

DARIA ZOMORODKIA



Illustration: Manijé Angaji

Die Rolle des Race-Konstrukts im iranisch-nationalen Kontext.

**Eine Analyse der (Nicht-)Repräsentation des Schwarzseins in Hinblick
auf das iranisch-nationale Selbstverständnis.**

KÖLNER ISLAMWISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE

**Herausgegeben von Katajun Amirpur, Sabine Damir-Geilsdorf, Béatrice Hendrich, Stephan
Milich und Edwin Wieringa**

**Band 8
2023**

© 2023 Daria Zomorodkia

Kölner Islamwissenschaftliche Beiträge

Orientalisches Seminar

Universität zu Köln

Albertus-Magnus-Platz

50923 Köln

ISSN: 2750-3046

Erscheinungsort: Köln

Datum der Publikation: 30.03.2023

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages und der Autorin unzulässig. Dies gilt insbesondere für die elektronische oder sonstige Vervielfältigung, Übersetzung, Verbreitung und öffentliche Zugänglichmachung.

Danksagung

Ich möchte mich bei Carlotta und Sami bedanken, die mich tatkräftig bei der Korrektur dieser Arbeit unterstützt haben. Und bei Manijé, die das Titelbild illustriert hat.

Abstract

Blackness and anti-Black racism in Iran are not only made invisible by the Iranian dominant society, but also by academia. Therefore, it is all the more important to address this issue and to examine the extent to which the Iranian national self-image of the dominant society is connected to this racism. Traditional ideologies such as the "Aryan" myth and the so-called "Siyah Bazi" (i.e. "playing black") provide information about this colonial continuity in the Iranian dominant society and are placed in current contexts, such as that of so-called "Bandari Music". Ultimately, however, the aim is not to deal with anti-Black racism exclusively in a nationally isolated framework, but rather to create an awareness of how different racisms are interrelated, mutually dependent and perpetuated.

Note on content: This paper focuses on anti-Black and anti-Arab racism. Because of this, racist language is reproduced in the quotation in some places.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Race, Ethnie, Nation: Konstruierte soziale Kategorien?	2
3. Der „Arier“-Mythos im iranisch-nationalen Selbstverständnis	4
4. Die Repräsentation und Aneignung des Schwarzseins in Iran.....	6
4.1 <i>Sīyāh Bāzī</i> im klassischen Verständnis.....	7
4.2 <i>Hāǧī Fīrūz</i> und seine historische und politische Bedeutung	10
4.3 <i>Sīyāh Bāzī</i> als weiter gefasster Begriff der Aneignung	13
5. Emanzipatorische Bewegungen	14
6. Relationalität von sozialen Kategorien, Realität von Diskriminierungen.....	16
7. Fazit.....	18
8. Literaturverzeichnis.....	20

1. Einleitung

In dieser schriftlichen Ausarbeitung soll sich mit dem Konstrukt der Race¹ im iranisch-nationalen Kontext beschäftigt werden. Dies erfolgt anhand der genauen Betrachtung der Repräsentation und Aneignung des Schwarzseins² in Iran, da sich daran ablesen lässt, welche prominente Rolle rassistische und biologistische Narrative im Kontext des iranisch-dominanzgesellschaftlichen³ Selbstverständnisses spielen. Zu Beginn wird erläutert, was in dieser Hausarbeit unter Race zu verstehen ist. Dabei wird besonders der „Arier“-Mythos genauer analysiert, weil dieser ein zentraler Dreh- und Angelpunkt im iranischen Nationalismus bzw. der iranischen Identität und fundamental für die Unsichtbarmachung Schwarzer Iraner*innen ist. Als nächstes wird die Repräsentation und damit einhergehende Aneignung des Schwarzseins in Iran in den Blick genommen, um festzustellen, inwiefern jene Vorgänge rassistisch geframed sind und welche Auswirkungen sie auf die iranische Gesellschaft und Diaspora haben. Dabei wird ausführlich die Rolle bzw. der Charakter des *Hāgī Fīrūz*⁴ analysiert sowie allgemein das Phänomen des *Sīyāh Bāzī*.⁵ Abschließend wird sich die Frage gestellt, was Schwarz- bzw. Weißsein sein in Iran in Hinblick auf die Relationalität von politischen Positionierungen überhaupt bedeutet.

Bisher gibt es sehr wenig wissenschaftliche Arbeit über Schwarze Iraner*innen, wodurch diese Menschengruppe nicht nur gesellschaftlich, sondern auch vom akademischen Kanon unsichtbar, also nicht-existent gemacht wird. Deswegen ist es umso wichtiger sich, trotz der dünnen Literatur, mit Schwarzsein in Iran auseinanderzusetzen, denn das Erkennen der Unsichtbarkeit dieser Gruppe führt zu enorm wichtigen Erkenntnissen über die fundamentalen Pfeiler der iranisch-nationalen Identität. Diese Analyse soll aus einer dekolonialen und entdogmatisierenden sowie entessenialisierenden Perspektive heraus geschehen, da nur so eine wissenschaftlich haltbare Arbeit über sogenannte „ethnische Minderheiten“ entstehen kann. Feststehende Kategorisierungen und tradierte Annahmen, die

¹ Es wird bewusst auf den Begriff der „Rasse“ verzichtet, da dieser besonders im deutschen Kontext eine direkte Konnotation zur Schoa bzw. dem Porajmos aufweist. „Race“ hingegen distanziert sich von einem biologisierenden Narrativ und betont die soziale Konstruiertheit.

² In dieser Hausarbeit ist mit „Schwarzsein“ bzw. „Schwarz“, genauso wie mit *weiß*, die politische Positionierung von Menschen im rassistisch-kolonial geprägten Machtgefälle gemeint.

³ Mit „Dominanzgesellschaft“ ist der Teil der (iranischen) Gesellschaft gemeint, dessen Narrativ subjektiviert und repräsentiert wird, also dessen Lebensrealität als „Norm“ gilt.

⁴ *Hāgī* ist ein Ehrentitel für eine Person, die die Pilgerfahrt nach Mekka vorgenommen hat. *Fīrūz* ist in diesem Kontext als Name zu verstehen, bedeutet wörtlich übersetzte „siegreich“ [Übers. durch die Verf.]. Weitere Erklärungen folgen in den jeweiligen (Unter-) Kapiteln.

⁵ *Sīyāh Bāzī* lässt sich als „Schwarz spielen“ übersetzen [Übers. durch die Verf.]. Weitere Erklärungen folgen in den jeweiligen (Unter-) Kapiteln.

häufig in Westeuropa und den USA konzeptualisiert wurden, werden also bewusst in Frage gestellt, analysiert und in ihrer beanspruchten Universalität und Normativität dekonstruiert. Es wird also kein rein deskriptiver Ansatz angewandt, der sich kanonisierter Muster bedient, vielmehr soll sich kritisch mit historisch gewachsenen Machtdynamiken auseinandergesetzt werden.

2. Race, Ethnie, Nation: Konstruierte soziale Kategorien?

In dieser Hausarbeit soll es um Race im iranischen Kontext, insbesondere das Schwarzsein in Iran gehen. Dabei ist in der weiteren Analyse die Verwendung der Konstrukte wie Ethnizität, Ethnie, Race und Nation unumgänglich. Es gibt eine Vielzahl an Definitionen dieser Begriffe, die zwar in diesem Kapitel erläutert werden, jedoch in ihrer Kategorität selbst hinterfragt werden sollen. Es wird also das Fundament für die darauffolgende Analyse gelegt, indem besonders Race als vermeintlich starre Kategorie dekonstruiert wird, da dies ausschlaggebend für das Verständnis der Komplexität des Schwarzseins in Iran ist.

Die erste wichtige Grundlage ist, dass sogenannte „ethnische Gruppen“ nicht als analytisches Werkzeug verwendet werden, sondern deren Ethnisierung als zu untersuchend gilt. Das Konstrukt „Ethnie“ bzw. die Ethnisierung als Prozess ist also Teil des Zubeforschenden und nicht als starre Kategorie zu betrachten (vgl. Brubaker 2006: 9, 11). Durch diese Herangehensweise wird auch Dynamiken der Essentialisierung und Naturalisierung bewusst entgegengewirkt. Es wird sich also nicht die Frage gestellt, was eine sogenannte Ethnie ist oder was sie ausmacht, sondern vielmehr wie Ethnisierung stattfindet und wie „Groupness“ (ebd.: 11), also die Herausbildung einer dann als feststehenden Gruppe wahrgenommenen Einheit entsteht. Es soll deutlich werden, dass sozial konstruierte Kategorien wie Nation, Ethnie und Race eine Art sind, die soziale Welt in eine (simplifizierende) Ordnung zu bringen und somit das fragmentarische, individuell Komplizierte in ein stereotypisierendes, kategorisches Kollektivum zu transformieren. Kategorien wie Race, Nation und Ethnie sind also kulturell erdachte und somit Variablen (vgl. ebd.: 13, 17). Diese Erkenntnis ist die Grundlage für die folgende Analyse der Rolle der Race bzw. des Schwarzseins in Iran in Hinblick auf das dominanzgesellschaftliche iranische Selbst.

Nun ist nicht zu leugnen, dass es tatsächlich beispielsweise sogenannte „ethnische Konflikte“ gibt. Dies ändert jedoch nichts daran, dass die Kategorie „Ethnie“, sowie „Race“ und „Nation“ konstruiert sind, da es auf das Framing von Konflikten ankommt. Es werden Narrative von verschiedensten Akteur*innen, wie Journalist*innen, Politiker*innen oder am

Konflikt selbst Beteiligten (re-)produziert. So werden Konflikte, die auf klassen- oder machtbezogenen Interessenskämpfen basieren, ethnisiert, womit die eigentlich fundamentalen Probleme und Aushandlungsprozesse verschleiert werden (vgl. ebd.: 16f).

Es ist jedoch zu betonen, dass die Wirkmacht und die in den individuellen Lebensrealitäten wirkenden Konsequenzen der Konstrukte von Race, Nation und Ethnie real und existent sind (vgl. ebd.: 11f). Rassismus lässt sich hier als Beispiel heranziehen, da dieser auf institutioneller bzw. struktureller Ebene existiert, wobei „Rassen“ sozial erdacht und somit in der sozialen Welt nur als Konstrukte existent sind.

Nun wurde also postuliert, dass soziale Kategorien wie Race konstruiert sind. Geht mensch nun genauer in diese Kategorisierung hinein, wird deutlich, dass jede Kategorie bestimmte Merkmale innehat, die dieser jedoch von außen zugeschrieben werden. Es ist also nochmals zu bekräftigen, dass keine allgemeingültige, von außen aufgesetzte Definition erbaut werden soll, sondern jeweilige sozial produzierte Konnotationen genannt und erläutert werden, um eine Grundlage für die weitere Analyse zu schaffen.

Die Konstrukte Race und Ethnizität scheinen in vielen Kontexten recht nah beieinander zu liegen, doch bei genauerer Betrachtung werden einige Konnotationen ersichtlich, die sich voneinander unterscheiden. Die Kategorie „Ethnizität“ wird als in sich identitätsstiftend wahrgenommen. Der Fokus liegt also auf Prozessen, die innerhalb jener Gruppe ablaufen, wodurch sich die Gruppe dann „kulturell“ von anderen Gruppen unterscheidet (vgl. ebd.: 25f). Der sozialen Kategorie „Race“ wird hingegen zugeschrieben, dass sie für das Individuum prädestiniert und nicht „wechselbar“, also starr ist. Besonders wichtig ist dabei, dass diese Kategorie auf sogenannten „phänotypischen“ Merkmalen basiert und so über (Nicht-) Zugehörigkeit entscheidet. Es handelt sich also, im Gegensatz zu „Ethnizität“, um eine sehr exklusive und extern vorgenommene Kategorisierung. Weicht eine Person phänotypisch von der dominanzgesellschaftlich festgelegten Norm bzw. „Sehgewohnheit“ ab, wird ihr das Anderssein auf biologistische Art und Weise zugeschrieben (vgl. ebd.).

Für die Analyse der Rolle des Schwarzseins in Iran ist es wichtig, sich diese Art der Charakterisierung der genannten sozialen Kategorien ins Bewusstsein zu rufen, jedoch handelt es sich nicht um analytische Konzepte, sondern die Reproduktion von Begriffsbedeutungen, die abhängig von Ort und Zeit variieren können (vgl. ebd.: 27). Vielmehr sollen diese Kategorien selbst analysiert und hinterfragt werden, was im Folgenden vorgenommen wird.

3. Der „Arier“-Mythos im iranisch-nationalen Selbstverständnis

Schaut mensch sich den aktuellen Diskurs über die iranische Identität an, ob im In- oder Ausland, sticht ganz deutlich heraus, dass sich häufig auf ein nationalistisch anmutendes Selbstverständnis gestützt wird, welches wiederum oftmals mit dem Konstrukt des „Arischseins“ verknüpft ist (Zia-Ebrahimi 2011: 445).

Grundsätzlich wird „Arischsein“ im iranischen als auch *weiß* dominierten, also europäischen Diskurs als „rassische“ bzw. rassifizierende Kategorie verstanden (vgl. ebd.: 454). Um zu begreifen, welche essenzielle und konstitutiv wichtige Position das Konstrukt jener „Rasse“ im iranisch-nationalen Diskurs einnimmt, muss betrachtet werden, wie es zur Etablierung dessen im nationalen Bewusstsein kam.

Bis zum frühen 19. Jahrhundert wurde der Begriff und das Konzept des „Arischseins“ als philologisches Werkzeug benutzt, um Ähnlichkeiten zwischen europäischen, iranischen und indischen Sprachen zu erklären (vgl. ebd.: 448). In der Zeit danach wurde vor allem in der europäischen Orientalistik versucht, diese Ähnlichkeiten auf eine biologistische bzw. eugenetische Ebene zu bringen. Dabei wurde die Menschheit in zwei vermeintliche „Rassen“ geteilt, wobei diese wie folgt charakterisiert wurden: „One race would be sensitive, creative and innovative (the Aryan), another would be decadent, inert, lazy and submissive (most others)“ (ebd.: 451). Daraus entwickelte sich auch eine Verstärkung der angeblichen Gegensätzlichkeit vom „Arischsein“ und „Semitischsein“.

Dieses Konzept fügte sich dadurch nahtlos in die, besonders während der Pahlavi-Ära ab 1925, betriebene Glorifizierung der präislamischen Vergangenheit des Iran und der gleichzeitigen Verteufelung und rigorosen Beschuldigung der pauschalisierend als „Araber“ bzw. „Semiten“ bezeichneten Menschen für jegliche iranische Niederlage oder Schwäche (vgl. ebd.: 456, 464, 466f). Es wurde sich bewusst „der Andere“ gesucht, um sich über seine vermeintliche Unterlegenheit und Primitivität zu definieren. Das antagonistische Bild der „Araber“ nimmt also eine integrale Rolle im Konstrukt der „arischen“ Identität ein. Dabei werden, beispielsweise in der persischen Literatur, häufig Narrative der vermeintlichen Reinheit und Überlegenheit (re-)produziert, die auch prominent in *weißen* bzw. europäischen Diskursen auftraten bzw. auftreten.

So gibt es viele Klischees gegenüber unterschiedlichsten Gruppen, wie die Zuschreibung von Starrköpfigkeit gegenüber Türken und Türkinnen*, rituelle Unreinheit gegenüber Juden und Jüdinnen*, Unsauberkeit gegenüber US-Amerikaner*innen und

Inder*innen, die Zuschreibung von minderer Intelligenz gegenüber auf dem Land Lebenden, sowie einen systematischen anti-afghanischen Rassismus. Eines der hartnäckigsten und präsentesten Narrative ist das der vermeintlichen Dreckigkeit, Gewaltbereitschaft und damit einhergehenden angeblichen Primitivität arabischsprachiger Menschen. Diese werden unter anderem in Ferdousis *Šāhnāme*⁶ als „lizard eaters“ (Lewis 1999: 164) und „camel milk-drinkers“ (ebd.) bezeichnet. Die Frage, die in diesem Rahmen gestellt werden muss, ist, ob es ohne diese immense Anzahl in Iran veränderter Gruppen überhaupt eine pan-iranische bzw. national-iranische Identität geben könnte. Denn Irans Gesellschaft ist sozio-linguistisch sehr divers, sodass es womöglich einen Anderen (bzw. mehrere Andere) braucht, um ein iranisches (nationales) Selbst zu schaffen (vgl. ebd. 164ff).

Außerdem hat Iran, im Gegensatz zu zahlreichen anderen asiatischen Ländern, keinen Befreiungsschlag aus kolonialen Fängen vornehmen müssen, weswegen europäisch produzierte Ideen, besonders wenn sie ein anti-arabisches Narrativ unterstützen, mit Leichtigkeit angenommen wurden (vgl. Zia-Ebrahimi 2011: 472). Durch diese Distanzierung von den durch Europäer*innen orientierten Ländern, erhoffte sich besonders Reza Schah Pahlavi, wie auch sein Sohn Mohammad-Reza Pahlavi, gleichzeitig eine Annäherung an das *weiße* Europa (vgl. ebd.). In diesem Zuge bezeichnete Letzterer es als „an accident of geography“ (ebd.: 470), dass Iran im orientierten Raum liege. Mensch muss sich jedoch vor Augen führen, dass hinter diesem Wunsch, zum Europäisch- bzw. *Weißsein* dazuzugehören, eine große Angst vor europäisch initiiertem Orientalismus und damit einhergehender Unterlegenheit gegenüber Europa steckt. Dafür lässt sich als Beispiel die 1935 durch Reza Schah Pahlavi eingeführte Pflicht des Tragens eines Chapeaus für Männer in Iran anführen. Privat soll er diese Entscheidung wie folgt gerechtfertigt haben: „All I am trying to do is for us to look like [the Europeans] so they would not laugh at us“ (ebd.: 470). Daraus lässt sich herleiten, dass es in der iranischen Gesellschaft einen Komplex gab, welcher von der Angst vor der europäischen bzw. *weißen* Kategorisierung bzw. Orientalisierung genährt wurde.

Eine bemerkenswerte Rolle nimmt auch die deutsche Ideologie des „Arischseins“ im Einflussbereich der „arischen“ Race-Konstruktion ein. Nach dem Ersten Weltkrieg erlangte das Narrativ der „Aryan brotherhood between Iranians and Germans“ (ebd.: 457) viel Popularität, wobei sich besonders gemeinsam gegen die, für Iran historisch bewiesenermaßen vertrauensunwürdigen, Staaten Großbritannien und Russland gestellt

⁶ *Šāhnāme* von Abu Al-Ghasem Ferdousi ist das Nationalepos der persischsprachigen Welt.

wurde. Diese iranisch-deutsche Freundschaft wurde zum Beispiel durch studentische Austauschprogramme gefördert, wodurch ein rassifizierender Zugang zum Konstrukt der „arischen Rasse“ verstärkt und teilweise auf institutioneller Ebene, wie in politischen Zeitschriften und schulischen Lehrbüchern, verankert wurde (vgl. ebd.: 456ff).

Diese deutsch produzierte Ideologie der „Arischen Bruderschaft“ hat sich offensichtlich so nachhaltig im iranischen Selbst- und Fremdverständnis gefestigt, dass sie bis heute wirkt: Im Oktober 2004 reiste die deutsche Männer-Fußballnationalmannschaft nach Iran ein, um ein Freundschaftsspiel abzuhalten. In den deutschen Medien wurde über einen sehr herzlichen und enthusiastischen Empfang berichtet. Als die deutsche Männer-Nationalmannschaft ins *Āzādī*-Stadium einlief, wurde sie von der iranischen Zuschauerschaft mit Hitler-Gruß willkommen geheißen (vgl. ebd.: 471).

So passiert es heutzutage in alltäglicher Regel, dass iranische Menschen, die dunklere Haut haben, als es der „Arier“-Mythos vorsieht, als fremd (oder afghanisch) gelesen werden. Bei der vermeintlich „rassischen“ Homogenität, welche der „Arier“-Mythos vermittelt, handelt es sich also um eine künstlich hergestellte Ideologie, die keinen Bezug zur tatsächlichen heterogenen iranischen Realität hat, sich jedoch so sehr in die Köpfe der Menschen eingebrannt hat, dass die Realität viele Iraner*innen zu schockieren scheint: „The Aryan myth effectively whitewashed Iran’s history, leading many to believe that true Iranians are only light-skinned“ (Baghoolizadeh 2012).

Festzuhalten ist, dass das rassistische Verständnis des „Arischseins“ ein Produkt der europäischen Orientalistik ist und sich „nahtlos“ in die Glorifizierung der präislamischen Zeit während der Pahlavi-Ära einreihen konnte. Dabei spielten die Distanzierung vom restlichen orientalisierten Raum und die Produktion einer künstlichen Nähe zu Europa bzw. zur *weißen* Sphäre eine grundlegende Rolle. Essenziell ist, dass der Mythos des „Arischseins“ die eigentliche Heterogenität der Menschen in Iran unsichtbar macht.

4. Die Repräsentation und Aneignung des Schwarzseins in Iran

Aus dem vorherigen Kapitel ging hervor, dass es in Iran, vor allem durch den „Arier“-Mythos, eine rassistische Hierarchie und Unsichtbarmachung von sogenannten Minderheiten in der iranischen Gesellschaft gibt. Diese Gegebenheiten werden besonders an der (Nicht-) Präsentation des Schwarzseins explizit sichtbar. Schaut mensch sich nun genauer die mediale Repräsentation des Schwarzseins bzw. Schwarzer Menschen in Iran an, wird eine immense Unterrepräsentation dieser deutlich. Zwar werden Schwarze Menschen

in einigen wenigen Fällen abgebildet, jedoch nur als Tokens⁷, zum Beispiel in Kampagnen, die sich für einen nationalen Zusammenschluss gegen die USA aussprechen (vgl. Mostafavi 2018: 2ff).

Im Folgenden wird die prominenteste Art der Darstellung Schwarzer Menschen, dem *Sīyāh Bāzī* untersucht, woraus Erkenntnisse über rassistische Stereotype und die iranisch produzierte Fremddarstellung von Schwarzen Menschen hervorgehen sollen, welche Aufschluss über die iranische Dominanzgesellschaft geben.

4.1 *Sīyāh Bāzī* im klassischen Verständnis

Betrachtet mensch genauer, in welchen Kontexten Schwarzsein vorrangig abgebildet wird, lässt sich erkennen, dass die Tradition des *Sīyāh Bāzī* eine zentrale Rolle einnimmt. Im allgemeinen Verständnis beschreibt *Sīyāh Bāzī* ein eigenes Genre in der Theater- und Filmwelt, das besonders beliebt bei der iranischen Oberschicht war (vgl. Baghoolizadeh 2021: o. S.). Dabei ist essenziell, dass die vorkommenden Figuren archetypischen Charakters sind, wie der *Hāgī*⁸, die Frau des *Hāgīs*, der Prinz und wesentlich der *Sīyāh*⁹, welchem die Rolle des Dieners oder der versklavten Person zukommt. Die Rollen der Figuren sind gleichzeitig auch ihre Namen, wobei die Figur des *Sīyāh* häufig Namen wie *Fīrūz*, *Môbārak*¹⁰ oder *Almās*¹¹ trägt, welche gängig für Schwarze versklavte Menschen in Iran waren. Auch die Geschichten, die erzählt werden, sind sehr simpel aufgebaut und meist schon dem Publikum bekannt (vgl. Mostafavi 2018: 25, 51).

Zu Anfang ist es wichtig zu erwähnen, dass durch das hier analysierte *Sīyāh Bāzī* der Anschein erweckt werden könnte, alle in Iran ehemals versklavten Menschen seien Schwarz gewesen, was nicht der historischen Wahrheit entsprechen würde. Es soll zentral darum gehen, dass das Bild des „Sklaven“ als ausschließlich Schwarze Person in Iran vorherrschend ist, es jedoch auch versklavte Menschen in Iran gab, die *weiß* gelesen bzw. nicht von der ostafrikanischen Küste deportiert wurden (vgl. Baghoolizadeh 2012). Außerdem bezog sich der Begriff *Sīyāh*, welcher wie bereits erläutert, eigentlich „schwarz“ bedeutet, während der safawidischen Herrschaftszeit als auch am Ende des 19. Jahrhunderts ausschließlich auf versklavte Menschen aus Südasien und Ostafrika.

⁷ Tokenismus beschreibt die Praxis, dass marginalisierte Gruppen zwar symbolisch abgebildet werden, es jedoch keine Anstrengungen gibt, etwas an den diskriminierenden Strukturen zu verändern.

⁸ *Hāgī* meint im Zusammenhang des *Sīyāh Bāzī* einen alten nicht-Schwarzen Mann/Händler.

⁹ *Sīyāh* bedeutet übersetzt „Schwarz“, meint hier aber eine Person im Sinne von „der Schwarze“ [Übers. durch die Verf.].

¹⁰ Zu Deutsch „gesegnet“ [Übers. durch die Verf.].

¹¹ Zu Deutsch „Diamant“ [Übers. durch die Verf.].

Im Folgenden wird näher auf die Charakteristika des sogenannten *Sīyāh* eingegangen, um zu ergründen, welche rassistischen Stereotypisierungen dahinterstecken, die sich wiederum in der iranischen Dominanzgesellschaft niederschlagen. Zuerst einmal ist es wichtig zu erwähnen, dass alle Schauspieler*innen *weiß* sind, auch die männlich positionierte Person, welche die Figur des *Sīyāh* spielt: „Black people are not meant [...] to be the *siāhs* in *siāh-bāzi* performances – they are not meant to present themselves, even in representations that clearly caricaturize and insult them“ (Mostafavi 2018: 66). Der Rassismus wird also schon im Schauspielensemble sichtbar. Die Figur des *Sīyāh* trägt meist bunte bzw. rote Kleidung und eine Kopfbedeckung, damit sie sofort erkennbar und gut von den anderen Figuren zu unterscheiden ist. Es findet also auch Othering innerhalb der Kostümierung statt (vgl. ebd.: 37f). Am zentralsten ist das schwarz bemalte Gesicht, sowie die schwarz bemalten Arme und Hände des Schauspielers, der den sogenannten *Sīyāh* spielt. Durch diese Praxis wird vermittelt, dass solch ein „Charakter“, wie der *Sīyāh* ihn innehat, vermeintlich niemals in einem *weißen* Iraner stecken könnte (vgl. ebd.: 31). (Das betriebene Blackfacing wird im folgenden Unterkapitel problematisiert.)

Durch den sogenannten *Sīyāh* wird die Rolle eines Schwarzen Mannes karikiert, welcher kastriert und versklavt wurde, genannt „Eunuch“. Solche Männer hatten, während der Kolonial- bzw. Safawiden-Zeit höhere Ämter inne, da ihnen durch die Kastration der ihnen zugeschriebene, vermeintlich „wilde“ Sexualtrieb genommen wurde und sie nun als zurechnungsfähig galten. So verhält sich der sogenannte Eunuch zwar triebgesteuert und animalisch, jedoch bedroht er offensichtlich nicht beispielsweise die Männlichkeit des *weißen Hāgīs*, da er in vielen Theaterstücken mit der Tochter oder Frau des *Hāgīs* alleingelassen wird (vgl. ebd.: 32).

Eines der wichtigsten Charakteristika ist die Stimme und Sprache der Figur des *Sīyāh*, da er mit einer hohen und kehligen Stimme spricht. Außerdem hat die Figur einen sehr starken Akzent, wodurch komische Situationen in Bezug auf Grammatik und Buchstabenverdrehung oder falsche Aussprache entstehen sollen (vgl. ebd.: 28). Ein anschauliches Beispiel dafür liefert folgendes Zitat aus einem *Sīyāh-Bāzī*-Auftritt von Sa’id Afshar, zitiert im bereits genannten Werk von Parmida Mostafavi (s. ebd.: 29):

Master: Khodā rahmatesh konad.	May God have mercy on him.
Siāh: Khodā la’ natesh koneh.	May God damn him.
Master: Khodā rahmatesh koneh, fot kardeh.	May God bless him, he passed away.
Siāh: Tof kardeh? Bichāreh, badbakht.	He spit? Poor fellow, unlucky.

Der starke Akzent verspottet die ehemals versklavten Schwarzen Menschen und somit die heutzutage meist im Süden Irans lebenden bzw. iranischen Schwarzen Menschen (vgl. ebd.: 28). Im Kontrast zum *Sīyāh* pflegt sein Meister, meist der sogenannte *Hāḡī*, eine sehr gehobene und formelle Sprache, sodass die Sprache des sogenannten *Sīyāh* noch mehr heraussticht (vgl. ebd.). Es handelt sich also um eine weitere Form des Otherings auf der sprachlichen Ebene.

Auch der Körper des sogenannten *Sīyāh* ist von immenser Bedeutung, da dieser immer ähnlichen Aussehens ist: Schmächtig, klein und hager. Dies könnte eine physische Anspielung auf die vorhin erwähnte Kastration sein, da solch ein Körper als „unmännlich“ wahrgenommen wird. Außerdem sind die Gesten und Körperbewegungen der Figur des *Sīyāh* sehr übertrieben und disharmonisch, wie eine gekrümmte Körperhaltung mit herausgestrecktem Gesäß, unkontrolliert schlackernde Arme und ein hin- und herschwenkender Kopf (vgl. ebd.: 31f): „The narrative function of the *siāh* along with his typecast and standard anatomy (through space and time) solidify his categorization as a genre character, a genre character recognized through an exaggerated physical racialization” (ebd.: 22).

Dadurch, dass die Rolle des Dieners bzw. des versklavten Menschen ausnahmslos auf einen Schwarzen (bzw. geblackfaceden) Mann fällt, wird die sozial niedrige Klasse, in der sich der Diener befindet, rassifiziert. Gleichzeitig wird auch die dem Schwarzen Mann zugeschriebene Race klassifiziert. Daraus resultiert, dass Schwarzsein ein Marker für eine sozial niedrige Klasse wird. Es treten also Klassismus und Rassismus in Intersektion auf und verstärken sich wechselwirkend (vgl. ebd.: 35) So wird der Begriff „*Sīyāh*“ zum Synonym für „Sklave“ (vgl. ebd.: 44).

Ebenfalls gängig ist, dass der Schauspieler, welcher den sogenannten *Sīyāh* spielt, ab und zu aus seiner Rolle „herausbricht“ und als Schauspieler zu seinen Mitschauspieler*innen spricht, die ebenfalls für diesen kurzen Moment aus ihren Rollen herausbrechen. An Interaktionen dieser Art lässt sich häufig ablesen, welche rassistischen und biologistischen Narrative durch *Sīyāh Bāzī* bedient und (re-)produziert werden bzw. welches stereotypes Bild des Schwarzen Mannes in der iranischen Gesellschaft vorherrschend ist. Hier lässt sich ein Beispiel aus dem Film „*Efriteh Machin*“, zitiert in Parmida Mostafavis erwähntem Werk (s. ebd.: 36), anführen. In der nachfolgend angeführten Szene ist der im iranischen Kontext weiße *Hāḡī* hingefallen und der sogenannte *Sīyāh* soll ihm dabei helfen, sich wieder aufzurichten. In diesem Moment passiert der beschriebene Rollenausbruch:

“bābā man nemitunam bolandet konam, khodet komak kon! [Man, I can’t lift you up, help me out!]” To which the actor playing the old man responds (also breaking character): “khob siāh-o bāzi mikoni, yekami zur ham bezan! [You’re playing the part of the black; put your back into it!]”

Hieran lässt sich erkennen, dass Schwarzen Männern offensichtlich eine höhere physische Stärke und Robustheit zugeschrieben wird als *weißen* Iraner*innen. Dies beruht auf rassistischen Annahmen, die vor allem das Aufbürden körperlich schwerer Arbeit Schwarzen Menschen gegenüber rechtfertigen sollen (vgl. ebd.: 35f).

Festzuhalten ist, dass anhand von gestischer bzw. physischer, sprachlicher und optischer Veränderung (Othering) sowie dem Kontrast zu den anderen Figuren, der aufgebaut wird, eine Rassifizierung Schwarzer Menschen erzeugt wird. Daraus resultiert gleichzeitig, besonders durch das Blackfacing, dass angenommen wird, *weiße* Iraner*innen könnten diesen „Charakter“ nicht innehaben und wären anders, also klüger, zivilisierter und (selbst-) kontrollierter als der sogenannte *Sīyāh*. Hierbei spielen Klassismus und Rassismus zusammen bzw. verstärken einander, denn es wird suggeriert, dass Schwarze Menschen immer in der bedienenden, also unterlegenen Position sind und dass die bedienenden Menschen immer Schwarz sind.

4.2 *Hāġī Fīrūz* und seine historische und politische Bedeutung

Unter Ruhollah Khomeini wurde *Sīyāh Bāzī* stark eingedämmt, da Khomeini die in den USA herrschende Ungerechtigkeit bzw. den Rassismus immer wieder anprangerte und die Tradition des *Sīyāh Bāzī* das vermeintlich antirassistische Narrativ von Khomeini ins Wanken bringen würde, woraus eben jene Restriktionen resultierten (vgl. Baghoolizadeh 2021: o. S.).

Von essenzieller Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Figur des geblackfaceden *Hāġī Fīrūz*, welcher neben dem *weißen Amū Nôrūz*¹², dem er hierarchisch untergeordnet ist, eine elementare Figur des *Nôrūz*-Festes¹³ in Iran sowie in der Diaspora ist. Diese Figuren werden nicht nur medial abgebildet, sondern sind auch im Theater oder während der Neujahrsfestzeit auf den Straßen in Iran anzutreffen. Dabei bemalt die Person, welche die Rolle des *Hāġī Fīrūz* spielt, ihr Gesicht schwarz an und trägt meist rote Kleidung, ähnlich wie der *Sīyāh* im *Sīyāh Bāzī*. Als unter der Regierung der Islamischen Republik nun

¹² *Amū Nôrūz* bedeutet übersetzt „Onkel Neujahr“ [Übers. durch die Verf.]. Dabei handelt es sich um einen im iranischen Kontext *weißen*, älteren Mann mit weißem Bart, welcher zusammen mit *Hāġī Fīrūz* traditionell das neue Jahr einläutet.

¹³ *Nôrūz* ist ein Neujahrsfest, welches am Tag des Frühlingsbeginns (20. oder 21. März) von mehr als 300 Millionen Menschen weltweit gefeiert wird.

Sīyāh Bāzī untersagt wurde, wollte damit vor allem die Unterbindung des *Hāǧī Fīrūz*-Brauchs erreicht werden. Menschen, meist in prekären Lebenslagen, die sich als *Hāǧī Fīrūz* verkleideten, um auf der Straße Geld zu verdienen, wurden zahlreich verhaftet. Auch Fernsehauftritte der Figur des *Hāǧī Fīrūz* wurden eingestellt (vgl. ebd.).

Ein großer Teil der iranischen Bevölkerung bekam nach 1979 die Folgen der Islamischen Revolution, vor allem in Form von Einschränkungen des öffentlichen Lebens, zu spüren und so fielen auch die Reaktionen auf das „*Hāǧī Fīrūz*-Verbot“ größtenteils negativ aus (vgl. ebd.). Die meisten Menschen betrachteten dieses Verbot, das auch öffentliches Singen und Tanzen umfasste, als „anti-happiness“ (ebd.) -Gesetz. So wurde die in der Bevölkerung lauter werdende Verteidigung des als explizit vorislamisch wahrgenommenen *Nôrūz*-Festes bzw. der Figur des *Hāǧī Fīrūz* eine zentrale Strategie der Auflehnung gegen die Islamische Republik. Dieser Prozess der Glorifizierung und Hervorhebung von als vorislamisch markierter kultureller Elemente als Widerstandsakt gegen die aktuelle Regierung, ist generell eine Entwicklung, die sich in Iran als auch in der iranischen Diaspora feststellen lässt (vgl. ebd.).

In der postrevolutionären Zeit zirkulierten viele Hypothesen rund um die Entstehungsgeschichte des *Hāǧī Fīrūz*, um jene Rassismuskwürfe zu entkräften und gleichzeitig die Figur des *Hāǧī Fīrūz* als altpersisches, präislamisches Kulturgut zu framen. Dabei wurde sich besonders auf zoroastrische Mythen bezogen. Eine bekannte Erklärung ist, dass *Hāǧī Fīrūz* ein zoroastrischer Priester gewesen sei, welcher an *Čāhāršanbe Sūrī*¹⁴ über das Feuer gesprungen sei und deswegen Ruß im Gesicht hätte. Normalerweise setzt sich jedoch kein Ruß im Gesicht von Menschen ab, die über ein Feuer springen (vgl. ebd.). Eine weitere bekannte Erklärung ist, dass *Hāǧī Fīrūz* ursprünglich die Figur des Prinzen *Sīyāvaš* aus der *Šāhnāme* sei. Dabei soll *Sīyāvaš* „black man“ (Mostavafi 2018: 48) oder „dark-faced man“ (ebd.) bedeuten. Es ist wichtig zu betonen, dass es sich hierbei um reine Spekulationen handelt, die historisch nicht bestätigt werden konnten (vgl. ebd.). Denn folgt mensch der historischen Dokumentation, lässt sich feststellen, dass der *Hāǧī Fīrūz*, welcher bis heute eine wichtige Rolle im *Nôrūz*-Fest einnimmt, wahrscheinlich erst seit dem offiziellen Ende der Zeit der Versklavung, 1929, existiert. Zu diesem Zeitpunkt gab es auch unter Reza Schah Pahlavi starke Bemühungen die ehemals versklavten Menschen, meist von der Swahili-Küste, aus Somalia, Äthiopien, Dschibuti, Eritrea und Sansibar, von ihrer Identität als versklavte Menschen zu „freedpeople“ (vgl. Baghoolizadeh 2021: o. S.) zu

¹⁴ *Čāhāršanbe Sūrī* wird am letzten Mittwoch vor *Nôrūz* gefeiert, wobei in der Nacht von Dienstag auf Mittwoch über Feuer gesprungen wird, um vor dem neuen Jahr Negatives zu vertreiben/abzuwenden.

transformieren. Diese Bemühungen fanden statt, da zur gleichen Zeit der Mythos der „arischen“ Herkunft der Iraner*innen intensiv propagiert wurde und dieser für die vermeintliche „arische Rasse“ das höchste Maß an Perfektion und Zivilisation vorsah, wobei sich dies auch stark am europäischen Vorbild orientierte, da zur gleichen Zeit in Europa die Versklavung von Menschen offiziell verboten wurde. In dieses Narrativ von makelloser Zivilisation passte das koloniale Erbe von Iran nicht hinein, sodass Schwarze Menschen bzw. ihre Existenz quasi unsichtbar gemacht wurde, was bis heute anhält (vgl. Baghoolizadeh 2012: o. S.).

In *weiß* dominierten, also US-amerikanischen und westeuropäischen Diskursen, meist initiiert und angeführt von Schwarzen Menschen, gibt es die immer lauter werdende Kritik an bzw. größere werdende Ablehnung gegenüber der Praxis des Blackfacings. An dieser Stelle soll klar postuliert werden, dass Blackfacing hochproblematisch ist, da das schwarz bemalte Gesicht für nicht-Schwarze Menschen nur eine Verkleidung ist, welche jederzeit abgelegt werden kann und somit die diskriminierende Gewalt in der Lebensrealität Schwarzer Menschen nicht erlebt werden muss. In einem Kontext, wie *Nôrūz* oder auch Karneval, soll diese „Verkleidung“ sogar ausdrücklich zur Belustigung dienen und fügt dadurch der betroffenen Gruppe noch viel mehr Schmerz zu, indem sich in koloniale Kontinuitäten eingereiht wird und rassistische Machtstrukturen weiterhin aufrechterhalten werden. So lässt sich, resultierend aus dieser Debatte, beispielsweise in der großen iranischen Diaspora in Los Angeles beobachten, dass *Amū Nôrūz* mittlerweile eine deutlich präzisere Rolle einnimmt als *Hāġi Firūz*. Denn Ersterer ist im iranischen Kontext *weiß*, sodass sich Menschen, ohne negatives Aufsehen zu erregen, als *Amū Nôrūz* verkleiden können (vgl. Mostafavi 2021: 49). Dies soll jedoch keineswegs bedeuten, dass es grundsätzlich keine oder schwächere Rassismen in der iranischen Diaspora gibt, denn dadurch, dass mensch sich in einer sogenannten Minderheit befindet, können Rassismen gegenüber anderen sogenannten Minderheiten verstärkt auftreten, um Nähe zur Dominanzgesellschaft zu kreieren. Dies kann, besonders im deutschen Kontext, Hand in Hand mit dem „Arier“-Mythos gehen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass durch das „*Hāġi Firūz*-Verbot“ unter Khomeini, Unmut, der bereits durch gesellschaftspolitische Umstände gegeben war, in der iranischen Bevölkerung verstärkt wurde. So entstanden viele Erklärungen über die vorislamisch angenommene Entstehung des *Hāġi Firūz*, da sich so auch auf die vorislamische Zeit bezogen wurde, was als Zuwiderhandlung gegenüber der theokratischen Regierung gelesen werden kann. Weiter wurde aufgedeckt, wenn mensch historischen

Aufzeichnungen folgt, es den Anschein hat, dass es *Hāǧī Fīrūz* erst seit dem offiziellen Ende der Zeit der Versklavung gibt, wobei es zur gleichen Zeit viele Bemühungen gab, die Kolonialgeschichte Irans beiseitezuschieben, da diese nicht mit dem „Arier“-Mythos vereinbar war. So wurden auch Schwarze Menschen in Iran unsichtbar gemacht.

4.3 *Sīyāh Bāzī* als weiter gefasster Begriff der Aneignung

Nun wurde bereits *Sīyāh Bāzī* im klassischen Verständnis, also als Theatergenre, untersucht und analysiert. Der Begriff des „Schwarz Spielens“ lässt sich jedoch auch als weiter gefasste Bezeichnung für die Aneignung des Schwarzseins in Iran betrachten. Ein prominentes Beispiel dafür wäre die sogenannte *Bandarī*¹⁵-Musik, welche mit dem Süden Irans bzw. der Region am Persischen/Arabischen Golf assoziiert wird. Dort leben viele Menschen, die von der iranischen Dominanzgesellschaft als arabisch bzw. afro-arabisch kategorisiert werden (vgl. ebd.: 67). Die Wurzeln der sogenannten *Bandarī*-Musik und des zugehörigen Tanzes liegen im *gowati*, einem wichtigen Teil der Mystik und Tradition, welche von Menschen, deren Vorfahren versklavt wurden, teilweise auch heute noch ausgeübt werden. Der Begriff *gowati* beschreibt den mystischen Glauben an Heilung durch Musik und Tanz. Dieser Hintergrund der sogenannten *Bandarī*-Musik, die in Iran sowie in der Diaspora große Beliebtheit erfährt, ist kaum jemandem bekannt. Besonders die Musikindustrie in Los Angeles hat sich diese Art der Musik angeeignet und das Genre „Bandari Music“ erschaffen (vgl. Baghoolizadeh 2012: o. S.). Die Menschen, die historisch mit dieser Art der Musik und des Tanzes verbunden sind und die durch die Zeit der Versklavung und durch die andauernde Diskriminierung und Verfremdung Leid erfahren bzw. erfahren, sind weder an der Produktion noch am daraus resultierenden immensen (finanziellen) Gewinn beteiligt. In diesem Fall lässt sich eindeutig von kultureller Aneignung und damit einhergehender Ausbeutung sprechen. Es werden Elemente des Schwarzseins angeeignet, die als (auditiv und/oder visuell) ästhetisch empfunden werden. Andere Elemente wiederum, die auch Teil von Lebensrealitäten Schwarzer Menschen sind, können je nach Belieben weggelassen werden, womit einhergeht, dass eine *weiße* Machtsphäre auf Kosten von Schwarzen Menschen entsteht.

Ein Beispiel dafür, in welchen Kontexten, Momenten und Bereichen nicht-*weiße* Elemente lieber weggelassen bzw. beseitigt werden, ist der Kontext der Schönheitsnormen. In der iranischen Gesellschaft und Diaspora ist das Blondieren oder Aufhellen der Haare, besonders unter weiblich positionierten Personen, sehr weit verbreitet. Auch in vielen

¹⁵ *Bandarī* bedeutet übersetzt „vom Hafen“ [Übers. durch die Verf.].

persischsprachigen Liedern werden Frauen mit hellen Augen, heller Haut und hellem Haar lobpreisend besungen. Das Phänomen, dass sich viele Personen aus Iran oder in der iranischen Diaspora aus ästhetischen Gründen einer Nasen-Operation unterziehen, reiht sich, genauso wie vorherig Genanntes, in ein Narrativ *weißer* bzw. europäisch orientierter Schönheitsnormen ein (vgl. Mostafavi 2018: 10f).

Es ist also deutlich zu erkennen, dass beispielsweise im Kontext von Schönheitsnormen gegen ein als nicht-*weiß* gelesenes Aussehen angekämpft wird, woran sich der internalisierte Rassismus der iranischen Gesellschaft ablesen lässt (vgl. ebd.). Im rassistischen Machtgefälle sind Schwarze Menschen am weitesten unten angesiedelt, wodurch sich also auch dieses in Iran dominante rassistische Schönheitsnarrativ gegen Schwarze Menschen richtet. Es handelt sich hierbei aber um ein Spannungsfeld, da einerseits Rassismus (gegen Schwarze Menschen) ausgeübt wird, andererseits die Annäherung an *weiß* festgelegte Schönheitsideale passiert, da diese eben in kolonialer Kontinuität vorherrschend sind. Wichtig ist, dass zweiteres ersteres nicht entschuldigen kann, es soll vielmehr darum gehen, solche Sachverhalte in ihrer Komplexität zu begreifen, um möglichst allen Lebensrealitäten und den damit einhergehenden Diskriminierungen annähernd gerecht zu werden.

Resümierend lässt sich sagen, dass am Beispiel der *Bandarī*-Musik deutlich wird, dass sich Elemente aus marginalisierten Menschengruppen angeeignet werden, welche offensichtlich eine Mehrheit ästhetisch ansprechen. Kulturelle Aneignung zeichnet sich eben dadurch aus, dass nur diese gerade „passenden“ Merkmale herausgepickt werden und alles andere außenvor gelassen wird, wie anhand des Beispiels von Schönheitsnormen erläutert. Hierbei wurden das Aufhellen der Haare und Nasen-Operationen aus ästhetischen Gründen genannt sowie die popkulturell verankerte Adoration von *weiß* vereinnahmten physischen Merkmalen. Wichtig zu erwähnen ist, dass all das ein Spannungsfeld von Privilegien eröffnet, da einerseits internalisierte Rassismen in der iranischen (Dominanz-)Gesellschaft herrschen, wobei Schwarze Menschen ganz unten in dieser Rassismushierarchie angesiedelt sind, andererseits wird sich an *weiß* festgesetzten Schönheitsnormen orientiert, wobei sich *weiße* Iraner*innen hierbei in einer unterlegenen Position befinden, da sich an *weiß* dominierten Sphären, wie Europa und den USA orientiert wird.

5. Emanzipatorische Bewegungen

Nachdem nun die verheerende Tragweite des *Sīyāh-Bāzī* und des damit einhergehenden anti-Schwarzen Rassismus analysiert wurde, wird sich jetzt beispielhaft emanzipatorischer

Bewegungen angenommen, die Schwarzsein in Iran sichtbar machen wollen. Es gibt bisher wenige von ihnen, was sie jedoch noch nennenswerter macht.

„Collective for Black Iranians“ ist eine kreative und kritische Initiative, die sich mit Schwarzen bzw. Afro-iranischen Identitäten und Lebensrealitäten auseinandersetzt (vgl. Instagram Collective for Black Iranians, [Instagram], 2021). Die Instagram-Seite des Kollektivs postet Fotos, Illustrationen und Animationen, die Schwarze Iraner*innen abbilden sowie informative und empowernde Posts zum Thema Schwarzsein in Iran und in der iranischen Diaspora. Aus den Postings geht hervor, dass es vor allem darum gehen soll, Schwarze Geschichte(n) und Existenz(en) in ihrer Intersektionalität sichtbar zu machen und zu lernen, sie bzw. sich selbst als Schwarze Person mit Iran-Bezug wertzuschätzen. Dabei kommen Schwarze Menschen aus verschiedenen Ländern zu Wort, die einen Iran-Bezug haben bzw. der iranischen Diaspora zugehören. Der Aspekt des Community-Buildings scheint also ein wichtiger zu sein (vgl. Collective for Black Iranians, [Instagram], 2021).

Zwar gibt es heutzutage in Iran immer noch viel Zuspruch für die Weiterexistenz des *Hāġī Fīrūz* mit Blackface, allerdings ergreifen auch kritische Stimmen das Wort, so auch der Rapper *Hichkas*, bürgerlich Soroush Lashkary. In seinem Rapsong „Firooz“ kritisiert er deutlich die Figur des *Hāġī Fīrūz*, indem er ihn offen als „Sklaven“ bezeichnet, dem befohlen wird, zu tanzen (vgl. Lashkary 2015: 00:32). Außerdem spielt Lashkary auf den Rassismus hinter jener Figur an, da er die sarkastische Aussage trifft, dass die Menschen in Afrika wohl jeden Tag *Nōrūz* feiern würden (vgl. ebd.: 01:24). Er stellt auch die rhetorische Frage, wo seine bzw. die Vorfahren seiner persischsprachigen Zuhörer*innenschaft die *Hāġī Fīrūze* gekauft hätten (vgl. ebd.: 01:32). In einigen gesellschaftlichen Nischen gibt es also offensichtlich ein deutliches Bewusstsein für die Kolonialgeschichte Irans, in der Dominanzgesellschaft allerdings nicht, was im folgenden Kapitel genauer herausgestellt wird.

Ein weiteres nennenswertes Projekt bzw. Werk ist das Fotobuch „Afro-Iran“, in welchem Schwarze Iraner*innen in ihrer alltäglichen Lebensrealität abgebildet werden. Der beteiligte Autor Jobin Bekhrad schreibt im Prolog über die Unsichtbarkeit iranischer Schwarzer Menschen, sogar in Kontexten, in denen es um die Heterogenität der iranischen Bevölkerung ginge. Er spricht außerdem davon, dass Schwarze Menschen für die iranische Dominanzgesellschaft nur in Kontexten von Märchen und Mythen existieren würden. Im Fotobuch solle es deswegen zentral darum gehen, Schwarze Iraner*innen in ihrer (iranischen) Normalität zu zeigen und zu entmystifizieren (vgl. Ehsaei et al. 2015). Es ist zu bemerken, dass der Fotograf, wie auch alle beteiligten Autor*innen, Übersetzer*innen und

Künstler*innen nicht-Schwarz sind und sich dieses Fotobuch somit in einem Spannungsfeld von Fremdpräsentation und Exotisierung bewegt. Außerdem werden die abgebildeten Menschen (wieder) zu Objekten innerhalb *weißen* bzw. nicht-Schwarzen Handelns und erlangen auf diese Weise keine eigene Agency.

6. Relationalität von sozialen Kategorien, Realität von Diskriminierungen

In den vorigen Kapiteln wurden Iraner*innen als *weiß* oder Schwarz bezeichnet, was den Anschein erwecken könnte, eine Binarität zeichnen zu können, die jedoch fernab von der Realität liegt. Dieses Kapitel soll jene zur sprachlichen Vereinfachung genutzten und die soziale Realität verkürzenden Begriffe in Beziehung zur global vernetzten und intersektionalen Wirklichkeit setzen.

Grundsätzlich meint *weiß*, dass Menschen von Rassismus bzw. kolonialen Kontinuitäten nicht negativ betroffen sind. Aus soziologischer Perspektive gehören *weiße* Menschen, das heißt von Rassismus nicht negativ betroffene Menschen, zur in-group, also zur unmarkierten Mehrheit, nicht-*weiße* Menschen hingegen zur out-group, zur markierten Minderheit (vgl. Mojdehi 2019: 11). Dies ist zwar auf *weiß* dominierte Länder, also viele europäische Länder, sowie vor allem die USA anwendbar, jedoch nicht auf Länder, die im neokolonial organisierten Wirtschaftssystem benachteiligt bzw. ausgebeutet werden. Deswegen wird sich mehr auf eine globale Perspektive fokussiert, die versucht, Europa und die USA bzw. *weiß* dominierte Gesellschaften nicht zu zentrieren bzw. als Maßstab zu nehmen.

Nicht-*weiße* Menschen werden häufig als People of Color bezeichnet. Dieser Begriff meint Menschen, die nicht-*weiße* bzw. nicht-europäische Familiengeschichten haben und (deswegen häufig, aber nicht immer) Rassismus erfahren: „This term is complicated because there are people of non-white descent who do have white skin and benefit from white privilege; this is one of the reasons why race is subjective, or dynamic, or an experienced phenomenon” (ebd. 15). Die Kategorisierung in „*weiße* Iraner*innen“ und „Schwarze Iraner*innen“, die in den letzten Kapiteln vorgenommen wurde, ist also im nationalen Kontext von Iran schlüssig, da *weiße* Iraner*innen bzw. Iraner*innen, die äußerlich zur Mehrheit dazugehören, innerhalb von Iran keinen strukturellen Rassismus erfahren. Jedoch ist Iran, wie jedes andere Land, in den globalen Austausch von Ideen, Gütern und Wissen eingebunden, wodurch eine weltweite Hierarchie entsteht, an deren Spitze *weiße* Menschen

stehen. So ist das bereits genannte Beispiel von der *weiß* festgelegten Normschönheit ein Produkt dieses hierarchisch organisierten Austausches, wobei Iraner*innen sich an dieser Norm orientieren, also in dem Moment die Sich-Unterordnenden sind.

Betrachtet mensch nun den Begriff „Schwarze Iraner*innen“, wird deutlich, dass dieser nicht nur im nationalen, sondern auch im globalen Kontext schlüssig ist, wobei jedoch bedacht werden muss, dass sich Diskriminierungserfahrungen von Schwarzen Menschen, abhängig von Zeit und Raum, immens voneinander unterscheiden. Nach Christina Sharpe, zitiert in Mojdehis genanntem Werk (s. ebd.: 20), bedeutet Schwarzsein Folgendes:

living in/wake of slavery is living “the afterlife of property” and living the afterlife of partus sequitur ventrem (that which is brought forth follows the womb), in which the Black child inherits the non/status, the non/being of the mother. To be in the wake is to live in those no’s, to live in the no-space that the law is not bound to respect, to live in no citizenship, to live in the long time of Dred and Harriet Scott; and it is more than that.

Schwarzsein bedeutet also, in jeglichem Raum, ganz unten in der kolonial geborenen rassistischen Hierarchie zu stehen. Wenn also *weiße* Personen in dieser Hierarchie ganz oben und Schwarze Personen ganz unten stehen, stehen die Personen, die „dazwischen“ liegen, immer in Relation zum Oben und Unten. Es ist also von immenser Notwendigkeit, national wirkende Hierarchisierungen nicht nur isoliert zu betrachten, sondern in ihrer global eingebetteten Komplexität. Diese Betrachtungsweise entspricht dem Konzept der „Racial Triangulation“, welches besagt, dass sogenannte Racial Groups nur durch ihre Relation zueinander ent- und bestehen können (vgl. ebd.: 16). Daraus lässt sich schließen, dass die Kategorien für beispielsweise *Weiß*- und Schwarzsein nicht präexistent feststehend sind, sondern sich gegenseitig durch ihre Relationalität produzieren. Denn ohne die Notwendigkeit der einen Kategorie, gäbe es auch die andere nicht.

An dieser Stelle ist es wichtig, zu betonen, dass durch diese Argumentation nicht für sogenannte Racial Colorblindness¹⁶ plädiert werden soll, denn rassistische Diskriminierungen sind real und wirkmächtig. Um über diese Diskriminierungen sprechen zu können, braucht es diese genannten Kategorien, welche jedoch nicht als starr und universell angenommen werden dürfen, da dies dazu führen kann, dass eurozentrisch gedachte Annahmen übertragen werden.

¹⁶ Dieser Begriff beschreibt die Annahme, dass es keine soziale und politische Unterscheidung zwischen *weißen* und nicht-*weißen* Menschen gibt und plädiert dafür, dass alle gleich sind. Dies steht jedoch völlig im Widerspruch zur sozialen Realität und leugnet Rassismus.

So ist es auch nennenswert, dass Begriffe wie „afro-iranisch“, also eine sogenannte „Bindestrich-Identität“, eine Konzeptübertragung aus dem westlichen bzw. *weiß* dominierten Raum sind. „Afro-iranisch“ ist außerdem eine Fremdbezeichnung, die in akademischen Sphären zwar genutzt wird, aber keinen Bezug zum tatsächlichen Identitätsbewusstsein iranischer Schwarzer Menschen hat, da sich diese meist als „iranisch“ bezeichnen (vgl. Mostafavi 2018: 6f).

Die Relationalität von sozialen Kategorien, wie *weiß* und Schwarz wurde diskutiert, wobei betont werden muss, dass die Diskriminierungen, die diese Kategorien überhaupt produzieren, real und wirkmächtig ist. Weiter ist es essenziell, das Verständnis für eine globalere Perspektive zu schärfen, die die (Nicht-)Spannweite von lokalen, national häufig isolierten Kategorien wie *weiß* und Schwarz mitdenkt.

7. Fazit

Abschließend lässt sich sagen, dass der von der europäischen Orientalistik in Iran etablierte „Arier“-Mythos zentral die Ursache für die Unsichtbarmachung Schwarzer Menschen und gleichzeitig die tragende Säule des iranisch-dominanzgesellschaftlichen Nationalkonstrukts ist. Während der Pahlavi-Ära wurde jener „Arier“-Mythos, mit dem Einfluss deutscher Ideologie, intensiv propagiert, welcher sich nahtlos in die Kontinuität der Glorifizierung vorislamischer Zeit einfügte. Zusammen mit dem Aspekt der Distanzierung vom restlichen orientalisierten Raum, dem Primitivität zugeschrieben wurde, insbesondere arabischsprachigen Menschen, ergibt sich aus den genannten diskursiven und historischen Gegenständen ein in sich schlüssiges Narrativ, welches auf biologistische und rassistische Weise legitimiert wird. In diesem Narrativ werden Schwarze Menschen schlicht unsichtbar, also nicht-existent gemacht, da sie zum einen allein durch ihr Dasein auf die Kolonialgeschichte von Iran hinweisen und zum anderen dem im rassistischen „Arier“-Mythos vorgesehenen biologisierenden Aussehen nicht entsprechen. Aus diesen zwei genannten Gründen resultiert auch die marginale Präsentation Schwarzer Iraner*innen, was wiederum die im „Arier“-Mythos verankerte Annahme verstärkt, Iraner*innen seien *weiß* bzw. nicht-Schwarz. Im Kontext von *Sīyāh Bāzī* bzw. *Hāǧī Fīrūz* wird in konzentrierter Form deutlich, dass anti-Schwarzer Rassismus offensichtlich zur iranisch-dominanzgesellschaftlichen Normalität gehört und es kein bzw. kaum ein Bewusstsein in der iranischen Dominanzgesellschaft für jenen Rassismus gibt.

Das Konstrukt „Race“ scheint also ein zentraler Dreh- und Angelpunkt im iranisch-nationalen Selbstverständnis zu sein, da sich, wie am Beispiel des Schwarzseins in Iran

deutlich wurde, stark über eine vermeintliche „rassisch“ bzw. eugenetisch legitimierte Zugehörigkeit zu den „Ariern“ definiert wird. Dabei darf nicht in den Hintergrund rücken, dass dieses Narrativ sich in einem Spannungsfeld von einerseits *weißer* Vormacht, welche in kolonialer Kontinuität steht, sowie andererseits den wirkmächtigen und von der iranischen Dominanzgesellschaft internalisierten und akzeptierten Rassismen, befindet. Damit ist gemeint, dass der „Arier“-Mythos in seiner rassistischen Konzeption in der *weiß*-europäischen Sphäre produziert wurde und von Iran angenommen wurde, um sich selbst zu erhöhen und sich gleichzeitig, im Zusammenspiel mit anti-arabischem Rassismus, vom restlichen orientalisierten Raum zu distanzieren. Nichtsdestotrotz soll es hierbei nicht um ein apologetisches Abtun von iranischer Verantwortlichkeit bzw. iranischen Rassismen gehen, sondern um das Begreifen einer komplexen Genese von rassistischen Narrativen, die bis heute wirken und Menschen Diskriminierungen aussetzen, die niemals zu entschuldigen oder zu rechtfertigen sind.

An den Diskursen und Veränderungsprozessen bezüglich der Figur des *Hāgī Fīrūz*, die in der iranischen Diaspora im Ausland stattfinden, wird deutlich, dass die Menschen in Iran womöglich keine bzw. nicht genügend Ressourcen und Kapazitäten haben, sich kritisch mit (anti-Schwarzen) Rassismen auseinanderzusetzen. Anzumerken ist, dass es wieder *weiß*-europäisch bzw. *weiß*-US-amerikanisch eingenommene Diskurse sind, die meist von People of Color initiiert und angeführt werden, die in der iranischen Diaspora stattfinden. Somit werden Diskurse, die sich an der *weiß* dominierten Sphäre orientieren, in dem Fall der Diskurs bzw. die Kritik am Blackfacing (der ohne Zweifel wichtig und richtig ist), ohne weitere (historische) Kontextualisierung in den iranischen Diskurs übertragen, was zu Unstimmigkeiten führen kann und die iranische Diaspora bzw. Iran als Land in eine passive und handlungsunfähige Position versetzen könnte.

Race spielt also eine konstitutive Rolle im iranisch-nationalen Selbstverständnis, da auf diese Weise versucht wird, einen „gemeinsamen Nenner“ zu finden, wodurch aber die Heterogenität der iranischen Bevölkerung marginalisiert bzw. unsichtbar gemacht wird, so auch die Existenz Schwarzer Iraner*innen.

8. Literaturverzeichnis

- Baghoolizadeh, Beeta (2012): The Afro-Iranian Community: Beyond Haji Firuz Blackface, the Slave Trade, & Bandari Music, [online] <https://ajammc.com/2012/06/20/the-afro-iranian-community-beyond-haji-firuz-blackface-slavery-bandari-music/> [abgerufen am 12.08.2022].
- Baghoolizadeh, Beeta (2021): The myths of Haji Firuz: The Racist Contours of the Iranian Minstrel, in: Lateral, Nr. 10.1.
- Brubaker, Rogers (2006): Ethnicity without Groups, Cambridge: Harvard University Press.
- Collective for Black Iranians [collectiveforblackiranians] (18. Juni 2021): Black and Afro-Iranians from all around the world have a rich and vibrant history... [Instagram-Post]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CQRKdQGNDgl/?igshid=MDJmNzVkMjY=> [abgerufen am 14.08.2022].
- Ehsaei, Mahdi/ Bekhrad, Joobin/ Mozaffari, Nahid (2016): Afro-Iran, Heidelberg: Kehrer Verlag.
- Lashkary, Soroush (2015): Firooz, Scottsdale: Moltafet.
- Lewis, Franklin (1999): *The Image of Arabs in Modern Persian Literature by Joya Blondel Saad*, in: Iranian Studies, Bd. 32, Nr. 1, S. 163-167.
- Mojdehi, Lily Yasmin (2019): Checking White, Feeling Brown: Iranian-American Racial Ambiguity in Relation to Whiteness and Blackness, New York: Bard College.
- Mostafavi, Parmida (2018): Shukhi-ye Zesht o Tekrāri: Performing Blackness in Iranian Entertainment, Durham NC: Duke University.
- Zia-Ebrahimi, Reza (2011): *Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the "Aryan" Discourse in Iran*, in: Iranian Studies, Bd. 44, Nr. 4, S. 445-472.