aneignung offen. Christian Jakob formuliert diese Fragen provokativ und ermahnt, dass die Kritik an Aneignungsprozessen ihr Ziel verfehle:

„Warum das absurde Lamento über Weiße, die sich am vermeintlichen Eigentum imaginerter marginalisierter Kollektive („die Inder“, „die Indianer“) vergreifen? Wem wird etwas weggenommen, wenn weiße Frauen sich auf Technopartys indischen Schmuck auf die Stirn kleben und weiße Männer sich Federn in die Haare stecken? Wer wäre besser dran, wenn diese Mode geächtet wäre? Die Machtbeziehungen, die mit der Kritik an Cultural Appropriation angegriffen werden sollen, haben mit solchen Dingen schlicht nichts zu tun.“ (Jakob 2017)

Antworten auf diese Fragen könnte der Journalist dort finden, wo Betroffene sich zu solchen Aneignungsprozessen äußern. Im Januar 2016 hat die Santa-Cruz University of California gemeinsam mit dem American Indian Resource Centre eine Veranstaltung mit dem Titel „Cultural Appropriation or Cultural Appreciation: Exploring the Fine Line“ ausgetragen, die sich mit genau solchen Fragen beschäftigt, und bei der wissenschaftliche Vertreterinnen und Aktivistinnen indigener Gruppierungen gesprochen haben. Die Repräsentationen von *Native Americans* in der Öffentlichkeit und die Konstruktion von *native-identity* waren dabei zentrale Themen. Es wurde erklärt, dass aus dem Interesse und der Faszination an indigener Kultur das Sehnen nach Nachahmung entstehe, welches jedoch letztlich einen negativen Einfluss auf das Verständnis von zeitgenössischem indigenem Leben habe (Keene, Rosser 2016). Die Selbstrepräsentationen von Indigenen sei in den Medien sowie in allen anderen Bereichen der Öffentlichkeit mangelhaft. Stattdessen seien kommerzialisierte Artikel, die auf Aneignung bzw. Beraubung indigener kreativer Produkte beruhen nahezu überall präsent (ebd).

Dass kulturelle Aneignung nicht nur wirtschaftlichen Verlust darstellt, sondern auch der kulturellen Identität schaden kann, wurde bereits aufgezeigt (siehe Punkt 3.2 dieser Arbeit). Somit scheint es nicht verwunderlich, dass Kritik aufkommt, wenn ein Zeichen, welches für die Identität einer Gruppierung von Wichtigkeit ist, aus dem Kontext gerissen, entfremdet und kommerzialisiert wird. Wenn allerdings kultureller Austausch auf Basis von Anerkennung und Wertschätzung (*appreciation*) verläuft, kann das gewinnbringend für alle Beteiligten sein – sowohl materieller als auch nicht-materieller Art. Als Beispiel nennt die Aktivistin Adrienne Keene (2016) Projekte indigener Modedesigner*innen, die mit der nötigen Sensibilität kreative, kulturelle Produkte vermarkten. Durch die Unterstützung solcher Projekte könnte schließlich das Interesse und die Faszination an anderen Kulturen in *appreciation* und nicht *appropriation* münden.

Zusammenfassend kann also für den spezifischen Federkopfschmuck festgehalten werden: Der Herkunftskontext lässt sich als marginalisiert oder kolonialisiert beschreiben. Im kapitalistischen Verwertungsinteresse wurde das token 'Federkopfschmuck' von westlichen Unternehmen kommerzialisiert und zum Verkauf in die Öffentlichkeit gebracht. Der letztlich

aneignende Akteur des spezifischen Federkopfschmuckes ist als *weiß* und privilegiert zu identifizieren. Diese unterschiedlichen Machtpositionen spiegeln den unterschiedlichen Zugang zu Ressourcen wider. Während sich die privilegierte Position das kulturelle Produkt ohne Probleme aneignen kann, erleidet die Herkunftsgesellschaft dadurch Schäden. Das Tragen des speziellen Federkopfschmucks durch *weiße* impliziert eine Transformation der Symbolik, die als Abwertung interpretiert werden kann. Das hegemoniale, exotisierende Bild des 'Anderen' wird dadurch bestätigt und die Herkunftsgesellschaft bleibt ungehört. Auch wenn es nicht die Intention des aneignenden Akteurs ist, so lässt sich dennoch der nachahmende, subversive Charakter im Sinne der Mimesis erkennen. Die Kontrolle über die Bedeutung des token wird dabei unterlaufen und der Kontext der Herkunft ignoriert. Durch den Aneignungsprozess können also zum einen neue Ressourcen erschlossen und zum anderen hegemonialen Deutungsansprüche untermauert werden. Dies geschieht unbewusst und wird in der Regel nicht in Frage gestellt.

Durch den Ansatz des kritischen Weißseins kommt es nun zu einer ungewohnten Markierung und Hinterfragung der *weißen* Subjektposition wodurch Machtverhältnisse thematisiert werden, die zuvor unerkannt blieben. Die Deutungshoheit der *weißen* Perspektive wird dekonstruiert und mit neuen Perspektiven konfrontiert. Das was als ganz 'normal' und 'gut gemeint' gedacht war, kann sich dabei als problematisch herausstellen. Wie diese Problematik artikuliert wird und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind, wird durch das Konzept des kritischen Weißseins nicht vorgegeben. Die Gefahr, dass die Theorie falsch interpretiert werden kann und schließlich als Plattform für dogmatische Verbote und Vorschriften genutzt wird, gilt es zu berücksichtigen.

Aneignungsprozesse sind jedoch nicht per se zu verurteilen, im Gegenteil sind sie als sehr bereichernd und wichtig zu verstehen, sofern sie niemanden schaden. Eine mögliche, sensible Umgangsform mit kultureller Aneignung wird von Amber L. Fisher (2004) mit dem Ansatz des verantwortungsvollen Eklektizismus (*responsible eclecticism*) beschrieben. Dabei soll durch eine verantwortungsvolle Recherche Respekt und Anerkennung (*appreciation*) gegenüber der Kultur wachsen, aus der etwas angeeignet werden soll. Fisher macht darauf aufmerksam, dass es notwendig sei, sich darum zu bemühen andere Kulturen nicht ausschließlich durch die Brille westlicher Philosophie und Kultur zu betrachten, sondern auch andere Ontologien zu berücksichtigen. Die eigene Position nicht als die allgemeingültige zu begreifen, sich zu informieren, kritisch zu hinterfragen und respektvoll und wertschätzend mit anderen Kulturen umzugehen lautet schließlich die Empfehlung eines *responsible eclecticism*.

6. Fazit und Persönliche Positionierung

Im Kontext dieser Arbeit sowie in Anlehnung an eine postkoloniale Betrachtung, ist vor allem zwischen Prozessen der Aneignung durch privilegierte (westliche) und solchen Prozessen durch marginalisierte (nicht-westliche) Akteur*innen zu unterscheiden. In beiden Fällen führt kulturelle Aneignung nicht zur Assimilation sondern zur Transformation, wodurch Differenz bestehen bleibt. Die dabei wirkenden Linien der Macht verlaufen jedoch in verschiedene Richtungen.

In der Debatte um kulturelle Aneignung geht es insbesondere um Aneignungsprozesse bei denen sich *Weißer* an Errungenschaften marginalisierter Kulturen bedienen. Der Ansatz des kritischen Weißseins versucht dabei marginalisierten Positionen Gehör zu verschaffen und Machtverhältnisse offenzulegen. Im Anhang der Arbeit befindet sich eine Grafik, die die verschiedenen Linien der Macht, sowie die Zusammenhänge zwischen kultureller Aneignung, kritischem Weißsein und der Kritik am Weißseins-Ansatz veranschaulicht (siehe Anhang3: Zwischen Macht und Machtlosigkeit – S.42).

Wie aufgezeigt, gibt es viele Anhaltspunkte und Begründungen, kulturelle Aneignung zu problematisieren und zu kritisieren. Meiner Meinung nach ist es wichtig sich mit einer solchen Kritik auseinanderzusetzen, denn dadurch kann in Erinnerung gerufen werden, was oft vergessen wird: Wir leben und verhalten uns nicht in einem Vakuum, sondern in einem sozialen und historischen Kontext, in dem Ungleichheit, Diskriminierung und Ausgrenzung produziert und reproduziert werden. Es kann jedoch auch zu einer Pervertierung der Kritik kommen, wenn daraus ein missionarischer Dogmatismus entsteht, der mit einem theoretisch-politisch hergeleiteten Wahrheitsanspruch Kleidungs- und Verhaltensvorschriften erteilt, keine Widerrede akzeptiert und frei von jeder Selbstkritik ist. Statt einer uniformen Weltanschauung ist es notwendig, verschiedene Perspektiven und Ontologien zu berücksichtigen und dabei die Fähigkeit zur Selbstkritik stets beizubehalten.

Resümierend heißt das für mich, dass sowohl ein dogmatischer Weißseins-Ansatz, als auch die neoliberale Farbenblindheit nicht der richtige Weg ist. Bezüglich der Aneignungsdebatte um die Festivalkostümierung bedeutet dies, dass es nicht um Verbote gehen sollte und auch kein klares Schema zur Bewertung von Aneignungsprozessen anwendbar ist. Viel eher geht es um einen bewussten, reflektierten, respektvollen und sensiblen Umgang mit kultureller Aneignung.

Die Schäden, die durch Aneignungsprozesse entstehen können, sind uns oft gar nicht bewusst. Daher sollte vor allem aus privilegierter, *weißer* Position heraus besonders vorsichtig mit kultureller Aneignung umgegangen werden. Die Ethnologin Sabina Magliocco benutzt die

Metapher der Kreuzung um über kulturellen Austausch zu sprechen – hier gilt es auf die verschiedenen Verkehrsteilnehmer*innen zu achten und sich vorsichtig zu nähern:

„Think of cultural exchange as a crossroads. In folklore, the crossroads is a liminal place of magic but it's also a dangerous place, a place where death and destruction can happen. [...] Basically, avoiding blatant cultural appropriation is about respecting the feelings and rights of other cultures with which you co-exist. It's about recognizing when there's a history of power-over, exploitation, and cultural destruction, and being mindful of that. It's about power dynamics — and those are frequently subtle.“ (Magliocco zitiert nach Blanton 2014)

Diese Metapher weiter denkend, können die verschiedenen Verkehrsteilnehmer*innen verschiedene Subjektpositionen repräsentieren. Als *weißer*, heterosexueller, deutscher Mann aus dem Bildungsbürgertum würde ich mich einer solchen Kreuzung wohl mit einem großen, gepanzerten Gefährt nähern – den Kofferraum voller Privilegien. Ein Blick in den Rückspiegel zeigt mir, dass ein solches Fahrzeug schon viele Unfälle verursacht hat, über einige Kreuzungen drüber gerast ist und dabei ein Chaos hinterlassen hat, welches die Verkehrslage bis heute noch behindert. Unter diesen Umständen sollte ich mich dazu entscheiden mich kritisch damit auseinanderzusetzen in was für einem Gefährt ich sitze, einen Gang zurückschalten und besonders auf Verkehrsteilnehmer*innen achten, die weniger privilegiert sind, die oft übersehen werden und die mit mehr Ängsten auf die Kreuzung zu fahren müssen. Kritisches Weißsein bedeutet somit für mich die Chance Unfälle zu vermeiden. Dies gelingt allerdings nur, wenn das kritische Weißsein einhergeht mit Achtsamkeit und Rücksichtnahme und nicht bloß zu einem neuen Lack des Fahrzeugs wird, dessen Zweck es ist noch mehr Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.

Abschließend möchte ich noch explizit auf den Untertitel dieser Arbeit mit einem letzten Gedanken eingehen: Ich habe Ethnologie als Wissenschaft der Differenz kennengelernt. Dabei habe ich immer wieder den Eindruck bekommen, dass solche Differenzen in einem ästhetisierenden Sinne erforscht wurden. Besonders für die ethnologische Forschung ist es meines Erachtens jedoch wichtig zu lernen mit Differenz und Subjektbildung macht- und rassistisch umzugehen. Daher bin ich davon überzeugt, dass eine Auseinandersetzung mit kritischem Weißsein insbesondere für Ethnolog*innen von entscheidender Wichtigkeit ist und mehr Platz innerhalb ethnologischer Wissensproduktion einnehmen sollte.

7. Literaturverzeichnis

- Akrap, Doris (2016): „Wer weiß ist, bestimme ich“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://www.taz.de/!5357663/> (zuletzt abgerufen: 20.03.2017).
- Arndt, Susan (2001): „Impressionen. Rassismus und der deutsche Afrikadiskurs“. In: Arndt, Susan (Hg.): *AfrikaBilder: Studien zu Rassismus in Deutschland*. Münster: Unrast, 11-70.
- Arndt, Susan (2009a): „Weißsein. Die verkannte Strukturkategorie Europas und Deutschlands“. In: Eggers, Maureen Maisha, Grada Kilomba, Peggy Piesche und Susan Arndt (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte: kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. 2. überarb. Aufl. Münster: Unrast, 24-29.
- Arndt, Susan (2009b): „'Rassen' gibt es nicht, wohl aber die symbolische Ordnung von Rasse. Der 'Racial Turn' als gegen narrativ zur Verleugnung und Hierarchisierung von Rassismus“. In: Eggers, Maureen Maisha, Grada Kilomba, Peggy Piesche und Susan Arndt (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte: kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. 2. überarb. Aufl. Münster: Unrast, 340-362.
- Behrends, Andrea, Sung-Joon Park und Richard Rottenburg (2014): „Travelling models. Introducing an analytical concept to globalisation studies“. In Behrends, Andrea, Sung-Joon Park und Richard Rottenburg (Hg.): *Travelling Models in African Conflict Management. Translating Technologies of Social Ordering*. Leiden: Brill, 1-40.
- Behrends, Andrea (2014): „Gemeinsam Forschen. Die Ethnologie als ‘Travelling Model’ der Forschungspraxis und Theoriebildung“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://allegralaboratory.net/vortragstitel-gemeinsam-forschen-die-ethnologie-als-travelling-model-der-forschungspraxis-und-theoriebildung-2/> (zuletzt abgerufen: 20.03.2017).
- Blanton, Crystal (2014): „Culture and Community: Appropriation, Exchange and Modern Paganism“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://wildhunt.org/2014/11/culture-and-community-appropriation-exchange-and-modern-paganism.html> (zuletzt abgerufen: 20.03.2017).

- Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan (2015): *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung*. 2. komplett überarb. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Clifford, James (1988): *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Comaroff, Jean und John L. Comaroff (1991): *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago.
- Cuthbert, Denise (1998): „Beg, Borrow or Steal: the Politics of Cultural Appropriation“. *Postcolonial Studies* 1(2):257-262.
- Duden (2017): „Deutsches Universalwörterbuch“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Aneignung> (zuletzt abgerufen: 20.03.2017).
- Eggers, Maureen Maisha (2009): „Ein Schwarzes Wissensarchiv“. In: Eggers, Maureen Maisha, Grada Kilomba, Peggy Piesche und Susan Arndt (Hg.)(2009): *Mythen, Masken und Subjekte: kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. 2. überarb. Aufl. Münster: Unrast, 18-21.
- Eisenlohr, Patrick (2014): „Symposium zur Zukunft der Ethnologie“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://ethno.gko.uni-leipzig.de/index.php/100-jahre/symposium> (zuletzt abgerufen: 20.03.2017).
- El-Tayeb, Fatima (2009): „Vorwort“. In: Eggers, Maureen Maisha, Grada Kilomba, Peggy Piesche und Susan Arndt (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte: kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. 2. überarb. Aufl. Münster: Unrast, 7-10.
- Fisher, Amber L. (2004): „Cultural Appropriation and Responsible Eclecticism“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://www.mothersmagic.net/theology/CA.html> (zuletzt abgerufen 21.11.2016).
- Foote, Andrew (2015): „Yoga class cancelled at University of Ottawa over 'cultural issues'“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://www.cbc.ca/news/canada/ottawa/university-ottawa-yoga-cultural-sensitivity-1.3330441> (zuletzt abgerufen 20.03.2017).

- Frank, Arno (2016): „Das sagt man nicht! Kritik an Diskriminierungen ist schön und gut, sollte sich aber nicht zur Identitätspolitik versteigen. Die haben nämlich die Rechten erfunden“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://www.taz.de/15359660/> (zuletzt abgerufen 20.03.2017).
- Fredrickson, George Marsh (2004): *Rassismus: ein historischer Abriß*. Hamburg: Hamburger Ed.
- Friedman, Megan (2015): „Yale Students and Staff Are in a Huge Debate Over Offensive Halloween Costumes - Is cultural appropriation free speech, or just offensive?“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://www.cosmopolitan.com/college/news/a49064/yale-students-staff-debate-halloween-costumes-free-speech/> (zuletzt abgerufen 20.03.2017).
- Ha, Kien Nghi (2016a): „People of Color – Koloniale Ambivalenzen und historische Kämpfe“. In: Ha, Kien Nghi, Nicola Lauré al-Samarai und Sheila Mysorekar (Hg.): *Re/visionen: postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. 2. Aufl. Münster: Unrast, 31-40.
- Ha, Kien Nghi (2016b): „Postkoloniale Kritik und Migration – Eine Annäherung“. In: Ha, Kien Nghi, Nicola Lauré al-Samarai und Sheila Mysorekar (Hg.): *Re/visionen: postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. 2. Aufl. Münster: Unrast, 41-54.
- Hahn, Hans Peter (2011): „Antinomien kultureller Aneignung: Einführung“. *Zeitschrift für Ethnologie* 130 (1): 11-26.
- Hahn, Hans Peter (2013): *Ethnologie: eine Einführung*. Berlin: Suhrkamp.
- Hall, Perry A. (1997): „African-American Music: Dynamics of Appropriation and Innovation“ In: Ziff, Bruce und Pratima V. Roa (Hg.): *Borrowed power: essays on cultural appropriation*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers Univ. Press, 31-51.
- Hertz, Anja (2016): „Recht hat, wer am unterdrücktesten ist“ (unpag). Elektronisches Dokument: https://www.akweb.de/ak_s/ak613/28.htm (zuletzt abgerufen 20.03.2017)
- hooks, bell (1994): *Popkultur – Medien – Rassismus*. Berlin: Orlanda-Frauenverlag.

- Jakob, Christian (2017): „Die rassifizierte Linke - Antirassismus will die Frage nach Herkunft und Hautfarbe überwinden. Identitätspolitik baut sie aber zum einzigen Bezugspunkt aus“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://www.taz.de/!5375695/> (zuletzt abgerufen 20.03.2017).
- Joffe, Josef (2017): „Wem gehört's? Ohne 'kulturelle Aneignung' wäre die ganze Welt wie Nordkorea“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://www.zeit.de/2017/02/kulturelle-aneignung-identitaet-nordkorea-zeitgeist> (zuletzt abgerufen 20.03.2017).
- Jungwirth, Ingrid (2004): „Zur Konstruktion von »Weiß-Sein« – ein Perspektivenwechsel in der Auseinandersetzung mit Rassismus“. In: Hertzfeldt, Hella, Katrin Schäfgen und Silke Veth (Hg.): *GeschlechterVerhältnisse Analysen aus Wissenschaft, Politik und Praxis*. Berlin: Dietz, 77-91.
- Kastner, Jens (2016): „Comandante Brus Li isst Sushi - Gegen die Re-Essenzialisierung von Ausdrucks- und Protestformen“ (unpag). Elektronisches Dokument: <https://missy-magazine.de/blog/2016/11/01/comandante-brus-li-isst-sushi/> (zuletzt abrufen 20.03.2017).
- Karakayali, Serhat, Julia Karakayali, Vassilis S. Tsianos und Aida Ibrahim (2012): „Decolorise it! - Die Rezeption von Critical Whiteness hat eine Richtung eingeschlagen, die die antirassistischen Politiken sabotiert“ (unpag). Elektronisches Dokument: https://www.akweb.de/ak_s/ak575/23.htm (zuletzt abrufen 20.03.2017).
- Keene, Adrienne und Rebecca Hernandez Rosser (2016): „Cultural Appropriation or Cultural Appreciation: Exploring the Fine Line“ (unpag). Elektronisches Dokument: <https://www.youtube.com/watch?v=mbrGFapT2i4> (zuletzt abrufen 20.03.2017).
- Kulturkosmos (2016): „Kulturkosmos - mehr als ein Projekt“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://www.kulturkosmos.de/> (zuletzt abgerufen 20.03.2017).
- Latton, Marcus (2016): „Jedem Stamm seine Bräuche“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://jungle-world.com/artikel/2016/35/54756.html> (zuletzt abgerufen: 20.03.2017).

- Linh Tran, Clover (2015): „CDS Appropriates Asian Dishes, Students Say“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://oberlinreview.org/9055/news/cds-appropriates-asian-dishes-students-say/> (zuletzt abgerufen: 20.03.2017).
- McIntosh, Peggy (1988): „White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack“ (unpag) Elektronisches Dokument: <https://www.deanza.edu/faculty/lewisjulie/White%20Priviledge%20Unpacking%20the%20Invisible%20Knapsack.pdf> (zuletzt abgerufen: 20.03.2017).
- Memmi, Albert (1992): *Rassismus*. Frankfurt am Main: Hain.
- Morrison, Toni (1992): *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*. New York: Vintage Books.
- Pickering, Michael (2013): „'Fun Without Vulgarity'? Commodity Racism and the Promotion of Blackface Fantasies“. In: Hund, Wulf D., Michael Pickering und Anandi Ramamurthy (Hg.): *Colonial advertising & commodity racism*. Wien: LIT, 119-143.
- Piesche, Peggy (2009): „Der 'Fortschritt' der Aufklärung - Kants 'Race' und die Zentrierung des weißen Subjekts“. In: Eggers, Maureen Maisha, Grada Kilomba, Peggy Piesche und Susan Arndt (Hg.)(2009): *Mythen, Masken und Subjekte: kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. 2. überarb. Aufl. Münster: Unrast, 30-39.
- Purtschert, Patricia (2017): „It's #identity politics, stupid!“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://geschichtedergegenwart.ch/its-identity-politics-stupid/> (zuletzt abgerufen: 20.03.2017).
- Ritzer, George (1997): *Die McDonaldisierung der Gesellschaft*. Frankfurt.
- Ritzer, George und Michael Ryan (2005): „Americanisation, McDonaldisation and Globalisation.“ In: Campbell, Neil, Jude Davies und George McKay (Hg.): *Issues in Americanisation and Culture*. Edinburgh, 41-60.
- Röggl, Katharina (2012): *Critical Whiteness Studies und ihre politischen Handlungsmöglichkeiten für Weiße AntirassistInnen*. Wien: Mandelbaum.
- Rösenthaler, Ute und Mamadou Diawara (2011): „Einleitung – Immaterielles Kulturgut und konkurrierende Normen: Lokale Strategien des Umgangs mit globalen Regelungen zum Kulturgüterschutz“. *Sociologus* 61(1):1-17.

- Roth, Julia (2009): „Stumm, bedeutungslos, gefrorenes Weiss'. Der Umgang mit Toni Morrisons Essays im weißen deutschen Kontext“. In: Eggers, Maureen Maisha, Grada Kilomba, Peggy Piesche und Susan Arndt (Hg.)(2009): *Mythen, Masken und Subjekte: kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. 2. überarb. Aufl. Münster: Unrast, 491-505.
- Scafidì, Susan (2005): *Who owns culture?: appropriation and authenticity in American law*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Selle, Laura (2014): „Das Problem der kulturellen Aneignung“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://bundesverband.bdp.org/content/das-problem-der-kulturellen-aneignung> (zuletzt abgerufen 20.03.2017).
- Soboczynski, Adam (2016): „Vielfalt von oben? Trump gewinnt – und Amerikas Intellektuelle distanzieren sich von der Identitätspolitik der Liberalen“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://www.zeit.de/2016/49/identitaetspolitik-us-wahl-intellektuelle-hillary-clinton-donald-trump> (zuletzt abgerufen 20.03.2017).
- Wachendorfer, Ursula (2001): „Weiß-Sein in Deutschland – Zur Unsichtbarkeit einer herrschenden Normalität“. In: Arndt, Susan (Hg.)(2001): *AfrikaBilder: Studien zu Rassismus in Deutschland*. Münster: Unrast, 87-101.
- Walgenbach, Katharina (2012): „Intersektionalität - eine Einführung“ (unpag). Elektronisches Dokument: <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/walgenbach-einfuehrung/> (zuletzt abgerufen 20.03.2017).
- Wollrad, Eske (2005): *Weißsein im Widerspruch: feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*. Königstein/Taunus: Helmer.
- Yaghoobifarah, Hengameh (2016): „Fusion Revisited: Karneval der Kulturlosen“ (unpag). Elektronisches Dokument: <https://missy-magazine.de/2016/07/05/fusion-revisited-karneval-der-kulturlosen> (zuletzt abgerufen: 20.03.2017).
- Ziff, Bruce und Pratima V. Roa (1997): „Introduction to Cultural Appropriation: A Framework for Analysis“. In: Ziff, Bruce und Pratima V. Roa (Hg.): *Borrowed power: essays on cultural appropriation*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers Univ. Press., 1-30.

7. Anhang

Anhang1: Antinomien kultureller Aneignung

(erstellt am 16.01.2017 von Christoph Katzenbach)

<p>„Die Akteure der oftmals kleinen und nicht selten marginalisierten Gesellschaften verstehen es, sich neue Strategien zu eigen zu machen und neue Ressourcen für sich zu erschließen; sie nutzen beides, um damit neue Formen des Ausdrucks von Differenz und einer partikularen sozialen Identität zu finden (Sahlins 1994, Schwarz 2006).“ (Hahn 2011:12)</p>	<p>Die Akteure der oftmals großen und nicht selten überlegenen Gesellschaften verstehen es, sich neue Strategien zu eigen zu machen und neue Ressourcen für sich zu erschließen; sie nutzen beides, um damit neue Formen des Ausdrucks von Differenz und einer partikularen sozialen Identität zu finden.</p>
<p>„Mimesis im Sinne der kulturellen Aneignung ist die Waffe der Machtlosen, mit der sie die Überlegenheit der Mächtigen fragwürdig machen.“ (Hahn 2011:15)</p>	<p>Mimesis im Sinne der kulturellen Aneignung ist die Waffe der Mächtigen, mit der sie die Überlegenheit der Mächtigen manifestieren.</p>
<p>„Aneignung versteht sich als Dynamik miteinander konkurrierender Interpretationen, bei der hegemoniale Deutungsansprüche unterlaufen, oder gar lächerlich gemacht werden.“ (Hahn 2011:14)</p>	<p>Aneignung versteht sich als Dynamik miteinander konkurrierender Interpretationen, bei der subalterne Deutungsansprüche unterlaufen, oder gar lächerlich gemacht werden.</p>
<p>„Kulturelle Aneignung ist weniger geeignet, weltweit verbreitete Vorstellungen über bestimmte Güter und Institutionen zu erklären, sondern fokussiert viel mehr die lokalen Unterschiede in der Bewertung und in bestimmten Fällen die 'Aufwertung' von Gütern.“ (Hahn 2011:18)</p>	<p>Kulturelle Aneignung ist weniger geeignet, weltweit verbreitete Vorstellungen über bestimmte Güter und Institutionen zu erklären, sondern fokussiert viel mehr die lokalen Unterschiede in der Bewertung und in bestimmten Fällen die 'Abwertung' von Gütern.</p>

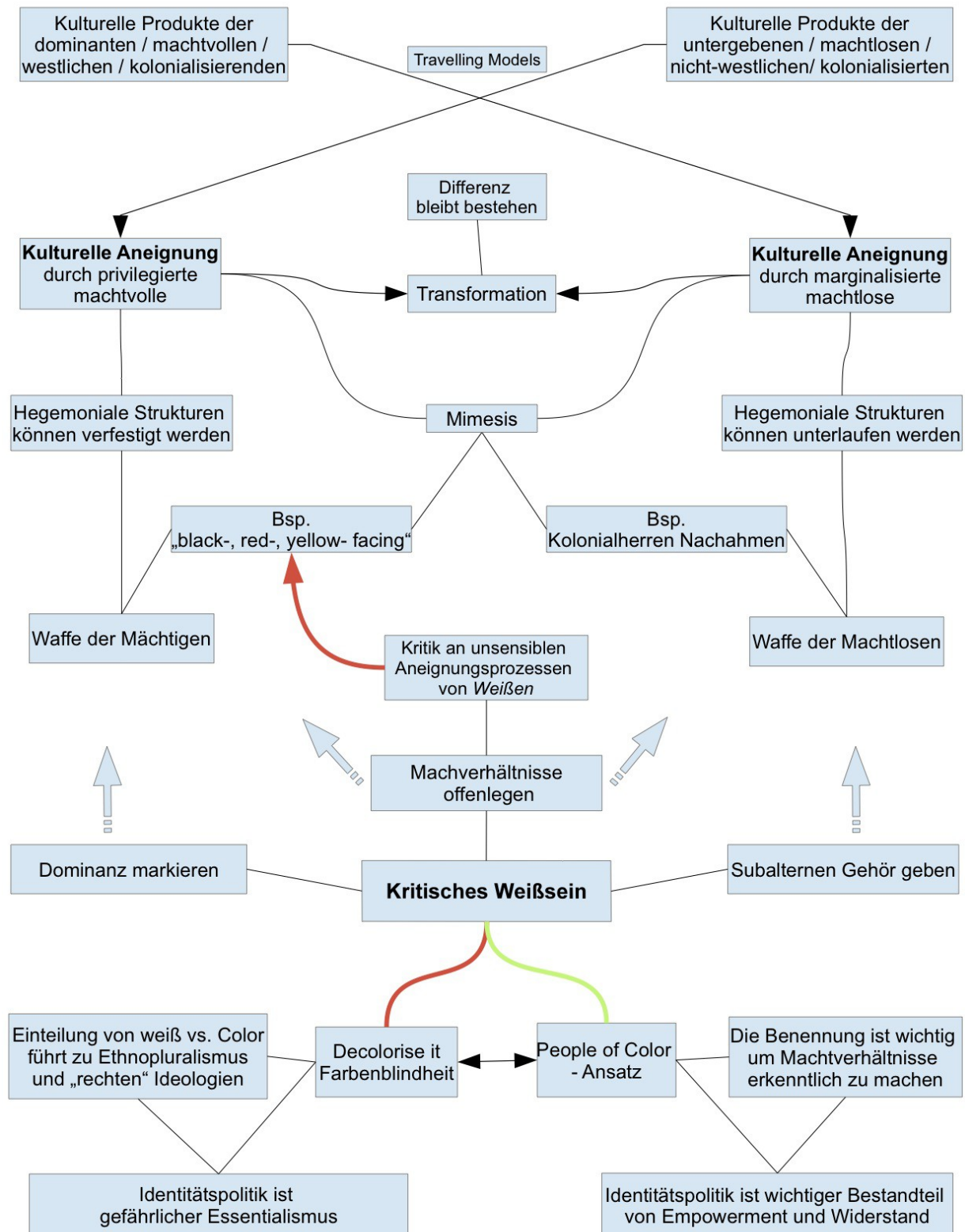
Anhang2: White Privilege - Unpacking the Invisible Knapsack

(Peggy McIntosh 1988)

<p>1. I can, if I wish, arrange to be in the company of people of my race most of the time.</p> <p>2. If I should need to move, I can be pretty sure of renting or purchasing housing in an area that I can afford and in which I would want to live.</p> <p>3. I can be pretty sure that my neighbors in such a location will be neutral or pleasant to me.</p> <p>4. I can go shopping alone most of the time, pretty well assured that I will not be followed or harassed.</p> <p>5. I can turn on the television or open to the front page of the paper and see people of my race widely represented.</p> <p>6. When I am told about our national heritage or about "civilization," I am shown that people of my color made it what it is.</p> <p>7. I can be sure that my children will be given curricular materials that testify to the existence of their race.</p> <p>8. If I want to, I can be pretty sure of finding a publisher for this piece on white privilege.</p> <p>9. I can go into a music shop and count on finding the music of my race represented, into a supermarket and find the staple foods that fit with my cultural traditions, into a hairdresser's shop and find someone who can deal with my hair.</p> <p>10. Whether I use checks, credit cards, or cash, I can count on my skin color not to work against the appearance of financial reliability.</p> <p>11. I can arrange to protect my children most of the time from people who might not like them.</p> <p>12. I can swear, or dress in second-hand clothes, or not answer letters without having people attribute these choices to the bad morals, the poverty, or the illiteracy of my race.</p> <p>13. I can speak in public to a powerful male group without putting my race on trial.</p>	<p>14. I can do well in a challenging situation without being called a credit to my race.</p> <p>15. I am never asked to speak for all the people of my racial group.</p> <p>16. I can remain oblivious of the language and customs of persons of color, who constitute the world's majority, without feeling in my culture any penalty for such oblivion.</p> <p>17. I can criticize our government and talk about how much I fear its policies and behavior without being seen as a cultural outsider.</p> <p>18. I can be pretty sure that if I ask to talk to "the person in charge" I will be facing a person of my race.</p> <p>19. If a traffic cop pulls me over, or if the IRS audits my tax return, I can be sure I haven't been singled out because of my race.</p> <p>20. I can easily buy posters, postcards, picture books, greeting cards, dolls, toys, and children's magazines featuring people of my race.</p> <p>21. I can go home from most meetings of organizations I belong to feeling somewhat tied in rather than isolated, out of place, outnumbered, unheard, held at a distance, or feared.</p> <p>22. I can take a job with an affirmative action employer without having coworkers on the job suspect that I got it because of race.</p> <p>23. I can choose public accommodation without fearing that people of my race cannot get in or will be mistreated in the places I have chosen.</p> <p>24. I can be sure that if I need legal or medical help my race will not work against me.</p> <p>25. If my day, week, or year is going badly, I need not ask of each negative episode or situation whether it has racial overtones.</p> <p>26. I can choose blemish cover or bandages in "flesh" color that more or less match my skin.</p>
--	---

Anhang3: Zwischen Macht und Machtlosigkeit

(erstellt am 16.01.2017 von Christoph Katzenbach)



Selbstständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und alle von mir benutzten Quellen und Hilfsmittel angegeben habe. Diese Arbeit ist nicht – auch nicht auszugsweise – in einem anderen Studiengang als Studien- oder Prüfungsleistung verwendet worden.

Frankfurt den 05.04.2017

Unterschrift