

SONJA ESTERS



Schwarz-Weiß im Dunkeln

Zur Aushandlung von Gender, Hautfarbe und Ethnizität
in Kölner Tanzclubs

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE

Herausgegeben von Michael J. Casimir

Heft 50

2017

SONJA ESTERS

Schwarz-Weiß im Dunkeln
Zur Aushandlung von Gender, Hautfarbe und Ethnizität
in Kölner Tanzclubs

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
Herausgegeben von Michael J. Casimir

Heft 50

2017

Vorwort des Herausgebers

Bei der vorliegenden Arbeit von Sonja Esters, die von Frau Prof. Dorothea Schulz betreut wurde, handelt es sich um eine Ethnographie Kölner Nachtclubs und Lokale, in denen Schwarze Männer und Weiße Frauen Kontakt miteinander aufnehmen. Sie beschreibt wie diese Orts- und ‚Nachtzeit‘-spezifischen Formen der sozialen Interaktion gesellschaftliche Machtverhältnisse, insbesondere in Bezug auf geschlechtsspezifische und ethnisch markierte Differenz, widerspiegeln, reproduzieren und/oder in Frage stellen. Diese Fragestellung ist hochaktuell und die zu ihrer Bearbeitung vorgeschlagene Forschungsperspektive innovativ, da sie neben den Themen Rassismus und Illegalität auch die Themen Migration, europäische Diaspora, Globalisierung berührt und sie darüber hinaus Ansätze aus der Critical-Whiteness-Debatte und die ‚Bourdieschen Konzepte der ‚Distinktion‘ und des ‚Geschmacks‘ bei der Erfassung einer nächtlichen ‚Ökonomie‘ der Gefühle und der sexuellen Anziehung einsetzt. Zudem verspricht die Arbeit, einen wichtigen Beitrag zu einer – bisher kaum existierenden – Ethnologie des städtischen Nachtlebens beizutragen.

Ausgehend von der Feststellung, dass es kaum empirisch fundierte Arbeiten zur Situation afrikanischer MigrantInnen in Deutschland gebe, kritisiert Sonja Esters überzeugend die kulturalistischen Tendenzen, die vielen soziologischen Arbeiten zu interethnischen Partnerschaften zugrunde liegen und sich in der (nicht problematisierten) Annahme von feststehenden kulturspezifischen Identitäten zeigen. Dagegen begründet die Autorin die beobachteten Praktiken aus einer machtkritischen Perspektive. Unter Rückgriff auf Nagels Begriff der ‚ethnosexual frontiers‘ argumentiert Esters, dass die beobachteten Praktiken vor dem Hintergrund eines hegemonialen gesellschaftlichen Diskurses stattfinden, der farb- und genderspezifische Rollenerwartungen und Handlungsmöglichkeiten festlegt bzw. vorstrukturiert.

Als eine Arbeit, die wissenschaftliche Debatten zur Konstruktion von Männlichkeit, Ethnizität mit den ‚Critical Whiteness Studies‘ einerseits, und Cultural Studies Ansätzen in der Tradition der ‚Birmingham Cultural Studies School‘ andererseits zusammenbringt, zeigt diese Magisterarbeit, wie eine ethnologische Feldforschung, die im multikulturellen Köln angesiedelt ist, empirisch fundiert zur sozialwissenschaftlichen Ansätzen innerhalb der Diaspora Studies beitragen kann

Michael J. Casimir

INHALTSVERZEICHNIS

1	Einleitung	1
1.1	Forschungsinteresse und leitende Fragen	2
1.2	Disziplinäre und theoretische Einordnung.....	3
2	Theoretische Grundlagen	4
2.1	Einführung in den Forschungsstand.....	5
2.1.1	Ethnologische Forschung zum Nachtleben	5
2.1.2	Interethnische Partnerschaften.....	6
2.1.3	Migrationsforschung.....	9
2.2	Die soziale Ungleichheitsforschung	10
2.2.1	Gender- und kritische Männlichkeitsforschung.....	12
2.2.2	Ethnizität.....	13
2.2.2.1	Rassismustheorien	14
2.2.2.2	Critical Whiteness Studies.....	16
2.3	Die Soziokulturellen Machtverhältnisse bei Bourdieu	17
2.3.1	„Habitus“ und „Hexis“	17
2.3.2	Geschmack und Partnerwahl	18
2.3.3	Feld und Kapitalarten	19
2.3.4	Die „sanfte Gewalt“ – Gender und Ethnizität bei Bourdieu.....	20
2.3.5	Die Bedeutung binärer Oppositionen	21
2.4	Die Intersektionalität von Sexualität, Gender und „Hautfarbe“	22
2.4.1	Ethnosexuelle Grenzziehungen	23
2.4.2	Erotik und Exotik.....	24
3	Schwarz- Sein in Deutschland	26
3.1	Kritische Weißseinsforschung in Deutschland	26
3.2	Afrikanische MigrantInnen in Deutschland.....	28
3.3	Schwarze Musikkultur(en) in Deutschland.....	31
3.3.1	Was ist „Black Music“?.....	32
3.3.2	Reggae und Hip-Hop in Deutschland.....	34
4	Methoden	36
4.1	Teilnehmende Beobachtung.....	37
4.2	Die Interviews	39
4.3	Methodische Reflexionen	40
4.3.1	Position im Feld.....	41
4.3.2	Gespräche und Interviews	44
4.3.3	Darstellung und Begrifflichkeiten	45
5	Empirie	46
5.1	Nachts sind alle Katzen grau?.....	49
5.2	Die Segregation des Nachtlebens.....	51
5.2.1	Die „afrikanischen“ Lokale und Kneipen.....	53
5.2.2	Die Reggae- und Hip-Hop-Partys.....	55
5.3	Diskursive Praktiken in den Clubs und Tanzlokalen	59
5.3.1	„In da Club“	59
5.3.2	Black and White, Mann und Frau.....	61
5.3.3	Zusammenfassung	62
5.4	Weißer Frauen als Gatekeeper zur deutschen Gesellschaft.....	64
5.5	Die feldspezifische Quartett.....	66
5.5.1	Gender- und farbspezifische Zuschreibungen	66
5.5.1.1	Von Seiten der Weißen Frauen.....	66

5.5.1.2	Von Seiten der Schwarzen Männer	69
5.5.2	Feldspezifische Differenzierungen	71
5.5.3	Getrennte Welten.....	73
6	Reflexionen.....	75
6.1	Die feldspezifische illusio.....	76
6.2	Machttheoretische Überlegungen: „Wer nimmt hier wen?“.....	78
6.3	Konkurrenzkämpfe – der Wettbewerb um Frauen?.....	80
6.4	Reflexionen über die Nachtforschung.....	82
6.5	Übertragungen und Modifikationen bezogen auf Bourdieu	83
7	Resumee.....	85
8	Weiterführende Forschung	87
	Literaturverzeichnis	89
	Anhang 1 Film – und Videoverzeichnis	95
	Anhang 2 Abbildungs- und Tabellenverzeichnis	95
	Anhang 3 Leitfäden	96

1 EINLEITUNG

Es ist dunkel und gedämpft dringen Reggae Rhythmen aus der kleinen Metalltür mit dem Guckloch. Gemeinsam mit einer Handvoll weiterer Besucher warte ich bis sich die Tür öffnet. Ein muskulöser Türsteher mustert jeden Einzelnen aufmerksam und signalisiert mit einem Nicken die Erlaubnis zum Eintreten. Laute Musik und verräucherte Wärme umfängt uns, als wir uns eine schmale Treppe hinunter drängen. Es ist kurz nach Mitternacht, noch früh. Der längliche komplett verspiegelte Raum vor uns ist noch nicht so überfüllt, wie dies in zwei Stunden der Fall sein wird. Auf dem Weg zur Toilette begegnen mir zwei unbekannte [„Weiße“] junge Frauen. Die eine zwinkert mir zu und fragt: „Na, hattest du schon mal 'nen Schwarzen?“ Ihre Freundin lacht und meint: „Afrikaner sind die Besten.“ Kichernd eilen beide zurück Richtung Tanzfläche. Als ich wenig später den Clubraum betrete, werde ich für die nächsten Stunden zu etwas, was mir in Deutschland üblicherweise nicht bewusst ist: einer „Weißen“.

Den Ausgangspunkt dieser Arbeit stellt die Beobachtung dar, dass in vielen deutschen Großstädten Lokale und Clubs existieren, in denen sich nachts Schwarze Männer und Weiße Frauen zusammenfinden, um miteinander zu feiern und sich kennen zu lernen. Ziel dieser Untersuchung ist es, sich dem Phänomen der Separierung gegengeschlechtlicher und farbspezifischer Kontaktaufnahmen im Kölner Nachtleben mit der Methode der Teilnehmenden Beobachtung anzunähern. Bei den Lokalitäten handelt es sich hauptsächlich um Black Music Clubs und afrikanische Lokale und Kneipen, in denen der wechselseitigen Bezogenheit Schwarzer Männer mit afrikanischem Migrationshintergrund und Weißer europäischer Frauen eine augenfällige Relevanz zukommt. In der ursprünglichen Forschungsplanung war angedacht diese Schwarz-Weißen Kontaktorte exemplarisch für die Bedeutung von Gender und Ethnizität in der Strukturierung des Nachtlebens zu untersuchen. Hierdurch sollte zudem ein möglicher Erkenntnisgewinn durch eine Zuwendung zum Nachtleben aus ethnologischer Perspektive exploriert werden, ein Gebiet das bisher in der Ethnologie kaum Relevanz erfährt. Im Forschungsverlauf erwies sich die Einschränkung des Forschungsbereiches auf Diskurse und Praktiken des Nachtlebens als weder adäquate noch sinnvolle Vorgehensweise. Eine Untersuchung von „Hautfarbe“ als Strukturierungsmerkmal der urbanen Nachtökonomie ist, nach Meinung der Autorin, ohne die Einbeziehung gesamtgesellschaftlicher und globaler Bezugsrahmen nicht möglich. Daher werden, auch wenn der Kontext des Nachtlebens einen grundlegenden Bezugs- und Ausgangspunkt darstellt, die grundlegenden Erkenntnisse der Mikroebene um Reflexionen über ihre Einbindung auf

die Meso- und Makroebene ergänzt und in ihren wechselseitigen Bezug gesetzt. Es wird ein machtanalytischer Ansatz gewählt, welcher sich stark an die (de-)konstruktivistische Theorienbildung anlehnt. Hierbei werden insbesondere Konzepte von Pierre Bourdieu einbezogen, um die konstituierenden Modalitäten von Geschmack und Distinktion einer nächtlichen Subkultur zu untersuchen.

Der Forschungsansatz barg vor allem zwei Herausforderungen: Zum einen gestaltete sich Teilnehmende Beobachtung in einem Bereich, der so sensible Themen wie Rassismus, Illegalität und Sexualität berührt und starken politischen und sozialen Deutungskämpfen unterworfen ist, als schwierig. Eine zentrale Bedeutung kam hierbei meinen eigenen Merkmalen – Weiß und weiblich – zu, welche mich den feldspezifischen Formen der Inklusion und Exklusion unterwarfen und somit den Informationsgehalt, sowie die Perspektive der Arbeit stark prägten. Eine zweite arbeitsökonomische Herausforderung barg die Notwendigkeit, die verschiedenen Bezüge und Ebenen auf die Struktur und den Umfang einer Magisterarbeit zu reduzieren, ohne hierdurch Wesentliches auszulassen oder die Anschaulichkeit zu verlieren.

1.1 Forschungsinteresse und leitende Fragen

Schon die Offenlegung der Idee zu dieser Arbeit zeigte, dass die spezifischen Forschungsorte zumindest unter StudentInnen allgemein bekannt sind und über einen überwiegend schlechten Ruf verfügen. Es waren vor allem die ersten Reaktionen aus dem privaten und universitären Umfeld, welche das Forschungsinteresse, sowie die Richtung der Arbeit stark beeinflussten. So fragte mich eine Kommilitonin, warum ich denn ausgerechnet dieses Thema bearbeiten wolle: *„Damit bestätigst du doch nur sämtliche Vorurteile.“* Man riet mir, mich eher im Umfeld afrikanischer StudentInnen umzusehen oder eine Studie über Afrodeutsche zu machen, falls ich die Absicht hegen würde, mit der Stereotypisierung von AfrikanerInnen und Schwarzen zu brechen.

Die sicherlich gutgemeinten Äußerungen verweisen auf ein öffentliches Bild der Schwarz-Weißen Clubs und Lokale und ihrer männlichen Besucher. „Baggerschuppen“ und „Puffs“ sind nicht selten die despektierlichen Bezeichnungen für die Reggae- und Hip-Hop Clubs dieser Studie. Die häufig als empirischer Beleg für die stark sexualisierte, als übergriffig und machistisch dargestellte Mentalität afrikanischer oder allgemein Schwarzer Männer herangezogen werden. Nicht selten wird der Erwerb einer Aufenthaltsgenehmigung oder ein rein sexuelles Interesse als Ursache für die Umgangsformen der Clubs und Lokale,

sowie der sich dort etablierenden Beziehungen unterstellt. Auch das stereotype Bild, dass es sich bei den dortigen Paaren zumeist um ältere, korpulente deutsche Frauen und junge attraktive Afrikaner handele, wird in diesem Zusammenhang häufig repliziert. Erstaunlich ist die unreflektierte Verbreitung kulturalistischer Stigmatisierung besonders, wenn es sich um Personen handelt, die den Kultur-/Afrikastudien nahestehen. Da die Äußerungen jedoch in einem antisexistischen Tenor gehalten sind, ist den SprecherInnen ihre rassifizierende Pauschalisierung, die sich explizit auf afrikanische Männer bezieht, scheinbar nicht bewusst.

Mein Forschungsanliegen wurde es, sich der Separierung der Schwarz-Weißen Kontaktaufnahmen und ihrer Praxisformen und Diskursen anzunähern, ohne auf kulturalistische Erklärungsansätze zurückzugreifen. Die Annahme einer zugrundeliegenden herkunftsspezifischen Männlichkeitskultur verbietet sich schon aufgrund der Heterogenität der männlichen Akteure, die ebenso wie die Akteurinnen völlig unterschiedlichen regionalen, sozialen und religiösen Hintergründen entstammen.

Neben der Untersuchung nächtlicher Strukturen und wie sich diese in den Forschungsorten wiederfinden, ist für die Arbeit die Frage leitend, in welchem Bezug die szenespezifischen Modalitäten zu den gesellschaftlichen Machtverhältnissen stehen. Stellen sie eine Brechung oder Festschreibung rassistischer Diskurse und Praktiken dar? Eine weitere Frage lautet, warum es sich bei den AkteurInnen überwiegend um Schwarze Männer und Weiße Frauen handelt und wie sich ihr Verhältnis aus machttheoretischer Perspektive untersuchen lässt. Ziel der Forschung ist es nicht, Aussagen über die Eigenschaften der spezifischen AkteurInnen zu treffen oder durch eine Fokussierung auf Schwarz-Weiße Kontakte diese als erklärungsbedürftige, abweichende Beziehungsformen darzustellen, sondern die Ursache ihrer Separierung in spezifischen Bereichen der Nachtkultur und über diese hinaus zu untersuchen.

1.2 Disziplinäre und theoretische Einordnung

Die mangelnde spezifische Auseinandersetzung der Ethnologie mit dem städtischen Nachtleben überrascht, da sich zu verwandten Bereichen wie der Stadtethnologie, der Europäischen Ethnologie und der Alltagsethnologie wissenschaftliche Forschungsrichtungen oder zumindest thematische Schwerpunkte etabliert haben.

In seiner Einführung in die Stadtethnologie zitiert Christoph Antweiler: „*Stadtlandschaften sind auch Seelenlandschaften mit Ober- und Unterfläche, mit einer Geschichte [...] extreme Konzentrate menschlicher Phantasien, Begierden, Visionen und Utopien*“ (Antweiler 2003: 362). In den weiteren Ausführungen über Geschichte,

Forschungsstand und zukunftsfrüchtige Forschungsfelder der Stadtethnologie unterbleibt jedoch, wie allgemein in den Grundlagentexten zur Stadtethnologie, eine Erwähnung des städtischen Nachtlebens. Dies erstaunt, kann doch gerade diesem die Manifestation von Begierden, Wünschen und Phantasien zugeschrieben werden. Zudem macht die urbane Nachtökonomie für viele Menschen einen wesentlichen Bestandteil des städtischen Lebensgefühls aus und zieht wöchentlich auch eine große Anzahl an BesucherInnen aus den umliegenden Kleinstädten an.

Trotz der bisher mangelnden thematischen Zuwendung zur Nacht, kann die vorliegende Arbeit der Stadtethnologie zugerechnet werden, als deren Schwerpunkte Antweiler die „*Lokalisierung des Globalen*“ (Antweiler 2003: 365) und eine starke methodische Einbindung der Teilnehmenden Beobachtung (Antweiler 2003: 369) ausmacht. Sie kann auch, nicht nur aufgrund der geografischen Lage, innerhalb der europäischen Ethnologie verortet werden, da sie einen starken Bezug zum Phänomen der Migration, der Hegemonie der Mehrheit und der methodischen Bedeutung der Position des Forschers¹ aufweist. Diese stellen wesentliche Elemente der europäischen Ethnologie oder besser einer Ethnologie Europas (Kokot and Dracklé 1996) dar.

Die Zuwendung zu Herstellungsprozessen von Macht und Wissen sowie Funktionsweisen von „Othering“ (vgl. Kapitel 2.2) in der eigenen Gesellschaft, wird von Katharina Schramm als „*homework*“ (Schramm 2009) der Kulturanthropologie bezeichnet und ergibt sich aus dem Forschungsbereich und der historischen Verantwortung der Ethnologie, die wesentlich zur exotischen Differenzierung zwischen z.B. AfrikanerInnen und EuropäerInnen beigetragen hat.

2 THEORETISCHE GRUNDLAGEN

Im Folgenden werden die für die Arbeit wesentlichen Theorien und Ansätze dargestellt. Zunächst werden hierzu Aspekte der Nachtforschung, Partnerwahl- und Migrationsforschung, die thematischen Bezug zum Forschungsgegenstand aufweisen, aufgeführt und teilweise kritisch reflektiert. Anschließend werden die, für die Arbeit wesentlichen Richtungen und Konzepte der sozialen Ungleichheitsforschung beschrieben und die zugrundegelegten Begriffe und Konzepte von Ethnizität und Gender vorgestellt. Es folgt eine Einführung in die Ausarbeitungen von Pierre Bourdieu zur Verknüpfung von Geschmack und sozialer

¹ Zur Vereinfachung wird im Folgenden der Begriff Forscher sowohl für die männliche, als auch weibliche Form verwendet.

Distinktion, sowie Anmerkungen über die Übertragbarkeit seiner Theorie auf die Analyse von Gender und Ethnizität als gesellschaftliche Strukturierungsmerkmale. Abschließend werden die einzelnen Bereiche aus intersektionaler Perspektive zusammengeführt.

2.1 Einführung in den Forschungsstand

Da sich diese Arbeit im Schnittpunkt mehrerer Forschungsdisziplinen ansiedeln lässt, wird auf die thematisch relevanten Richtungen im Einzelnen eingegangen. Durch die Interdisziplinarität gestaltete sich auch die Literatursuche als relativ schwierig und gilt keineswegs als abgeschlossen.

2.1.1 Ethnologische Forschung zum Nachtleben

„Die Nacht ist das Andere der Wissenschaft, ihr fremder Gegenstand“ (Bretthauer 1999: 31). Eine spezifische empirische Auseinandersetzung mit Phänomenen des städtischen Nachtlebens erfolgte bisher wie bereits dargestellt in der Kulturanthropologie und Ethnologie kaum. Einige englischsprachige empirische Untersuchungen, insbesondere der Urban Anthropology und der Chicagoer School, streifen nachtspezifische Themen durch ihren Fokus auf Pop- und Subkulturen, häufig unter dem Aspekt von Jugendkultur, Drogenkonsum und Sexualität. Nur sehr wenige Arbeiten setzen sich dagegen spezifisch mit nächtlichen Verhältnissen auseinander und wenden sich explizit einer Nachtforschung zu (so z.B. Grazian 2008, Gaissad 2005).

Eine Studie, die sich mit Ethnizität und Nachtleben beschäftigt, stellt die Arbeit „Regulating the Night“ von Deborah Talbot (Talbot 2007) dar. In ihrer empirischen Arbeit über städtische Lizenzpolitiken als Form rassistischer Ausgrenzungspraktiken beschreibt Talbot die Regulierung der Nacht allgemein als Form der Bekämpfung von Andersartigkeit. Sie versteht den nächtlichen Raum als Experimentierfeld devianter Verhaltensweisen, sowie als Rückzugsort und Schutzraum gesellschaftlich Stigmatisierter, insbesondere von MigrantInnen. „Nightlife expressed a sense of otherness“ (Talbot 2007: 2) und stehe somit der vorherrschenden Arbeits- und Leistungsideologie zunächst entgegen, werde durch Formen der Kommerzialisierung und Ökonomisierung jedoch auch ihres gegenkulturellen Charakters beraubt (Talbot 2007: 12). Diskurse über die Nacht würden das Nachtleben und seine AkteurInnen meist als soziales Problem darstellen. Talbots Untersuchung bezieht sich auf die Regulierung der Schwarzen Nachtkultur in einem Londoner Stadtbezirk, hierbei stellt sie fest: „The parties were held up however as being an example of „cultural difference“, whereby young black had cultural practices that were not compatible with local white culture“ (ebd.).

Insbesondere das sexuell-konnotierte Tanzen innerhalb der Schwarzen Partys werde im öffentlichen Diskurs als Form der normativen Abweichung dargestellt und verhandelt.

Eine weitere seltene Ausnahme zur Nachtforschung, da es sich um eine deutsche, empirische Arbeit handelt, stellt die ethnologische Studie „Nachtstadt, eine nächtliche Feldforschung in Berlin“ von Bastian Bretthauer (Bretthauer 1999) dar. Ebenso wie Talbot kritisiert er die Exotisierung des Nachtlebens, nähert sich dieser jedoch aus wissenschaftskritischer Perspektive. Bretthauer macht für die geringe wissenschaftliche Auseinandersetzung mit nächtlichen Phänomenen den in den Geisteswissenschaften vorherrschenden „*Tageszentrismus*“ (Bretthauer 1999: 27) verantwortlich. Die auf den Prämissen der Aufklärung basierende Wissenschaftskultur verfestige die duale Aufteilung zwischen Gefühl und Verstand, Körper und Geist sowie Nacht und Tag. Innerhalb der symbolischen Ordnung der Wissenschaft würden Helligkeit und Licht mit Rationalität und Objektivität gleichgesetzt. Nach Bretthauer komme der visuellen Wahrnehmung hierin eine wesentliche Bedeutung zu. Das Irrationale, die subjektiven Gefühlswelten und Fantasien würden vom Wissenschaftsbetrieb ausgeschlossen und dem Feld der Kunst überlassen. Dies äußere sich auch in methodischen und theoretischen Grundlegungen, welche Phänomene des Sinnlichen nicht fassen können. Bretthauer plädiert in Anlehnung an Geertz für einen mimetischen Schreibstil und die Einführung eines „*polysinnlichen Paradigma[s]*“ (Bretthauer 1999: 29), welches nicht länger visuelle „Beobachtungen“ favorisiere. Die Etablierung einer wissenschaftlichen Nachtforschung könne somit ,sowohl zu einem gegenstandsbezogenen Erkenntnisgewinn über nächtliche diskursive Praktiken – welche sich in seiner Arbeit insbesondere in den Aspekten von Sexualität, Rausch und Sinnlichkeit als Abkehr von alltäglichen Normen darstellen – ,als auch zu einem breiteren methodischen und theoretischen Wissenschaftsverständnis führen.

2.1.2 Interethnische Partnerschaften

Wie schon einleitend dargestellt wird die im Feld vorgefundene Etablierung Schwarz-Weißer Beziehungen nicht aus einer interkultureller Perspektive betrachtet. Die Bedeutung, die „Hautfarbe“ und Herkunft für die Kontaktaufnahme im Feld zukommt, wird als eine Form ethnischer Aushandlungsprozesse angesehen (vgl. Kapitel 2.2.2.) und kann somit als Gegenstand der inter-ethnischen Partnerwahlforschung betrachtet werden. In der Arbeit wird unter Partnerschaft ganz allgemein das Eingehen einer kurz- bis langfristigen Beziehung verstanden und nicht wie häufig in der Literatur vorgefunden auf das Zustandekommen einer

Ehe fokussiert, auch wenn dieser institutionalisierten Form eine besondere rechtliche Bedeutung im Migrationskontext zukommt (vgl. Kapitel 3.2.). Zur allgemeinen Darstellung des umfangreichen Forschungsstandes über interethnische Ehen kann auf die Arbeiten von Hilke Thode-Arora verwiesen werden (Thode-Arora 1999, 2000).

Interethnische Partnerwahltheorien, welche sich explizit mit Schwarz-Weißen Ehen auseinandersetzen, beziehen sich häufig auf Forschung zu „interracial marriages“ im US-amerikanischen Kontext (Thode-Arora 1999: 39). Diesbezügliche Studien verweisen auf einen höheren Anteil an Paarbildungen Schwarzer Männer und Weißer Frauen als umgekehrt (Crowder and Tolnay 2000) und basieren, wie der Großteil der Theorien zur interethnischen Partnerwahl, vorwiegend auf Konzepten der soziologischen Forschung (ebd.119). Ausgehend von einem Marktmodell (Nave-Herz 2006: 119–137) werden farbspezifische Wahlmuster entweder als Form eines kompensatorischen oder eines summatischen Tausches angesehen. So erklärt die Davis- Merton These (Thode-Arora 2000: 70, 1999: 112–119) interethnische Partnerwahl allgemein als eine ausgleichende Beziehungsaufnahme in Bezug auf materielle Ressourcen und Prestige. Summationstheorien betonen dagegen auch bei interethnischen Beziehungen ihr Zustandekommen aufgrund homogener Eigenschaften und Merkmale der PartnerInnen, welche die Bedeutung der ethnischen Differenz (in diesem Fall der „Hautfarbe“) in ihrer Relevanz übersteige (Thode-Arora 2000: 70).

Eines der wenigen spezifischen Konzepte Schwarz-Weißer Partnerschaften, stellt Murstein (Murstein 1973, 22-28) innerhalb seines „stimulus-value-role“-Modell auf. Murstein verweist in Bezug auf Schwarz-Weiße Beziehungen in den USA, auf ihr vorwiegendes Zustandekommen in geschlossenen Räumen, also an Orten mit einer erzwungenen Interaktion (Arbeitsplatz, Schule usw.), während in offenen Räumen die Partnerwahl eher nach äußeren Kriterien verlaufe. Hier, so seine These, würden als unattraktiv eingeordnete PartnerInnen anderer „Rassen“ gemieden.

Auch wenn sich diese Arbeit nicht explizit mit diesen interethnischen Partnerwahltheorien auseinandersetzt, ist die soziologische Erkenntnis, dass sich auch in Gesellschaften, in denen Liebe als legitimes Partnerwahlmotiv vorherrscht, eine starke soziale Strukturierung der Wahlmuster feststellen lässt, grundlegend. Die romantische Vorstellung einer „blinden Liebe“ lässt sich nach wissenschaftlichen Erkenntnissen demnach nicht stützen (Thode 104-105). So nehmen beispielsweise in Deutschland Merkmale wie Alter, Bildung, Einkommen, Nationalität (Weinmann and Rübenach 2010), aber auch Körpergröße (Nave-Herz 2006: 130) geschlechtsspezifisch wesentlichen Einfluss auf die Ehepartnerwahl. Wie im Verlauf der Arbeit genauer dargestellt wird, spiegeln Partnerwahlmuster gesellschaftliche

Machtverhältnisse, Gendervorstellungen und ethnische und soziale Gruppenbildungsprozesse. Ihre Verhandlung und Regulierung in Form rechtlicher oder sozialer Kontrolle nimmt wesentlichen Einfluss auf die Formierung kollektiver Einheiten² (vgl. Kapitel 2.3.2.).

Im deutschsprachigen Raum existiert Forschung zur interethnischen Partnerwahl zumeist basierend auf sprachlichen Erhebungsverfahren (vorwiegend biographischen Interviews) zur Situation binationaler Ehen (Thode-Arora 1999: 89). Teilnehmende Beobachtung ist dagegen eine selten angewandte Methode. Häufig fokussieren entsprechende Arbeiten auf die eheliche Dyade und ihr Verhältnis zur sozialen Umwelt (Thode-Arora 2000: 66–67). Ursachen und Orten des Zustandekommens der Beziehung wird weniger Gewicht beigemessen³. Zur Situation Schwarz-Weißer Paarbeziehungen behandeln die wenigen deutschen Arbeiten vorwiegend das Thema afrikanisch-deutscher Ehen.

Nicht selten werden in der interethnischen Partnerschaftsforschung Interkulturalität und Interethnizität gleichgesetzt und implizit ein konfliktorientierter Ansatz verfolgt, Rollenvorteile durch das Eingehen einer interethnischen Partnerschaft werden dagegen weniger thematisiert (Thode-Arora 2000: 72). Kulturelle Differenz wird neben ihrer Problematisierung zwar auch als bereichernder Aspekt dargestellt, verbleibt jedoch als vorausgesetzte Hauptdimension der Beziehung. Die spezifische Position, welche die PartnerInnen innerhalb der sozialen und symbolischen Machtverhältnisse z.B. durch ihre „Hautfarbe“ oder Herkunft einnehmen, werden dagegen selten thematisiert.

Exemplarisch hierfür steht meiner Ansicht nach, die ethnologische Arbeit von Sonja Steffek „Schwarze Männer. Weiße Frauen. Ethnologische Untersuchungen zur Wahrnehmung des Fremden in der Beziehung zwischen afrikanischen Männern und österreichischen Frauen“ (Steffek 2000), welche grundlegende theoretische und empirische deutschsprachige Literatur mit thematischem Bezug verarbeitet. Steffek stellt zwar zunächst die Differenzierung in Weiße und Schwarze als konstruierte Achse dar und reflektiert die Funktion ihrer Reproduktion zur Aufrechterhaltung sozialer Hegemonie in Anlehnung an Bourdieus Theorie (Steffek 2000: 97–98). Sie verfällt jedoch anschließend selbst in eine tendenziell als statisch

² Als „interrassisch“ stigmatisierte Ehen zwischen Schwarzen und Weißen unterlagen historisch in einigen Gesellschaften (z.B. in den Apartheitsregimen Südafrikas und der USA, sowie im nationalsozialistischen Deutschland) einem Verbot und schufen somit „rassisch“ segregierte Gesellschaften. Auch wenn Schwarz-Weiße Ehen heute in den meisten Staaten keinen rechtlichen Restriktionen unterliegen, sind sie häufig noch Formen behördlicher Willkür und Behinderung sowie weiteren Sanktionen sozialer Kontrolle unterworfen (Michael John 2007: 66–67).

³ Dies lässt sich damit erklären, dass viele der Autorinnen selbst Teil interethnischen Beziehungen sind. Auf die Ursachen dieser Beziehungskonstellationen zu fokussieren birgt immer die Gefahr diese als deviant und erklärungsbedürftig darzustellen.

und dualistisch zu bezeichnende Trennung von westlichen und außereuropäischen Kulturen und unterstellt somit eine wesenhafte Differenz- und Fremdheitsbeziehung. So beginnt ihr Text über Interethnische Partnerschaften mit den Worten:

„In interethnischen Partnerschaften vollzieht sich die Konfrontation zweier divergenter Lebensweisen, die sich im Wesentlichen in der Diskrepanz von Wertorientierungen sowie differenter Verhaltensweisen äußern“ (Steffek 2000: 7).

Steffek betont das Vorhandensein einer kulturspezifischen Identität (Steffek 2000: 7) und geht davon aus, dass das Gefühl der Fremdheit in Schwarz-Weißen Beziehungen proportional zur gelebten Nähe zunähme. Essentielle Differenzen würden mit der Zeit zu Beziehungskonflikten führen und die zunächst angenommene Gemeinsamkeit zwischen den Partnern als Illusion enttarnen (Steffek 2000: 2).

Obwohl sich Steffeks Arbeit gegen die Weitergabe gesellschaftlicher Afrikanerstereotype positioniert, übernimmt sie einige Punkte, die in ihrer unkritischen Darstellung hinterfragt werden können. Hierzu gehören: 1. Die Annahme einer relativ statischen kulturellen Identität, in welcher sie Schwarz-Sein und afrikanische Herkunft gleichsetzt (sie spricht auch von der „afrikanischen Gesellschaft“ (Steffek 2000: 13)), 2. Das Postulat einer wesentlichen Fremdheit, welche sich proportional zum gelebten Kontakt verstärke, 3. Die Fokussierung auf den konflikthaftern Aspekt interkultureller - in diesem Fall gleichgesetzt mit Schwarz-Weißen - Beziehungen, 4. Die mangelnde Thematisierung zugrundeliegender Machtstrukturen, welche sich auf Faktoren wie Migration, Gender und „Hautfarbe“ beziehen und 5. Die unreflektierte und unbenannte Einnahme einer Weißen weiblichen Position.

Die zunächst positive Konnotation afrikanischer Kultur und afrikanischer Partner (von Seiten der Frauen) scheitert somit an der wesenhaften kulturellen Unterschiedlichkeit der Paare, und führe (bei der Frau!) zu einem Gefühl der Überfremdung. Das Eigene und das Fremde stehen sich somit, folgt man diesen Ausführungen, statisch und unauflösbar gegenüber.

„Die durch Assimilation erfolgte Verinnerlichung der afrikanischen Kulturelemente bedingt jedoch auf der anderen Seite die zumindest partielle Aufgabe von Eigenem. Als Folge führt die gesteigerte Assimilation des Fremden in vielen Fällen letztlich zum Gefühl der Überfremdung und der damit verbundenen Angst vor dem Verlust des Selbst“ (Steffek 2000: 183).

2.1.3 Migrationsforschung

In Deutschland besteht insgesamt relativ wenig Forschung zur spezifischen Situation afrikanischer MigrantInnen. Eine Ausnahme stellt die Arbeit von Benndorf (Benndorf 2008)

dar. Quantitative Untersuchungen fassen zumeist aus integrationstheoretischer Perspektive alle afrikanischen MigrantInnen in einer Gruppe zusammen und vergleichen diese mit anderen Migrationsgruppen (Woellert et al. 2009). Innerhalb der quantitativen Migrationsforschung wird die Ehe mit Einheimischen als Integrationsindikator angesehen (Benndorf 2008; Schroedter 2006). Hierauf basierende Studien weisen für afrikanische männliche Migranten einen hohen Prozentsatz an Ehen mit deutschen Partnerinnen nach, in anderen Bereichen (Zugang zum Arbeitsmarkt, hohen Bildungsabschlüssen) erreichen sie dagegen eher niedrige Integrationswerte (Woellert et al. 2009).

Empirische, meist ethnologische Studien fokussieren auf die Situation afrikanischer MigrantInnen in deutschen Großstädten wie Hamburg (Dettmar 1989), Köln (Humboldt 2006) und Frankfurt a.M. (Lentz 2002). Die Bedeutung spezifischer Clubs und Kneipen im Migrationskontext wird in diesen Studien benannt. So bezeichnet Erika Dettmar beispielsweise afrikanische Kneipen als „Oasen“ (Dettmar 1989: 240), welchen wesentliche Bedeutung als Rückzugsräume afrikanischer MigrantInnen und als Kontaktorte zu Deutschen zukäme. In ihrer Auseinandersetzung mit dem Communitycharakter afrikanischer Gemeinschaften verweist Carmen Humboldt (Humboldt, 2006) auf die Bedeutung afrikanischer Lokale, Restaurants und Afroschops als Begegnungsstätten und Austauschforen afrikanischer MigrantInnen (Humboldt, 2006, S. 171-176). Hierbei geht sie auch auf geschlechtsspezifische Unterschiede ein. So würden die Lokale und Kneipen eher von männlichen Migranten aufgesucht, während sich die Frauen vorzugsweise in den Afroschops trafen. Eine Arbeit, welche die Existenz „afrikanischer Clubs“ mit der rechtlichen Notwendigkeit einer Legalisierung durch Partnerschaften mit deutschen Staatsangehörigen verknüpft, stellt das Arbeitspapier von Annett Fleischer: „Illegalisierung, Legalisierung und Familienbildungsprozesse“ (Fleischer 2007) dar, auf welches an entsprechender Stelle (vgl. Kapitel 5.4.) näher eingegangen wird.

2.2 Die soziale Ungleichheitsforschung

„Keine Gemeinschaft definiert sich jemals als das Eine, ohne sofort das Andere sich entgegenzusetzen“ (Beauvoir 1988: 11), schreibt Simone de Beauvoir und überträgt hiermit ihre Überlegungen über die Konstruktion der Frau als das Andere des (normstiftenden) Mannes auf allgemeine Herstellungsprozesse menschlicher Kollektive. Innerhalb der (de-)konstruktivistischen Ungleichheitsforschung wurde dieser Gedanke unter dem Begriff des „Othering“ (Spivak 1985) zu einer zentralen theoretischen Grundlage.

Gruppenbildungsprozesse werden hierbei nicht als durch die Existenz primordialer, wesenhafter Eigenschaften bestimmt angesehen. Sie werden vor allem, als durch die Zuschreibung von Andersartigkeit und Fremdheit hergestellt betrachtet. Untersucht wird, wann und wodurch Zuschreibungsprozesse Differenz herstellen, und hierdurch ein ungleiches Machtverhältnis etablieren oder festschreiben.

Diese Überlegungen haben grundlegende Bedeutung für das Verständnis einer Kulturdefinition. Kultur verstanden als „*selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe*“ (Geertz 1983: 9) des Menschen, kann, wie sie sich in den Komposita Geschlechterkultur, Alltagskultur, Unternehmenskultur, Familienkultur, Freizeitkultur, etc. niederschlägt, auf verschiedene Bezugsrahmen angewendet werden. Häufig wird jedoch, wie Geertz dies selbst im weiteren Verlauf seiner Ausführungen vornimmt (Geertz 1983: 21–22), die Kulturetikettierung mit Herkunfts- bzw. Nationalkultur gleichgesetzt und als Abgrenzungskriterium ethnischer Einheiten verstanden. Gegen diese Form der herkunftshomogenen Kulturdefinition, an der die Ethnologie als „Wissenschaft vom kulturell Fremden“ (Kohl 2000) historisch stark mitgewirkt hat, setzt sich die Autorin Lila Abu-Lughod in ihrem Artikel „Gegen-Kultur Schreiben“ (Abu-Lughod 1996) ein. Sie kritisiert die vielen anthropologischen Arbeiten zugrundeliegenden homogenisierenden Kulturbeschreibungen und -definitionen. Diese würden häufig implizit eine hierarchisierende Differenzbeziehung zwischen abendländisch versus außereuropäisch festschreiben und so zu einer Naturalisierung kultureller Machtverhältnisse beitragen. Entsprechend legt Andreas Reckwitz die notwendige Aufrechterhaltung einer Kontingenzperspektive – d.h. einer möglichst offenen Kulturdefinition – innerhalb der Kulturwissenschaften dar und weist zudem auf die Berücksichtigung symbolischer (Macht-)Strukturen in Kulturmustern hin. Denn so Reckwitz: „*Macht existiert nicht außerhalb der Kultur, die Kultur ist keine Sphäre ‘weicher’ Faktoren, die machtlos blieben*“ (Reckwitz 2004: 15). Macht wird in der vorliegenden Arbeit nach Weber verstanden als „*jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht*“ (Weber 1972: 28).

Eine wesentliche Bedeutung kommt der Verhandlung kultureller Differenz als Fremdheitsbeziehung zu. Begriffe wie Fremdenangst, Fremdenfeindlichkeit und Überfremdung bergen die Gefahr, einen naturgegebenen Zusammenhang zwischen Fremdheit und Abwehrhaltung als anthropologischer Konstante anzunehmen (vgl. Butterwege 2001: 67–68), wie dies beispielsweise bei der zitierten Arbeit von Steffek (vgl. Kapitel 2.1.2.) anklingt. Der Psychologe Mario Erdheim kritisiert, dass „das Fremde“ in den Kulturwissenschaften,

sowie in der psychoanalytischen Theorie häufig als negativer Aspekt verstanden und dargestellt wird (Erdheim 2002). Aufbauend auf seinen Erkenntnissen über die frühkindliche Entwicklung, geht er von einem menschlich ambivalenten Verhältnis zum Fremden aus, welches sich, sowohl durch Angst und Abwehr, als auch durch Faszination, Neugier und Anziehung auszeichnet. Er verweist auf den relationalen und prozesshaften Charakter von Fremdheitsbeziehungen, welche er als wesentlich für die menschliche Entwicklung annimmt: *„Dieser fortwährende Prozess, der Fremdes in Eigenes und Eigenes in Fremdes verwandelt, schafft eine Spannung, die das Subjekt lebendig hält“* (Erdheim 2002: 29). Hierauf aufbauend geht er auch auf das anthropologische Verhältnis von Exotik und Fremdheit ein und konstatiert:

„Die Frage ist, ob ein Individuum die Ambivalenz aushält. Faszination allein macht die Fremden zu etwas Exotischem – denken Sie an die Vorstellung vom edlen Wilden. Die Angst verschwindet aber nur ins Unterbewusste und geht dort ihrer Wege. Leute, die vom Fremden nur fasziniert sind, können unbewusst sehr viel dazu beitragen, das Fremde zu zerstören“ (Erdheim 1992).

2.2.1 Gender- und kritische Männlichkeitsforschung

Die Gender- oder Geschlechterforschung untersucht Geschlechtlichkeit als gesellschaftliche Strukturierungskategorie. Sie entstand aus der feministischen Frauenforschung, ohne jedoch deren Fokussierung auf die Position der Frau, sowie eine teilweise noch naturalisierende Geschlechtervorstellung zu übernehmen. Gender wird als eine soziale Konstruktion verstanden und von der biologischen Geschlechtlichkeit (Sex) unterschieden. Ein Großteil der Genderforschung lehnt die Vorstellung eines natürlichen, ahistorischen und universalen Geschlechterverhältnisses ab. Zuwendung erfahren dagegen die Herstellungsprozesse der Geschlechterdifferenz, sowie ihrer Einbindung in die gesamtgesellschaftliche Ordnung aus machtanalytischer Perspektive. Zentrale Bedeutung gewinnt hierbei zunehmend die innerhalb der Queer Studies stattfindende Hinterfragung einer normativen Heterosexualität und der Konstruktion eines binären Geschlechterverhältnisses (Butler 1991).

Die kritische Männlichkeitsforschung vertritt, innerhalb der Genderstudien, einen spezifisch machtkritischen Standpunkt gegenüber der Konstruktion von Maskulinität. Das Konzept der „hegemonialen Männlichkeit“ (Connell 1987; Connell 1995), welches unter anderem von Raewyn Connell in den 80er Jahren entworfen und seitdem stetig

weiterentwickelt wurde⁴, nimmt eine prominente Position in der Gender- und kritischen Männlichkeitsforschung ein.

„The form which is culturally dominant in a given setting is called “hegemonic masculinity”. “Hegemonic” signifies a position of cultural authority and leadership, not total dominance; other forms of masculinity persist alongside”(Connell and Lecture Clark 2000: 3).

Hiernach konstituiert sich Männlichkeit als strukturelles Beziehungsgefüge, welches sich durch eine doppelte Relation, zum einen in Abgrenzung zu anderen Formen der Männlichkeit, zum anderen in Abgrenzung zu jeder Form von Weiblichkeit herstellt. Männlichkeit wird als eine persönliche, soziale und gesellschaftliche Praxis im Sinne des „doing gender“ (West and Fenstermaker 1995) begriffen, die sich auf den Körper und die soziale Identität bezieht und spezifische Machtverhältnisse etabliert. Die Männlichkeitsformen, gegen die sich die hegemoniale Form der Männlichkeit abgrenzt, werden von Connell als „*marginalisierte*“ oder „*untergeordnete*“ Männlichkeit(en) bezeichnet. Die Ausgrenzung oder Unterordnung innerhalb der Männlichkeitshierarchie kann sich auf verschiedene Kriterien, wie beispielsweise die Klassenzugehörigkeit, die Sexualität (z.B. durch die Unterordnung von Homosexuellen und Transgendern) oder die ethnische Zugehörigkeit (z.B. Unterordnung von Migrant*innen oder Schwarzen) beziehen. Trotzdem würden, so Connell, kontextabhängig alle Männer über ihre Geschlechtszugehörigkeit von der „*patriarchalen Dividende*“ (Connell 2006: 100) durch ein Verhältnis der „*komplizenhaften Männlichkeit*“ (Connell 2006) partizipieren. Die jeweiligen Männlichkeitskonzepte sind nicht als starre, zeitlose Festschreibungen zu verstehen, sondern unterliegen einem ständigen Wandel, aufgrund ökonomischer und soziokultureller Veränderungen. Auch individuell können Spannungen aufgrund widersprüchlicher Normsetzungen, unterschiedlicher Genderkonzepte und eigener Wünsche (Connell and Lecture 2000:5) entstehen.

2.2.2 Ethnizität

Dieser Arbeit wird eine Definition von Ethnizität zugrunde gelegt, welche sich an die Ausführungen von Fredrik Barth anlehnen. Ethnische Zugehörigkeit ergibt sich nach Barth aus einem Prozess der Selbst- und Fremdzuschreibungen (Barth 1969). Die auch einigen Definitionen von Volk und Nation zugrunde gelegte unreflektierte Gleichsetzung von Kultur und Ethnizität wird dagegen abgelehnt (vgl. auch Kapitel 2.2.).

⁴ Zum aktuellen Stand: Connell and Messerschmidt (2005).

„It is important to recognize that although ethnic categories take cultural differences into account, we can assume no simple one-to-one relationship between ethnic units and cultural similarities and differences“ (Barth 1969: 14).

Wichtig für ein solches Verständnis von Ethnizität als sozial konstruiertem Kollektiv ist der Begriff der Grenzziehung. *„When defined as an ascriptive and exclusive group, the nature of continuity of ethnic units is clear, it depends on the maintainance of a boundary“ (Barth 1969: 14).* Als Grenzmarker fungieren ausgewählte kulturelle, wirtschaftliche, politische und/oder körperliche Merkmale. Ethnische Grenzziehungen etablieren somit kollektive Formen des Ein- und Ausschlusses. Diese sind nicht ahistorisch, sondern prozesshaft und können somit strategisch zum Vorteil der eigenen Gruppe (und Abwertung anderer Gruppen) genutzt und politisch instrumentalisiert werden. Ethnische Kollektive beziehen ihre Bindungskraft meistens über die Betonung eines gemeinsamen (realen oder imaginären) Ursprungs und umfassen weitere soziale Merkmale wie Gender, Alter und Klassenzugehörigkeit. Je nach Kontext und Gegenüber können individuell unterschiedliche ethnische Zugehörigkeiten bedeutungsrelevant sein. Ethnische Identität wird somit als situativ und flexibel verstanden.

Die analytische Abgrenzung sozialer Konstruktionsprozesse der Ethnisierung, Nationalisierung und Rassifizierung ist äußerst schwierig. Nationale und rassifizierende Gruppenbildungen werden in dieser Arbeit als Unterformen der Ethnisierung verstanden. Nationale Identität wird somit als eine Form der ethnischen Identität aufgefasst. Um diese herzustellen, werden geografische Grenzziehungen von symbolischen Grenzziehungen begleitet. Gründungsmythen, nationale Symbole und eine postulierte Nationalkultur dienen der Vereinheitlichung der *„imagined communities“ (Anderson 1991).* Eine zusätzliche Qualität verleiht diesen *„vorgestellten Gemeinschaften“* und ihren Angehörigen eine spezifisch staatliche Rechtsnatur, welche in Form rechtlicher Regelungen für afrikanische MigrantInnen in Deutschland im Zuge dieser Arbeit Relevanz zukommt.

2.2.2.1 Rassismustheorien

Der Begriff des Rassismus wird in der Literatur je nach Bezug und politischer Zielrichtung uneinheitlich verwendet. Eine häufig gebräuchliche Definition stellt die von Albert Memmi dar:

„Der Rassismus ist die verallgemeinerte und verabsolutierte Wertung tatsächlicher oder fiktiver Unterschiede zum Nutzen des Anklägers und zum Schaden seines Opfers, mit der seine Privilegien oder seine Aggressionen gerechtfertigt werden sollen“ (Memmi 1992: 164).

Eine enge Definition versteht Rassismus als eine Ideologie, welche aufgrund realer oder fiktiver körperlicher Merkmale, häufig in Rückgriff auf inzwischen widerlegte Rassentheorien, Menschengruppen verschiedene Fähigkeiten und Eigenschaften zuschreibt (biologischer bzw. wissenschaftlicher Rassismus).

Eine erweiterte Definition von Rassismus fasst dagegen auch kulturelle Differenzierungs- und Essentialisierungsprozesse, welche sich nicht explizit durch Rückgriff auf rassentheoretische Ideologien legitimieren als Form eines „*neuen Rassismus*“ (Balibar 1998) auf (kulturalistischer, differenzieller oder kultureller Rassismus). Eine rassifizierte Hierarchisierung entstehe hierdurch häufig eher versteckt und implizit über die kulturspezifischen Zuschreibungen und Positionierungen innerhalb der bestehenden Verhältnisse, indem die ethnisch „Anderen“ marginalisiert und in Abgrenzung zu einer homogenen Volkskultur konstruiert werden.

Insgesamt handelt es sich bei rassistischen Zuschreibungen nicht ausschließlich um Formen negativer Stigmatisierung. Auch positive Essentialisierungen können in Form eines positiven Rassismus Differenzenbeziehungen festschreiben und zudem kontextabhängig schnelle Umdeutungen erfahren.

Um ethnische Stereotypisierungen von Formen des Rassismus zu unterscheiden, müssen zugrundeliegende Machtverhältnisse als Definitionskriterium herangezogen und hierin die spezifischen Subjektpositionen verortet werden (Weiß 2001: 21–29). Dies spricht dafür, die Analyse rassistischer Phänomene stark an ihren soziohistorischen Kontext zu binden. *„Es ist gerade die Spezifik des Rassismus – sein kulturell-symbolischer Gehalt und dessen Wandlungsfähigkeit – die es unmöglich macht, rassistische Inhalte ein für alle Mal trennscharf zu bestimmen“* (Weiß 2001: 29). Mark Terkessidis verweist auf die Naturalisierung konstruierter Grenzen aufgrund rassifizierten Wissens, welche kulturelle Unterschiede als selbstverständlichen Teil des Common Sense erscheinen lässt. Bezogen auf MigrantInnen fügen sich hegemoniale Praktiken und Wissen der Residenzgesellschaft zu einem Machtregime zusammen, welches sich nicht mehr allein in Form einer ideologischen Haltung, sondern in institutionellen und strukturellen Exklusionspraktiken darstellt (Terkessidis 2004: 98–100). Neben Rassifizierung und Ausgrenzungspraxis (z.B. in Form von Ausweisung und Abschiebung) verwendet Terkessidis den Begriff der *„differenzierenden Macht“* als drittes Wesensmerkmal des Rassismus, um *“den Aspekt der Gewalt – so wenig spürbar er auch sein mag, wieder ins Spiel zu bringen“* (Terkessidis 2004: 100). Anschließend an diese Überlegungen, wird in dieser Arbeit Rassismus als ein

mehrdimensionales Herrschaftsverhältnis verstanden, welches durch die Verknüpfung mehrerer scheinbar unabhängiger Ebenen seine Wirkmächtigkeit erhält und sich sowohl ideologisch, institutionell als auch in Form unbewusster sozialer Praktiken entfalten kann. Dieses Verständnis von Rassismus, insbesondere der Aspekt der „*differenzierenden Macht*“ von Terkessidis, bietet sich zur Übertragung auf das später noch darzustellende Konzept der „sanften Gewalt“ von Bourdieu an (vgl. Kapitel 2.3.4).

2.2.2.2 Critical Whiteness Studies

Die sich in den 90er Jahren etablierende US-amerikanische Theorierichtung der Critical Whiteness Studies setzt sich mit der Wirkungsweise ethnischer Differenzierung aufgrund der „Hautfarbe“ auseinander. Ebenso wie Gender benennen die Begriffe Weiß und Schwarz (bzw. Nicht-Weiß) hierbei nicht die vorhandene Morphologie der Menschen, sondern soziale Konstruktionen gesellschaftlicher Normierung und Positionierung. Der Ansatz der Critical Whiteness Studies fokussiert hierbei nicht länger, wie die klassische Rassismusforschung, auf das marginalisierte und als anders konstruierte Schwarze Objekt rassistischer Diskriminierung, sondern betrachtet die strukturelle und symbolische Privilegierung Weißer Subjekte.

„My project is an effort to avert the critical gaze from the racial object to the racial subject; from the described and imagined to the describers and imaginers; from the serving to the served“ (Morrison 1992: 90).

Nach Grundlegung der Critical Whiteness Studies stellt „Hautfarbe“ auch nach einer offiziellen wissenschaftlichen und politischen Abkehr von biologistischen Begründungsgrundlagen weiterhin ein Schema der gesellschaftlichen Differenzierung und wertenden Hierarchisierung dar. Hierbei spielt auch die in der Antike konstruierte und in der europäischen Aufklärung akzentuierte dualistische Differenzierung von Körper und Geist eine wesentliche Rolle. Die rassentheoretisch hergestellten Verbindungen von Weiß-Sein gleich Geist und Verstand und von Schwarz-Sein gleich Körperlichkeit und Sexualität, sowie die weitreichende Verbreitung spezifischer Bilder, Assoziationen und Images, schreiben farbspezifische Machtdifferenzen in der Gesellschaft symbolisch fort. Weiß-Sein wird als häufig unbenannte und verschleierte Strukturkategorie, als „unmarked marker“ (Frankenberg 1997: 1), der gesellschaftlichen Verhältnisse angesehen. Je nach Ansatz wird entweder von einer gesamtgesellschaftlichen bzw. ubiquitären Form Weißer Hegemonie („white supremacy“) ausgegangen oder die prozesshafte Herstellung Weißer Privilegierung innerhalb spezifischer soziohistorischer Kontexte (vgl. Frankenberg 1997) untersucht. Die nicht

intendierte Vorteilsnahme und höherstehende Positionierung durch Weiß-Sein bezeichnet Peggy McIntosh als „*unsichtbaren Rucksack*“ (McIntosh 1989). Wichtig ist der von Ruth Frankenberg ausgearbeitete Aspekt der Farbenblindheit. Diese bezeichnet sie als “*a mode of thinking about race organized around an effort to not ‘see,’ or at any rate not to acknowledge, race differences*” (Frankenberg 1993: 142). Die Farbenblindheit würde die Verschleierung farbbasierter Ungleichheit weiterführen und somit bewusst oder unbewusst zu ihrem Fortbestehen beitragen.

2.3 Die Soziokulturellen Machtverhältnisse bei Bourdieu

Der französische Soziologe Pierre Bourdieu beschäftigt sich in seinen Schriften mit dem Zusammenwirken der Phänomene Kultur und Macht und richtet hierbei den Fokus auf die Frage nach der Verknüpfung symbolischer und sozioökonomischer Ordnungen. Er untersucht, wie die wechselseitige Reproduktion materieller, kultureller und sozialer Verhältnisse zur Beständigkeit der Sozialstruktur beiträgt. Bourdieu begründet die relative Dauerhaftigkeit gesellschaftlicher Ungleichheit und Herrschaftsformen mit sozialen Konstruktionsprozessen und wendet sich gegen naturalisierende Erklärungsansätze.

2.3.1 „Habitus“ und „Hexis“

Zentrale Bedeutung kommt innerhalb Bourdieus Überlegungen dem Konzept des „Habitus“ zu. Als „Habitus“ bezeichnet er das im Körper jeder Person eingeschriebene Verhältnis zur Welt (Bourdieu 1982: 739) als inneres „*Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata*“ (Bourdieu 1987: 101), welches sozial strukturiert sei und selbst wiederum strukturierend und klassifizierend wirke. Hiermit überwindet und vereint Bourdieu strukturelle bzw. objektivistische und individuelle bzw. subjektivistische Perspektiven der (Ungleichheits-) Forschung. Das Modell erlaubt es, sowohl den Einfluss der objektiven Sozialstruktur, als auch der individuellen Handlungsmacht bei der Analyse von Gesellschaftsverhältnissen zu berücksichtigen. Je nach Bezugsrahmen verwendet Bourdieu den Begriff des „Habitus“ in unterschiedlicher Betonung seiner Einordnung zwischen strukturdeterministischer und wandlungsfähiger (individueller und kollektiver) Handlungsmacht. Für diese Arbeit soll folgende Definition in Bezug auf den Freiheitsgrad des „Habitus“ grundlegend sein, welche „Habitus“ definiert als:

„eine unbegrenzte Fähigkeit, in völliger (kontrollierter) Freiheit, Hervorbringungen – Gedanken, Wahrnehmungen, Äußerungen, Handlungen – zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen seiner eigenen Erzeugung liegen.“ So stehe *„die konditionierte und bedingte Freiheit, die er [der „Habitus“] bietet, der unvorhergesehenen Neuschöpfung ebenso fern wie der*

simplen mechanischen Reproduktion ursprünglicher Konditionierungen“
(Bourdieu 1987: 103).

Bourdieu betont die Bedeutung des Körpers, in welchem sich der „Habitus“ – keineswegs als rein kognitives Klassifizierungssystem – bis in die Bereiche der Gefühle, der Körperdarstellung und -haltung („Hexis“) und des sinnlichen Erlebens einschreibe. Der „Habitus“ stellt somit einen weitgehend unbewussten Ursprung sozialer Praktiken und deren Bewertung dar.

2.3.2 Geschmack und Partnerwahl

Die von Bourdieu wesentlich für die Konstituierung gesellschaftlicher Gruppen und ihrer symbolischen, wie materiellen Verteilungskämpfe angenommenen Differenzbeziehungen formen kollektive habituelle Geschmacksvorlieben. Der Geschmack als „*die höchste Ausprägung des Unterscheidungsvermögens* (Herv. im Original)“ (Bourdieu 1982:31) stellt nach Bourdieu die Basis des sozialen Distinktionsgewinns dar und bildet somit die wesentliche Grundlage sozialen Ein- und Ausschlusses (Bourdieu 1982: 104).

Bourdieu postuliert in diesem Zusammenhang eine starke Verbindung zwischen der Reproduktion der Gesellschaftsstruktur und sozialen Partnerschafts- und Heiratsmustern. Hierbei betont er den Aspekt der Homogenität von Paaren basierend auf einem gemeinsamen Geschmack: „*Der Geschmack paart die Dinge und Menschen, die zueinander passen, die aufeinander abgestimmt sind, und macht sie einander verwandt*“ (Bourdieu 1982: 374). Das Zustandekommen von dauerhaften Beziehungen aufgrund von „*Sympathie, Freundschaft und Liebe*“ (Bourdieu 2006: 374) bezeichnet Bourdieu als „*extremste Form*“ (Bourdieu 2006: 373) der Homologie von sozialer Struktur und Geschmack. Insbesondere das Muster der Ehepartnerwahl stelle einen Reproduktionsfaktor der Gesellschaftsstruktur dar (ebd. 373-378). Da er diese sozial strukturierte und sozial strukturierende Kondition der Ehepartnerwahl auch für sozial sanktionierte Formen annimmt (ebd. 374), kann davon ausgegangen werden, dass der unkonventionellen Partnerwahl eine nicht unwesentliche Bedeutung im Wandel der symbolischen und objektiven Gesellschaftsstruktur zukommt.⁵

Auch können über die Analyse von Partnerwahlmustern, sowie ihre gesellschaftliche Verhandlung Rückschlüsse auf bestehende wesentliche gesellschaftliche Differenzachsen gezogen werden. Entsprechend empfiehlt Nave-Herz:

⁵ Es bleibt in Bourdieus Ausführungen jedoch unklar, wie es innerhalb seiner Konzeption zu normabweichendem oder gruppenheterogenem Partnerwahlverhalten kommen kann.

„Soziologisch wäre es deshalb forschungsmäßig nunmehr äußerst notwendig zu untersuchen, ob und inwieweit Partnerwahl und Heiratsverhalten z.B. gesellschaftliche Probleme der In- bzw. Exklusion bedingen bzw. unterstützen, ob sie schicht- und ethnische Abgrenzungsprozesse bewirken, zumindest ‚symbolisieren‘ usw.“ (Nave-Herz 2006: 136).

2.3.3 Feld und Kapitalarten

Gesellschaft konstruiert Bourdieu als einen „sozialen Raum“ (Bourdieu 1982: 219) mit spezifischen sozioökonomischen Verhältnissen und hierzu in Relation stehender symbolischer Ordnung. Jedes gesellschaftliche Feld konstituiert sich hierin über eine charakteristische Zusammensetzung verschiedener Kapitalarten und generiert einen eigenen (feld-)spezifischen „Habitus“. Unter Kapitalarten können Formen gesellschaftlich relevanter (Macht-)Ressourcen verstanden werden. Bourdieu unterscheidet hierbei zwischen ökonomischem, kulturellem, sozialem und symbolischem Kapital (Bourdieu 1992: 49–80). Ökonomisches Kapital bezeichnet materielle Ressourcen wie Geld, Aktien usw.. Kulturelles Kapital manifestiert sich in inkorporierter Form (z.B. kulturellen Kompetenzen), objektivierter Form (z.B. Kunstwerken) und institutionalisierter Form (z.B. gesellschaftlich legitimierte Bildungsabschlüsse). Soziales Kapital bezeichnet die dem Individuum zu Verfügung stehenden sozialen Netzwerke. Als symbolisches Kapital schließlich bezeichnet Bourdieu eine Sonderform des Kapitals, welches sich auf Merkmale und Eigenschaften der sozialen Anerkennung und des Prestiges bezieht und eigentlich immer schon einen Anteil an dem jeweiligen Wert der übrigen Kapitalarten ausmacht.

Die verschiedenen Kapitalarten sind je nach feldspezifischem Wechselkurs gewinn- oder verlustträchtig transferierbar. Kulturelemente besitzen demnach keinen – wie die Vorstellung eines hierarchischen Verhältnisses von Hoch- und Populärkultur impliziert – eigenständigen Wert, sondern erhalten ihre Geltung durch eine gesellschaftliche Bedeutungszuweisung in der Auseinandersetzung um kollektive Machtpositionen. Jedes soziale Feld stellt für Bourdieu einen Spielraum dar, in dem Kapitalarten zugeschriebene Werte und Tauschkurse erhalten.

„Sie (die Akteure Anmerk. d. A.) verfügen über Trümpfe, mit denen sie andere ausstechen können und deren Wert je nach Spiel variiert. So wie der relative Wert der Karten je ein anderer ist, so variiert auch die Hierarchie der verschiedenen Kapitalarten (ökonomisch, kulturell, sozial, symbolisch) in den verschiedenen Feldern. Es gibt, mit anderen Worten, Karten, die in allen Feldern stechen und einen Effekt haben – das sind die Kapital- Grundsarten -, doch ist ihr relativer Wert als Trumpf je nach Feld und sogar je nach den verschiedenen Zuständen ein und desselben Feldes ein anderer“ (Bourdieu and Wacquant 1996: 128).

Die Anerkennung der innerhalb eines Feldes gültigen Spielregeln bezeichnet Bourdieu als „illusio“ (Bourdieu 1982: 389). Die „illusio“ erscheine jedem Akteur als natürliche Selbstverständlichkeit. Sie entziehe sich der kritischen Reflexion und verschleierte somit ihren Konstruktionscharakter. Ihr kommt somit eine zentrale Bedeutung in der gesellschaftlichen Herstellung von Andersartigkeit und der Systematisierung gruppenspezifischer Unterschiede zu.

2.3.4 Die „sanfte Gewalt“ – Gender und Ethnizität bei Bourdieu

Bourdieu geht also, von einer wechselseitigen Bestärkung zwischen symbolischer Ordnung und sozioökonomischen Verhältnissen aus, welche er weder als bewusst noch als mechanisch begreift. Im Sinne einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung finden sich symbolisch zugeschriebene Differenzbeziehungen in den sozioökonomischen Verhältnissen wieder und erscheinen somit als ihre natürliche Bestätigung. Bourdieu bezeichnet diese Form der subtilen und naturalisierenden Differenzmacht als „sanfte Gewalt“:

„...jene sanfte, für ihre Opfer unmerkliche, unsichtbare Gewalt, die im wesentlichen über die rein symbolischen Wege der Kommunikation und des Erkennens, oder genauer des Verkennens, des Anerkennens oder, äußerstenfalls, des Gefühls ausgeübt wird“ (Bourdieu 2006: 8).

Während er noch bei seiner französischen Gesellschaftsanalyse auf Klasse als Hauptkategorie der Gesellschaftsstruktur fokussiert und soziale Konstruktionen wie Gender, Ethnizität und Alter nur als Nebenmerkmale bezeichnet (Bourdieu 1982: 178), wendet er sich in seiner Schrift „Die männliche Herrschaft“ (Bourdieu 2006) der ungleichheitsgenerierenden Wirkung der Geschlechterkonstruktion zu. Diese sieht er als prototypische Form der „sanften Gewalt“ an, welche durch den geschlechtlichen „Habitus“ zur Reproduktion der symbolischen Ordnung männlicher Herrschaft führe⁶. Während er seine grundlegenden Überlegungen hierbei auf die Genderforschung ausweitet und modifiziert, unterbleiben entsprechend umfassende Ausführungen über Ethnizität oder Rassismus als relevante soziale Strukturierungsmerkmale. Bourdieu bezeichnet jedoch zu Beginn seiner Ausführungen zur „sanften Gewalt“, dass es sich bei einer distinktiven Eigenschaft um „*ein Emblem oder ein Stigma* [handelt], *unter denen die symbolisch wirksamste die „Hautfarbe“ ist, diese völlig*

⁶ Etwas diffus bleibt Bourdieu, wenn er in seinen Ausführungen zur männlichen Herrschaft zunächst das heterosexuelle Geschlechterverhältnis als subtilste Form der Einprägung eines Machtverhältnisses bis in die Bereiche der persönlichen Gefühle und des Geschmacks beschreibt, um dann in seinem Postskriptum die grenzüberschreitende und herrschaftsaufhebende Kraft der Liebe zu beschwören (Bourdieu 2006: 186–192).

willkürliche körperliche Eigenschaft ohne jede Voraussagekraft“ (Bourdieu 2006: 8). Auch die schon beschriebenen Ausführungen Terkessidis über den subtilen Charakter der „*differenzierenden Macht*“ des Rassismus (vgl. Kapitel 2.2.2.1.) weisen eine starke Nähe zum Konzept der „sanften Gewalt“ auf. Die Autorinnen Anja Weiß (Weiß 2001) und Ingrid Jungwirth (Jungwirth 2004) schlagen dementsprechend die Übertragung des Bourdieu'schen Konzepts auf die Rassismusforschung vor, da hierin die Vernetzung objektiver sozialer Strukturen und ideologischer Diskurse bereits vorhanden sind und sich sowohl interaktive Praktiken als auch symbolische Repräsentationen fassen lassen (Weiß 2001: 45). Durch das Verständnis ethnischer (bzw. rassifizierender) Differenzbeziehungen als Formen der „sanften Gewalt“ können auch nicht-intendierte, unbewusste Auswirkungen ethnischer Distinktion bis in Gefühls- und Geschmackswelten dargestellt werden. Weiß erweitert entsprechend das Konzept der Kapitalarten um die Form des „*symbolischen rassistischen Kapitals*“ (Weiß 2001: 52–56), welches innerhalb rassifizierter Strukturen, sowohl einen eigenständigen Wert, als auch durch Formen der (De-)legitimierung zur Auf- bzw. Abwertung der übrigen Kapitalarten führen kann. Jungwirth verweist weiterführend auf die explizitere Übertragbarkeit des Bourdieu'schen Konzepts auf die deutsche Weiß-Seins-Forschung (Jungwirth 2004).

2.3.5 Die Bedeutung binärer Oppositionen

Die durch die symbolische Ordnung legitimierten und naturalisierten gesellschaftlichen Machtverhältnisse basieren, Bourdieu zufolge, wesentlich auf der Konstruktion binärer Gegensatzpaare wie z.B.: oben/unten, stark/schwach, männlich/weiblich, Schwarz/Weiß, hell/dunkel.⁷ Diese symbolischen Oppositionen durchdrängen die habituelle Wahrnehmung und Bewertung gesellschaftlicher Phänomene. Durch die Bildung von Homologien würden Gegensatzpaare miteinander verknüpft. Homologiebildungen würden somit beispielsweise in patriarchalen Strukturen⁸ zur symbolischen Gleichsetzung von: männlich, stark und überlegen führen und den Attributen: weiblich, schwach, unterlegen entgegengesetzt.

Ähnlich jedoch aus einer stärker dekonstruktivistischen Perspektive argumentieren VertreterInnen der Queer-Theorie, nicht nur die jeweiligen Zuschreibungen und

⁷ In Abkehr von einer zunächst stark strukturalistisch anmutenden Perspektive, geht es Bourdieu hierbei um die Betonung der Funktion oppositioneller Konstruktionen für die Etablierung von Machtverhältnissen, nicht um die Postulierung ihrer universellen handlungsunabhängigen Existenz.

⁸ Der von Bourdieu als universal angenommene Geschlechterdualismus und sein grundsätzliches Postulat einer patriarchalen Herrschaft können im Umfang dieser Arbeit nicht kritisch reflektiert werden. Zur generellen Auseinandersetzung mit seiner teilweise essentialisierend anmutenden Genderdarstellung (vgl. Hoffmann and Krell 2011).

Machtverteilungen im Geschlechterverhältnis, sondern dessen binären Charakter an sich und die „vorgeschriebene“ wechselseitige Bezogenheit innerhalb einer „heterosexuellen Matrix“ (Butler 1991: 8) zu hinterfragen. Geschlechtliches Begehren bildet sich demnach (auch) als Effekt spezifischer Machtformationen (ebd. 7-9-), welcher wesentlich den Einfluss „rassischer, ethnischer, sexueller, regionaler [...] Modalitäten“ abbildet (ebd.18).

2.4 Die Intersektionalität von Sexualität, Gender und „Hautfarbe“

Wie zuvor dargestellt geht Bourdieu davon aus, dass die Teilungsprinzipien der Gesellschaft (wie Gender, Ethnizität und Alter) durch die Bildung von Homologien zu kollektiv äquivalenten Positionen in der Gesellschaft führen, und erläutert weiter:

„Geleistet wird dies durch Integration der Symbolik sozialer Herrschaft und Unterwerfung mit der Symbolik sexueller Herrschaft und Unterwerfung [...].“
(Bourdieu 2006: 741).

Mit dem Konzept der Homologienbildung und der Verknüpfung von sozialer und sexueller Ordnung nimmt Bourdieu eine intersektionelle Perspektive ein. Die Forschungsrichtung der Intersektionalität⁹ untersucht „das Zusammenwirken mehrerer ungleichheitsrelevanter Zugehörigkeiten oder Zuordnungen“ (Hoffmann and Krell 2011: 76). Grundlegend ist hierfür der Gedanke, dass sich die verschiedenen Differenzachsen einer Gesellschaft nicht unabhängig voneinander analysieren lassen, da sie sich durch eine wechselseitige Verschränkung konstruieren und spezifische Situationen der Betroffenheit etablieren. Als die drei zentralen Differenzkategorien gelten hierbei: „race“ (im anglophonen Sprachraum) bzw. Ethnizität, Gender und Klasse. Je nach Forschungsrichtung und Kontext werden diese von einigen AutorInnen um zusätzliche Kategorien wie z.B. Alter, Behinderung etc. erweitert. Auch wenn einige Richtungen der sozialen Ungleichheitsforschung weiterhin von Masterkategorien der Gesellschaftsstruktur ausgehen, werden zunehmend intersektionelle Perspektiven einbezogen.

Umfangreiche Literatur, insbesondere innerhalb der anglophonen Forschung, gibt es zur Intersektionalität von Gender, „Race“ bzw. „Hautfarbe“ und Sexualität (z.B. hooks 1981; Anthias et al. 1992) häufig spezifisch zur Situation der Mehrfachdiskriminierung Schwarzer Frauen. Ein entsprechender Schwerpunkt findet dagegen nur langsam Eingang in die

⁹ Der Begriff *Intersectionality* wurde in diesem Zusammenhang zum ersten Mal von der Amerikanerin Kimberlé Crenshaw (Crenshaw 1989) verwendet, um auf die rechtliche Mehrfachdiskriminierung Schwarzer Frauen in Amerika aufmerksam zu machen.

deutschsprachige Forschung (z.B. Wollrad 2009), die lange Zeit eher auf das Zusammenwirken von Gender und Klasse fokussierte.

Obwohl sowohl gender- als auch farbspezifische Differenzierungen körperliche Merkmale als Grundlage sozialer Hierarchisierung naturalisieren, sind Gender und Ethnizität nicht als additive oder analoge Kategorisierungsmerkmale zu verstehen (Jungwirth 2004: 79). Sie verzahnen sie sich innerhalb soziohistorischer Konstruktionsprozesse.

2.4.1 Ethnosexuelle Grenzziehungen

Joan Nagel prägt für das Zusammenwirken sexueller und ethnischer Grenzziehungen den Begriff der „ethnosexuell frontiers“ (Nagel 2000a, 2000b). Hiermit bezeichnet sie:

„The territories that lie at the intersections of two or more ethnic, racial, or national boundaries [...] –erotic locations and exotic destinations that are surveilled and supervised, patrolled and policed, regulated and restricted, but are constantly penetrated by individuals forging sexual links with ethnic „others“ across ethnic boundaries.“ (Nagel 2000b: 159).

Die grundlegende Bedeutung ethnosexueller Grenzziehungen betrachtet Nagel als universell und allgegenwärtig (Nagel 2000a: 124). Sie sieht somit Sexualität als wirkmächtige Substruktur globaler ethnischer Grenzziehungen und Beziehungsgeflechte an und verweist auf die Bedeutung, welchen Genderkonzepten, sowie Normen des (hetero-)sexuellen Verhaltens als zentralen ethnische Grenzmarkern. zukommen würde (Nagel 2000a: 110).

Neben der schon zuvor dargestellten allgemeinen Bedeutung der Sanktionierung und Bewertung interethnischer Partnerschaften (vgl. Kapitel 2.1.2.) betont Nagel zudem die genderspezifische Ausprägung sexueller Kontrolle in Prozessen der Ethnisierung. So stellt der sexuelle Kontakt von Seiten der Männer mit ethnisch unterschiedenen Frauen häufig eine legitime soziale Praxis dar. Diese nimmt, wie dies von Apartheitsregimen und kriegerischen Auseinandersetzungen bekannt ist (Nagel 2000b: 162–165), nicht selten auch Formen systematischer Ausbeutung und Unterdrückung an. Andersherum gelten sexuelle Kontakte zwischen Frauen der eigenen Ethnie mit Besatzern oder ethnischen Gegnern nicht selten als unangemessene, teilweise auch hart bestrafte Form des Verrats (ebd. 107-109). Die Herstellung ethnischer Eigen- und Fremdgruppen wird, so Nagel, vor allem durch die Einordnung der Frauen in „unsere Frauen“ als rein und tugendhaft und „deren Frauen“ als sexuell deviant oder insgesamt sexualisiert (z.B. als ausschweifend und liederlich) begleitet. Insbesondere in farbbasierten Rassifizierungsprozessen spielen sexuelle und genderspezifische Verknüpfungen eine grundlegende Rolle (Nagel 2000a: 122–123; Amesberger and Halbmayr 2008: 71) . „No ethnic boundary is more sexualized, surveilled,

and scrutinized in US society than the color line dividing black and whites“ (Nagel 2000a: 122). Neben der generellen Sexualisierung von „Blackness“, kommt hierbei vor allem der Konstruktion männlicher Schwarzer Sexualität als gefährlich, eine hohe Symbolkraft zu (Nagel 2000a: 123).

Frankenberg spricht in diesem Zusammenhang von einem „*imaginären Quartett*“ (Frankenberg 1993), welches dem hegemonialen Diskurs farb- und genderspezifischer Zuschreibungsprozesse unterlegt sei. Nach Frankenberg gilt der Weiße Mann hierin als stark, normsetzend, und den übrigen Images übergeordnet, die Weiße Frau als (sexuell) rein, schwach und schutzbedürftig, der Schwarze Mann („Man of color“) als sexuell gierig, unkontrolliert und gewalttätig. Die Nicht-Weiße Frau erhält eine ambivalente Position, welche sie sowohl mit exotischer Schönheit als auch sexueller Ungezügeltigkeit und Hässlichkeit assoziiere. Da das symbolische Beziehungsgefüge im hegemonialen (Weißen) Diskurs – wie Nagel allgemein dargestellt hat – in ein spezifisches heterosexuelles Verhältnis gebracht ist, ergeben sich die Attribute der Tropen, sowohl durch wesenhafte als auch relationale der Normen, des Territoriums und insbesondere der Ehre und Reinheit der (Weißen) Frau kommt dem Weißen Mann hierbei eine Rolle als Gegenspieler des Schwarzen Mannes zu.¹⁰ Auch wenn Frankenberg vom US-amerikanischen Kontext ausgeht, verweist sie auf eine mögliche Übertragbarkeit des imaginären Quartetts über den nationalen Kontext hinaus, da sie von einem grundsätzlich sehr eingeschränkten Rollenrepertoire und einer sehr langlebigen Wirkmächtigkeit der Images ausgeht.

2.4.2 Erotik und Exotik

„Für uns ist derjenige, der die Neger vergöttert, ebenso »krank« wie derjenige, der sie verabscheut. Umgekehrt ist der Schwarze, der seine Rasse Weißmachen will, ebenso unglücklich wie der derjenige, der den Hass auf den Weißen predigt. Absolut gesehen ist der Schwarze nicht lebenswürdiger als der Tscheche“ (Fanon, 1980, S. 8).

In seinem Werk „Schwarze Haut Weiße Masken“ (Fanon 1980) stellt Frantz Fanon dar, wie tief sich koloniale farbspezifische Differenz- und Machtbeziehungen auf Formen der Selbst- und Fremdwahrnehmung auswirken. So beschreibt er, dass sich rassifizierte Kämpfe um

¹⁰ Die grundsätzliche Wirkungsweise der Konstruktion von „ausländischer“ oder „fremder“ Männlichkeit als Frauengefahr findet sich z.B. in Argumentationsmustern wieder, welche internationale kriegerische Auseinandersetzungen mit dem Kampf um Frauenrechte legitimieren, wie dies die mediale Darstellung z.B. zum Afghanistankrieg zeigt. Auch national finden sich Zuschreibungen. Als Verteidiger entsprechende Prozesse z.B. in der Verhandlung islamischer Männlichkeit in einigen Richtungen des politischen Feminismus (vgl. z.B. Schwarzer 2010) und verweisen auf die von Nagel postulierte globale Verbreitung entsprechender ethnosexueller Konstruktionsprozesse.

Anerkennung und Abwertung wesentlich auch in Partnerwünschen und -meidungen niederschlagen würden. Hierbei kämen selbst Farbnuancen Relevanz als soziale Abgrenzungskriterien zu.

Darauf, dass sich entsprechend der Bourdieu'schen Konzeption auch farbspezifische Distinktionsverhältnisse in Geschmack, Begehren und Ästhetik widerspiegeln, verweist auch eine kanadische Studie (Baumann 2008), welche sich mit der Beziehung von Attraktivität und „Hautfarbe“ auseinandersetzt. Sie kommt durch die Analyse von Auswahl, Darstellung und Wahrnehmung von Werbemodellen zu dem Schluss, dass sich die auf „Hautfarbe“ bezogene Attraktivität von Frauen nach der Faustregel, je heller desto anziehender, gestaltet. Bei Männern würden dagegen genau andersherum, dunklere Hauttöne, zur Steigerung der Attraktivität führen. Dass es sich hierbei, wie ein Bezug nehmender Artikel der „Zeit“ suggeriert, um eine „*unisexuelle und rassenunabhängige*“ (Bodderas 2008) Universalität handele¹¹, welche zumindest partiell auf einer Form der evolutionären Ästhetik basiere, kann schon methodisch nicht aufgrund einer 500 ProbandInnen umfassenden Studie in Kanada erhoben. Hieraus einen universellen Geltungsanspruch abzuleiten, naturalisiert genderspezifische Geschmacksvorlieben, ohne wissenschaftliche Grundlage.

Interessant ist dagegen die Aussage des kanadischen Untersuchungsleiters Shyon Baumann, dass es sich um eine kulturspezifische Verknüpfung von ästhetischen und moralischen Vorstellungen handeln würde, welche sich in der Darstellung und Wahrnehmung von Schönheitsidealen widerspiegeln (Baumann 2008). Neben der Erkenntnis, dass die „Hautfarbe“ eine genderspezifische Relevanz für die Wahrnehmung von Attraktivität erfährt, äußere sich die spezifisch normative Verknüpfung darin, dass Schwarze weibliche Fotomodelle häufiger mit weniger oder gar keiner Bekleidung abgebildet würden als hellere Modelle. Weiß-Sein werde kulturspezifisch mit Reinheit assoziiert und daher dem Ideal der tugendhaften Weiblichkeit zugeschrieben, dunklere Hauttöne dagegen mit Virilität und/oder Sexualität imaginiert.

Im Gegensatz zu der von Murstein (vgl. Kapitel 2.1.2) beschriebenen generellen Abneigung gegenüber „rassisch“ unterschiedenen PartnerInnen und abweichend von der von Baumann vorgefundenen kulturspezifischen Verknüpfung von „Hautfarbe“ und Attraktivität beschreibt Rüdiger Lautmann das generelle Phänomen der „*Ethno-Erotik*“ (Lautmann 2002: 166). Er bezeichnet hiermit die exotische und erotische Anziehung durch körperliche

¹¹ „*Die Erotik der Farbnuancen wird von Pygmäen ebenso empfunden wie von Bergvölkern, von Asiaten wie von europäischen Pornoqueens*“ (Bodderas 2008).

Andersartigkeit als ein zunehmendes Phänomen der Globalisierung¹². Lautmann verweist neben positiven Aspekten wie Geschmackspluralisierung und Überwindung ethnischer Separierung, auf den durchaus ambivalenten Charakter der Ethno-Erotik. Lautmann benennt in diesem Zusammenhang das Phänomen des Sextourismus, sowie weiteren Formen der exotischen Fetischisierung, die insbesondere Schwarze Frauen betreffen. Abschließend wirft er die Frage auf, ob die *“erotische Besetzung von Andersfarbigen“* (Lautmann 2002: 168) eine Durchbrechung oder eine Festschreibung hegemonialer Weißer Diskurse darstelle. Eine Frage, die auch diese Arbeit begleitet.

3 SCHWARZ- SEIN IN DEUTSCHLAND

Der Begriff des Rassismus unterlag im öffentlichen wie wissenschaftlichen deutschen Sprachgebrauch lange Zeit einer Tabuisierung (Butterwege 2001). Vor allem die Situation Schwarzer in Deutschland und ihre Diskriminierungserfahrungen waren kein Gegenstand des vorherrschenden öffentlichen oder wissenschaftlichen Diskurses. Eine nennenswerte Auseinandersetzung mit der deutschen Kolonialzeit und historisch fortwirkenden Bildern von Schwarz-Sein und „Afrikanität“ fand in Deutschland bis Anfang der 90'iger Jahre nicht statt. Der Frage, inwieweit farbespezifischer Rassismus, sowie rechtliche Regulierungsmechanismen die Situation afrikanischer MigrantInnen in Deutschland prägen, soll im Folgenden nachgegangen werden. Hierbei wird explizit auch auf die für die Arbeit wesentliche Bedeutung Schwarzer Popkultur und ihrer Aneignung in Deutschland eingegangen.

3.1 Kritische Weißseinsforschung in Deutschland

Erst die politische und wissenschaftliche Artikulation Nicht-Weißer deutscher Frauen Ende der 80er Jahre, machte erstmals auf die stillschweigende und wirkmächtige Verbindung zwischen Weiß-Sein und „Deutschtum“ aufmerksam. Wesentlich hierfür waren insbesondere die Gründungen der „Initiative Schwarzer Deutscher“ ISD¹³ und der „Initiative Afrodeutscher Frauen“ (ADEFRA). In diesem Zusammenhang wurden die Begriffe *Schwarze Deutsche* und *Afrodeutsche* (Oguntoye et al. 1992) als selbstbestimmte Eigenbezeichnungen gewählt.

¹² Auch wenn das Phänomen der Verknüpfung von Erotik und Exotik historisch nicht neu sei, würden interethnische Kontakte durch die Globalisierung zunehmend im Bereich des Möglichen liegen und nicht allein auf Fantasien beruhen (Lautmann 2002: 168).

¹³ später durch den Zusatz: „und Schwarze in Deutschland“ erweitert.

Während *Schwarze in Deutschland* die Gruppe aller als Schwarz konstruierten Menschen in Deutschland umfasst, wird mit dem Begriff *Afrodeutsche* zumeist die Teilgruppe der Personen, die in Deutschland aufwachsen und einen Weißen und einen Schwarzen Elternteil besitzen, bezeichnet. Die Differenzierung innerhalb der Kategorie „Schwarze in Deutschland“ verweist demnach auf unterschiedliche Erfahrungsräume der Zugehörigkeit und nicht auf das objektive Kriterium der Staatsangehörigkeit¹⁴. Obwohl gemeinsam vom farbbasierten Rassismus betroffen, ergeben sich unterschiedliche ethnische Identitätsaushandlungen zwischen Schwarzen MigrantInnen und Afrodeutschen (Mbombi 2011).¹⁵

Seit Ende der 90er Jahre etabliert sich insbesondere durch den Einfluss der genannten afrodeutschen Initiativen eine *Kritische Weißseinsforschung*, welche sich mit der „Hautfarbe“ als „rassifizierender Machtdifferenz“ (Eggers 2009) in Deutschland auseinandersetzt und sich an die Theorien und Perspektiven der anglophonen Critical Whiteness Studies anlehnt. Während Rassismus gegen Schwarze in Deutschland häufig noch als ideologisches Randgruppenphänomen betrachtet wird, verstehen Vertreter der Kritischen Weißseinsforschung die Privilegierung durch Weiß-Sein als gesellschaftsimmanent. Untersuchungsschwerpunkte sind die stigmatisierenden Zuschreibungen von Afrikanität und Schwarz-Sein häufig durch die Analyse aktueller Diskurse und medialer Darstellungen (Eggers et al. 2009; Arndt et al. 2001; Pichlhöfer 1999) und durch die historische Aufarbeitung kolonialer Diskurse und Praktiken (Bechhaus-Gerst and Klein-Arendt 2004a, 2004b).

Die Auseinandersetzung über Benennungs- und Definitionsmacht von AfrikanerInnen und Schwarzen findet sich auch langsam im öffentlichen deutschen Diskurs wieder. Aktuelles Beispiel ist die zurzeit geführte Diskussion über den Verbleib oder die Ersetzung diskriminierender Begriffe wie beispielsweise „Neger“ in der deutschen Kinderbuchliteratur¹⁶.

Obschon sie von einer grundsätzlichen Übertragbarkeit auf den deutschen Kontext ausgehen und Weiß-sein in Deutschland, sowie im gesamteuropäischen Raum als eine wesentliche gesellschaftliche Strukturkategorie ansehen (Arndt 2009), betonen einige

¹⁴ So bezeichnen sich beispielsweise afrikanische MigrantInnen im Forschungsfeld dieser Arbeit auch wenn sie eine deutsche Staatsangehörigkeit besitzen, vorwiegend nicht als (Afro-)Deutsche.

¹⁵ Vgl. auch Filmbeitrag „Rassismus in Deutschland“ (ISD 2010).

¹⁶ Die Auseinandersetzung entstand im Januar 2013 unter anderem durch den Beschluss des Thienemann Verlags, einige umstrittene Begriffe wie „Negerlein“ aus dem Kinderbuch „Die kleine Hexe“ von Ottfried Preußler streichen oder ersetzen zu lassen. Kritische Reaktionen hierauf, insbesondere ein Artikel der Wochenzeitung „Die Zeit“ (Greiner 2013), gaben den Anstoß zu einer gesellschaftspolitischen Debatte.

AutorInnen die notwendige Berücksichtigung deutscher Spezifik (Gerbing and Torenz 2007; Amesberger and Halbmayr 2008: 175–183) gegenüber einer undifferenzierten Übernahme u.s.amerikanischer Theorienbildung und ihrer Postulate. Besonders für den deutschsprachigen Kontext wird z.B. die historische Verknüpfung von „Ariekult“ und „Deutschtum“ (Walgenbach 2009) angesehen. Zudem wird von einer stärkeren Relevanz von aktuellen Migrationsphänomenen sowie dem Staatsangehörigkeits- und Aufenthaltsrecht für den deutschen Kontext ausgegangen, als dies beispielsweise für die „race relations“ zwischen Weißen und Afroamerikanern in den USA gilt. In diesem Zusammenhang kommt der, verglichen mit Ländern wie z.B. den USA, Großbritannien oder Frankreich, geringeren Größe afrodiaporischer Communities in Deutschland, aufgrund historisch geringerer kolonialer und postkolonialer Migration Bedeutung zu.

Kritisch kann die bei einigen AutorInnen feststellbare Tendenz zu einer bipolaren Gegenüberstellung statischer Weißer und Schwarzer Identität angemerkt werden. Diese bergen trotz ihres politischen Mobilisierungspotentials die Gefahr einer Festschreibung – anstelle der eigentlich gewünschten Dekonstruktion und Überwindung – farbbasierter Differenzbeziehungen (Amesberger and Halbmayr 2008: 97–98). Zudem blenden sie die Erfahrung sogenannter In-Betweens, also Menschen, welche gesellschaftlich einem graduellen Zwischenbereich innerhalb der Schwarz-Weiß-Achse zugeschrieben werden aus (Haritaworn 2009; Amesberger and Halbmayr 2008: 19 ff.). Auch wenn Staatsangehörigkeit und Migrationserfahrung als zentrale Aspekte der Positionierung vieler Schwarzer in Deutschland angesehen werden, verbleibt die Perspektive der meisten Arbeiten auf der Situation der Afrodeutschen. Ein Fokus wird auf die in Deutschland häufig vorgefundene Gleichsetzung von Schwarz-Sein und afrikanischer Herkunft, sowie Weiß-Sein und deutscher Herkunft gesetzt. Weniger stark thematisiert wird die aktuelle Lage Schwarzer MigrantInnen, die neben den rassifizierenden Zuschreibungen weniger von der Kategorisierung als „Nicht-deutsch“ als von struktureller und rechtlicher Ausgrenzung betroffen sind.

3.2 Afrikanische MigrantInnen in Deutschland

Da es sich bei der Gruppe der Schwarzen Männer dieser Studie hauptsächlich um afrikanische Migranten aus dem subsaharischen Raum handelt, soll im Folgenden kurz ihre rechtliche und soziale Situation in Deutschland dargestellt werden.

Afrikanische MigrantInnen machen den größten Anteil an Immigranten in die Europäische Union aus und hiervon stellen wiederum subsaharische Immigranten die

größte Untergruppe (Council of Europe Parliamentary Assembly 2008). Als Besonderheit dieser Gruppe führt ein Report des Europarates (Ebd.) die Nutzung irregulärer Einreisewege und Aufenthaltsformen auf. Zudem verweist er auf ihre spezifische Betroffenheit durch strukturelle und soziale Diskriminierung in Europa. Als eine der schärfsten Regulierungsmechanismen der europäischen Einwanderungspolitik kann die Visapflicht für die Angehörigen einiger Drittstaaten angesehen werden. Diese trifft alle afrikanischen MigrantInnen, da Afrika als einziger Kontinent von einer Visapflicht aller ihrer Mitgliedsstaaten betroffen ist (Auswärtiges Amt 2013). Die einzigen legalen Einreisemöglichkeiten nach Europa ergeben sich aus dem Status eines Studenten, eines Hochqualifiziertem oder über den Erhalt eines Besuchvisums, sowie durch Formen der Heiratsmigration oder des Familiennachzugs. Auch die rechtmäßige Beantragung eines Asylverfahrens kann zumeist erst nach einem „unrechtmäßigen“ Überschreiten der europäischen Außengrenzen erfolgen und muss dann im Land des ersten Aufenthalts erfolgen. Eine Regelung, die Deutschland aufgrund der europäischen Binnenlage die Durchführung einer restriktiven Asylpolitik viele Jahre erleichterte.

In den offiziellen deutschen Statistiken macht der Anteil an MigrantInnen aus afrikanischen Staaten (ohne deutsche Staatsangehörigkeit) nur einen geringen Anteil an der ausländischen Gesamtbevölkerung aus (vgl. Tabelle 2). Den größten Prozentsatz stellen hierbei MigrantInnen aus nordafrikanischen Staaten (ebd.). Da auch in Deutschland von einem nicht unerheblichen Anteil an undokumentierter Migration ausgegangen werden kann, bilden entsprechende Statistiken jedoch nicht die realen Verhältnisse ab. Carola Lentz geht von einem 50 % höheren Anteil an afrikanischen MigrantInnen aus als offiziell erfasst (Lentz 2003). Neben einer großen Bedeutung der vereinheitlichten europäischen Zuwanderungspolitik gegenüber Drittstaatlern bleiben auch nationale Rechtskompetenzen relevant: Staatsbürgerschafts- und Aufenthaltsrechte, sowie die Auslegung des nationalen Asylrechts regeln weiterhin die Mechanismen bezüglich der Teilhabe an oder den Ausschluss aus der nationalen deutschen Gemeinschaft.

Deutsche Staatsangehörigkeit ist historisch durch ein ethnozentrisches Prinzip des „ius sanguinis“ geprägt und fokussiert(e) stark auf die Volkszugehörigkeit des Blutes¹⁷ (Balibar and Balke 1993). In Deutschland trat mit Änderung des Staatsbürgerschaftsrechts 2000 und

¹⁷ Art 116 I des Grundgesetzes definiert dementsprechend das deutsche Volk als Abstammungsgemeinschaft.

der Einführung des Aufenthaltsgesetzes¹⁸ von 2005 (01.01.2005) eine Reform der Rechtsprechung zur Zuwanderung mit stärkerer Einbeziehung des Territorialprinzips (*ius soli*) ein. Durch die grundlegenden Regelungen des Schengener Abkommens und der Dublin-2-Verordnungen (Pelzer 2008) und die 1989 vorgenommene Verschärfung des Asylrechts im sogenannten „Asylkompromiss“¹⁹ änderte sich die restriktive deutsche Einwanderungspolitik gegenüber afrikanischen MigrantInnen jedoch kaum. So lag z.B. die Anerkennungsrate der Asylverfahren nach Artikel 16a GG lag 2012 bei insgesamt 1,2 Prozent (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge BAMF). *„Und humanitäre Einwanderung nach Deutschland kann inzwischen als fast unmöglich gelten.“* (Englmann and Müller 2008: 95)²⁰.

Der Akt der Illegalisierung stellt von staatlicher Seite eine der stärksten Formen sozialer und rechtlicher Ausgrenzung dar. Diese gesetzlichen Zuschreibungen, die Legalität absprechen, können sich auf verschiedene Formen wie den illegalen Grenzübertritt und Aufenthalt, den Aufenthalt nach Ablauf der Visagültigkeit („*Visa overstayer*“) oder die Aufnahme einer Tätigkeit ohne Arbeitserlaubnis beziehen²¹. Als Legalisierungsmöglichkeiten verbleiben für afrikanische MigrantInnen in Deutschland vorwiegend Familienbildungsprozesse (Fleischer 2007). Mit Familienbildungsprozessen sind, sowohl die Heirat bzw. eingetragene Lebensgemeinschaft, als auch die Geburt eines gemeinsamen Kindes mit einem deutschen Staatsangehörigen gemeint. Nach drei Jahren erhält der ausländische Ehepartner bzw. Elternteil einen eigenständigen unbegrenzten Aufenthaltstitel (Niederlassungserlaubnis). Zudem wird ihm der Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit erleichtert (vgl. Aufenthaltsgesetz). Nicht selten ist der Prozess der Eheschließung jedoch begleitet von behördlicher Willkür, bürokratischen Schwierigkeiten und Misstrauen des sozialen Umfeldes. (vgl. Kapitel 1.2.1.). Der Verdacht einer Scheinehe oder einer rein zum Aufenthaltserwerb geschlossenen Zweckehe, sowie die häufig schwer zu erbringenden notwendigen Papiere der jeweiligen Herkunftsländer erschweren eine Ehe zwischen Deutschen und DrittstaatlerInnen. Ein nicht unerheblicher Anteil der Paare ist daher auf eine Eheschließung im jeweiligen Herkunftsland oder einem Staat mit geringeren bürokratischen

¹⁸ Gesetz über den Aufenthalt, die Erwerbstätigkeit und die Integration von Ausländern im Bundesgebiet (26-12).

¹⁹ Der Asylkompromiss bezeichnet die Einführung des Artikels 16a Absatz 2 in das Grundgesetz, welcher das deutsche Asylrecht einschränkt.

²⁰ Die Ereignisse seit 2015 haben diese Einschätzung überholt. Trotzdem hat eine restriktive Abschiebepolitik die Situation für MigrantInnen aus dem subsaharischen Raum eher verschärft.

²¹ Zur allgemeinen Situation irregulärer MigrantInnen in Köln: Bommers and Wilms (2007).

Hürden (z.B. Dänemark) verwiesen.²²

Die wenigen Studien über afrikanische MigrantInnen in Deutschland legen nahe, dass sich diese Menschen in einer spezifischen Situation der politisch-rechtlichen und gesellschaftlichen Ausgrenzung befinden (Benndorf 2008; Lentz 2003). Benndorf führt an, dass sich bis heute eine kontinuierliche deutsche Exklusionspolitik gegenüber afrikanischen MigrantInnen entfaltet. Zur strukturellen Ausgrenzung auf dem deutschen Arbeits- und Wohnungsmarkt führen insbesondere der Unwille vieler VermieterInnen und ArbeitnehmerInnen, Schwarze MieterInnen oder ArbeitnehmerInnen zu akzeptieren, sowie die bisher übliche Praxis deutscher Behörden, die im außereuropäischen Ausland erworbenen Bildungstitel nicht anzuerkennen²³.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Situation afrikanischer MigrantInnen durch rechtliche und soziale Ausgrenzungspraktiken beeinflusst wird, welche sich auf ihre Position als MigrantInnen, DrittstaatlerInnen, AfrikanerInnen und Schwarze beziehen.

3.3 Schwarze Musikkultur(en) in Deutschland

Black Music, Reggae, Hip-Hop, Dancehall und afrikanische (Pop-)Musik bezeichnen die musikalische Bezogenheit der Forschungsorte. Ihre Images, Praktiken, normativen Grundhaltungen und Atmosphären stellen einen gemeinsamen kulturellen Bezugsrahmen der AkteurInnen dieser Arbeit dar, können jedoch im Folgenden nur äußerst verkürzt und auf wesentliche Aspekte dieser Arbeit reduziert dargestellt werden²⁴.

²² Es soll an dieser Stelle darauf verwiesen werden, dass von diesen Erschwernissen homosexuelle Paare besonders stark betroffen sind, da in vielen Herkunftsländern der afrikanischen PartnerInnen die Institution einer eingetragenen homosexuellen Partnerschaft oder Ehe nicht existiert und sie zudem einem größeren Misstrauen von Seiten der deutsche Behörden ausgesetzt sind. Zudem ist die Dokumentenbeschaffung in Staaten, in denen Homosexualität sozial geächtet bzw. rechtlich verboten ist, wie dies in vielen afrikanischen Ländern der Fall ist, mit sozialen und praktischen Problemen verbunden (vertiefend hierzu: Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport 2007).

²³ Eine im Auftrag des BAMF (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge) erstellte Studie macht entsprechend auf die prekäre Lage von DrittstaatlerInnen durch die Aberkennung ihrer im Ausland erworbenen Hochschul- und Ausbildungsabschlüsse auf dem deutschen Arbeitsmarkt aufmerksam (Englmann and Müller 2008). Als Reaktion auf die Studie und durch Druck der E.U. trat im April 2012 das *Gesetz zur Verbesserung der Feststellung und Anerkennung im Ausland erworbener Berufsqualifikationen* (veröffentlicht im Bundesgesetzblatt Jahrgang 2011 Teil I Nr. 63) in Kraft. Die Wirksamkeit kann derzeit noch nicht beurteilt werden.

²⁴ Für eine tiefgreifende Darstellung der für diese Arbeit wesentlichen Musikkulturen kann auf die Arbeiten von Toop über Hip-Hop (Toop 2000) und Chang and Chen (1998) sowie Barrow und Dalton (2004) über Reggae verwiesen werden. Eine Beschäftigung mit der lokalen Aneignung in Deutschland stellen die Arbeiten von Klein und Friedrich (2008) für Hip-Hop und Karnik und Philipps (2007) für Reggae dar.

3.3.1 Was ist „Black Music“?

In einem offenen Brief (Tagg 1989) spricht sich der Musikprofessor Philip Tagg 1989 gegen die Verwendung von Begriffen wie „Black Music“, „White Music“, „Afroamerican Music“ und „European Music“ etc. aus. Er dekonstruiert den Begriff der „Black Music“ als eine Form der ethnischen Essentialisierung ohne musiktheoretische oder anderweitige Grundlagen (bspw. die Rückführung auf Publikum oder Interpreten). Die Bezeichnung entspringe dem Bedürfnis nach (Weißer) kultureller Hegemonie und sei geprägt von rassistischen Bildern. Sie transportiere eine ideologische Sichtweise der Musikwissenschaften, welche Weiße europäische Musik (häufig mit Klassik gleichsetzt) als kulturell höher stehend dem Intellekt und der Ratio zurechne. Afroamerikanische bzw. Black Music werde entsprechend vorherrschender Stereotypisierungen dagegen als stark körperbezogen und spontan wahrgenommen und sexuell konnotiert (Vgl. Kapitel 2.2.2.2.). Eine Gefahr sieht er auch in einer positiven Zuwendung zur „Schwarzen Musik“ als Suche nach dem Wahren und Authentischen. *„I think 'Black Music' and 'Afro-American music' are also terms running a severe risk of this types of aesthetic fetishisation and idealization”* (Tagg 1989: 293).

In ähnlicher Richtung fragt 1993 Stuart Hall: *„What is this „Black“ in Popular Black Culture?“* (Hall 1993). Hall betont zunächst die allgemeine Bedeutung, welche der Popkultur innerhalb der Postmoderne im Kampf um kulturelle Hegemonie zukomme. Popkultur bezeichnet er als die *“mythische Arena“* (Hall 1993: 113) eines sozialen Aushandlungsprozesses um sexuelle, ethnische und kulturelle Grenzziehungen. Während Tagg den Begriff der Black Music vorwiegend unter dem Aspekt der (stigmatisierenden) Fremdzuschreibung betrachtet, geht Hall stärker auf den Aspekt selbstbestimmter Schwarzer Repräsentation ein. Der Schwarzen Popkultur – insbesondere ihrer musikalischen Richtungen – komme eine besondere Bedeutung im afrodiasporischen Kontext zu, da sie einen der wenigen Räume Schwarzer Repräsentation eröffne: *„Since we were excluded from the cultural mainstream, [the repertoires of black popular culture Anm. d. A.] were often the only performative space we had left“* (Hall 1993: 109). Hall weist in anderen Schriften (Hall 1994: 23–46) darauf hin, dass weniger „objektive“ wesenhafte Kriterien, sondern imaginierte Zuschreibungen für die soziale Realität eine große Rolle spielen. Hierbei geht er auf die Symbolkraft des afrikanischen Ursprungs für alle Schwarzen Diasporagemeinschaften, sowie explizit für karibische Musikrichtungen ein. Demnach stellt Schwarze Popkultur eigenermächtigte Repräsentationsregime dar, welche sich gegen die von Tagg beschriebene Weiße Definitionsmacht formieren. Interne Differenzierungen müssten hierbei zunächst

ausgeblendet werden. Nach Hall geht es bei Formen der afrikanischen Diasporakultur nicht um die Suche nach dem ursprünglich authentisch afrikanischen, sondern nach einer eigenen Schwarzen Position innerhalb der bestehenden Machtverhältnisse. Dementsprechend wird Black Music nicht als kulturell durch afrikanische Musik beeinflusst, sondern als symbolisch mit Afrika bzw. Schwarz-Sein imaginiert verstanden. Hall verweist aber auch auf die Gefahren durch die Verbreitung homogenisierender Schwarzer Images einer sich auf Authentizität berufenden Schwarzen Popkultur. Er macht auf die zentrale Bedeutung von Musik und Körperlichkeit innerhalb der Black Culture aufmerksam. Den Körper bezeichnet er als durchgängiges und zeitweise einziges kulturelles Kapital der Schwarzen (Hall 1993: 109). Durch ihre schwerpunktmäßige Fokussierung auf Musik und Körperlichkeit berge Schwarze Popkultur die Gefahr, zur Projektionsfläche rassistischer Essentialisierung zu werden.

Die Gefahr einer stereotypisierenden und klassifizierenden Darstellung von Schwarz-Sein durch die Images Schwarze Popmusik wird von beiden Autoren gesehen. Diese ist insbesondere durch die symbolische Aufladung von Körperlichkeit und Sexualität in der Fremd- aber auch in der Selbstdarstellung gegeben. Die Ausführungen zeigen, dass eine genaue definatorische Abgrenzung des Begriffs „Black Music“ nicht möglich ist. Seit den Ausführungen von Tagg und Hall aus den 80er Jahren hat sich vor allem Hip-Hop, aber auch Reggae und Dancehall²⁵ innerhalb der globalen Popkultur als zentraler Bestandteil etabliert. Ihre kulturellen Codes und Images haben weltweit Eingang in lokale Bezugsrahmen gefunden. Im engeren Sinne wird heute Black Music für die musikalische Richtung der aus den USA stammenden Hip-Hop-Kultur verwendet, findet im weiteren Sinne jedoch auch Anwendung auf Musikrichtungen anderer afrodiasporischer Kontexte wie dem lateinamerikanischen Reggaeton oder dem karibischen Reggae. Von Black Music wird in dieser Arbeit entsprechend der Ausführungen gesprochen, wenn ein Bezug zu Schwarz-Sein hergestellt und die Musik von den entsprechenden AkteurInnen selbst als solche bezeichnet wird. Entsprechendes gilt für die Verwendung des Begriffs „afrikanische Musik“.

²⁵ Der Begriff Dancehall leitet sich von der Bezeichnung für musikalische Veranstaltungsorte in Jamaika ab und bezeichnet eine aus dem Reggae entstandene Musikrichtung, die sich durch den härteren und schnelleren Sprechgesang des Deejays von den weicheren Formen des Reggae abgrenzt. Im Dancehall findet zudem eine stärkere wechselseitige Beeinflussung mit musikkulturellen Richtungen des Hip-Hop statt (vgl. Karnik and Philipps 2007: 266–267).

3.3.2 Reggae und Hip-Hop in Deutschland

Auch in Deutschland hat die Verbreitung von Hip-Hop und Reggae zu der Etablierung spezifischer musikkultureller Szenen geführt. So gilt Deutschland, neben Japan, als die Hochburg des Dancehalls außerhalb der Karibik (Karnik and Philipps 2007). Reggae und Hip-Hop müssen, wie ihre Anhänger betonen, nicht nur als Musikrichtungen, sondern Formen der Lebenskultur mit eigenen ästhetischen Vorstellungen und normativen Implikationen verstanden werden. Beiden globalen Musikkulturen ist der musikalische, stilistische und thematische Bezug auf den afrodiasporischen Ursprung, welcher für Reggae in Jamaika und Hip-Hop in Amerika liegt, gemeinsam. Sowohl ihr wechselseitiger Einfluss aufeinander, als auch ihre starke Übernahme musikalischer Elemente anderer Musikstile kennzeichnen den hybriden Charakter beider Richtungen.

Einen zentralen Einfluss auf die Formen der lokalen Aneignungsprozesse hat die Frage nach der politischen und symbolischen Bedeutung der afrodiasporischen Bezogenheit. Auseinandersetzungen um Ethnizität und Authentizität spielen hierbei eine große Rolle (Klein and Friedrich 2008: 55–79) und prägen die Bedeutung der Musikkulturen auch innerhalb Deutschlands. Die Symbolik von „Blackness“ stellt hierbei ein umkämpftes Gebiet legitimer Repräsentation dar. Die Autorin Kwesi Aikins vertritt in ihrem Artikel „Wer mit dem Feuer spielt...“ (Kwesi Aikins 2009) die Position, dass die Aneignung Schwarzer Musikkultur(en) durch Weiße InterpretInnen und Weißes Publikum eine unzulässige Form kultureller Enteignung und entpolitisierender Kommerzialisierung darstelle. Die Dekontextualisierung Schwarzer Kulturelemente in einen deutschen Weißen Bezugsrahmen stellt ihrer Meinung nach eine unzulässige Form eines Weißen Hegemonieanspruches dar. Bezugnahmen auf den afrodiasporischen Ursprung durch Weiße Repräsentanten geschähen zudem zumeist in paternalistischer und stigmatisierender Form. In der dezidierten Auseinandersetzung der Autoren Klein und Friedrich (Klein and Friedrich 2008) über die konstitutiven Modalitäten und Aneignungsprozesse der Hip-Hop-Kultur in Deutschland wird diese Ansicht dagegen als Form einer Schwarzen Essentialisierung des Hip-Hop kritisiert (ebd. 57). Für die AutorInnen stellt „Schwarz-Sein lediglich ein Image“ (ebd. 78) dar. Die Bedeutung, die dem afroamerikanischen Ursprung und der Symbolik der „Hautfarbe“ im Hip-Hop zukommt, werden als Form eines ethnischen „Ursprungsmythos“ (ebd. 61-63) bezeichnet, nicht jedoch in einen größeren Bezugsrahmen sozialer und politischer Machtkämpfe gesetzt.

Innerhalb der deutschen hauptsächlich von Weißen und männlichen Interpreten dominierten Reggae- und Hip-Hop-Szene können nach spezifischen ethnischen

Aushandlungsprozessen zwei Richtungen unterschieden werden. Anhänger des „original style“ (Karnik and Philipps 2007: 16 f.) sehen zwar Weiße generell als legitime Repräsentanten der entsprechenden Musikkulturen an, lehnen sich jedoch stark an die ethnisch geprägten thematischen und ästhetischen afrodiasporischen Wurzeln an. Innerhalb der Reggae- und Dancehallszene setzte sich der „original style“ insbesondere innerhalb der deutschen Soundsysteme²⁶ durch, welche z.B. kaum deutschsprachige Lieder auflegen und versuchen, bei ihren Performances vorwiegend Patois²⁷ zu verwenden. Eine andere Richtung, welche man als „nationalen Stil“ bezeichnen könnte, übernimmt dagegen musikalische Stilelemente des Reggae und Hip-Hop und überträgt diese sprachlich und thematisch auf den deutschen Kontext. Der afrodiasporischen Herkunft insbesondere der Symbolik von Blackness kommt hierbei keine größere Relevanz mehr zu.

In den lokalen Aneignungsprozessen spiegelt sich die von Nagel (vgl. Kapitel 2.4.1.) dargestellte Wirkungsweise ethnosexueller Grenzziehungen. Sexualitäts- und Genderkonzepte, vor allem das musikkulturelle Image Schwarzer Männlichkeit sind für die Darstellung und Verhandlung Schwarzer Musik konstitutiv. In ihrem Statement gegen die Essentialisierung von Hip-Hop als genuin Schwarzer Musik schreiben Klein und Friedrich:

„Hip-Hop ist nicht nur quantitativ von Männern dominiert, er reproduziert auch einen Männlichkeitskult und eine traditionelle Geschlechterhierarchie, in der Frauen Männern untergeordnet sind. [...] Aufgrund der männlichen Ahnenkultur ist bis heute der Schwarze Rapper die mythische Figur, die als Identitätsmuster fungiert“ (Klein and Friedrich 2008: 24).

„Wie sehr das Bild des Schwarzen Rap essentialisiert ist und Schwarz-Sein als Eintrittskarte in die Welt des authentischen Hip-Hop gilt, bestätigt der türkische D.J. Derezon: »Bei einem Weißen MC wollen die Leute, daß du Dich beweist. Du mußt doppelt so gut sein wie ein mittelmäßiger Schwarzer Rapper“ (Klein and Friedrich 2008: 77–78).

In der internen Auseinandersetzung um legitime ethnische Repräsentation innerhalb der musikalischen Szenen kommt dem Konkurrenzverhältnis zwischen Schwarzen und Weißen Männern eine häufig nicht offen benannte, dennoch nicht unerhebliche Bedeutung zu. Diese bezieht sich weniger auf inhaltliche Unterschiede, als auf die generelle Idealisierung Schwarzer Männlichkeit. Die öffentlichen Diskussionen über Schwarze Musikformen beschäftigen sich dagegen stärker auf die in einigen Richtungen des Hip-Hop und Reggae

²⁶ Der Begriff des Soundsystems bezeichnet in Jamaika ursprünglich eine transportable Musikstation. Heute bezeichnen sich hiermit Reggae-Crews, welche sich meist aus mehreren MCs (Deejays) und Selectors zusammensetzen. Der Selector legt Musikstücke auf während der MC (Master of Ceremony) diese kommentiert, singt, rappt und das Publikum unterhält (Karnik and Philipps 2007).

²⁷ Eine im Reggae vorherrschende und auch in einigen Richtungen des Hip-Hop verwendete jamaikanische Sprache.

vorherrschenden Formen der Misogynie, Hypermaskulinität und Homophobie²⁸ (so z.B. der Report der Landeshauptstadt München 2010). Der Regisseur Byron Hurt setzt sich in seinem Dokumentarfilm: „Hip-Hop: Beyond Beats and Rhymes“ (Byron Hurt 2006) kritisch mit der starken Verbreitung entsprechender Images im afroamerikanischen Hip-Hop auseinander. Er verweist auf ihre starke Verbreitung insbesondere innerhalb der kommerziell erfolgreichen Richtungen des Hip-Hop, deutet jedoch auch darauf hin, dass die entsprechenden Darstellungen Schwarzer Männlichkeit nicht mit Konstruktionen Weißer hegemonialer Männlichkeit brechen, sondern auf diesen aufbauen²⁹. Auch bezogen auf die ökonomische Dimension der Vermarktungsstrategien der afroamerikanischen Hip-Hop-Industrie betont er den Einfluss von Marketingstrategien. Diese würden insbesondere den „Gangstarap“ und die hiermit verbundene Idealisierung Schwarzer Hypermaskulinität und Kriminalität als Bestätigung rassistischer Stereotypisierungen fördern, da diese der Nachfrage und Erwartung des Weißen Publikums entsprächen.

Neben der Frage nach der Möglichkeit der Dekonstruktion der musikkulturellen Genderregime durch weibliche Interpreten wird die Bedeutung des weiblichen Publikums für die Stabilisierung musikkultureller Genderkonzepte in themenspezifischen Auseinandersetzungen häufig leider nicht weiter berücksichtigt (vgl. Klein and Friedrich 2008).

4 METHODEN

Die vorliegende Arbeit ist der qualitativen Sozialforschung zuzurechnen. Wie den Ausführungen zum Forschungsstand zu entnehmen ist, hat sie explorativen Charakter, da eine grundlegende Auseinandersetzung mit dem Nachtleben aus anthropologischer Perspektive noch nicht stattgefunden hat. Eine qualitative Herangehensweise war nicht nur aufgrund des wissenschaftlichen Kenntnisstandes notwendig, sondern entspricht auch der methodischen Anpassung an den Untersuchungsgegenstand. Untersuchungen nächtlicher Erfahrungs- und Erlebnisräume, spezifischer Praktiken und Atmosphären legen durch die Bedeutung körperlicher Performanz methodisch die Teilnehmende Beobachtung nahe. Ein weiterer Vorteil ist zudem, dass hierdurch im Kontext dieser Arbeit soziale Differenzierungsprozesse

²⁸ Zur Bedeutung von Heteronormativität als Grenzmarker Schwarzer Ethnizität Nagel (2000a: 123–124).

²⁹ Hierbei bezieht er sich auf die US-amerikanische mediale Darstellung Weißer männlicher Helden in Actionfilmen und patriotischen wie militärischen Propagandafilmen.

auch als Formen des sozialen Handelns und nicht allein diskursiv betrachtet werden können. Natürliche Gespräche bildeten jedoch trotzdem einen grundlegenden Zugang zur Vorstellungswelt der AkteurInnen innerhalb der Teilnehmenden Beobachtung, ergänzt durch die Durchführung semistrukturierter Leitfadeninterviews. Die Verknüpfung von Beobachtungs- und Befragungsmethoden bot sich an, da hierdurch sowohl die sich dem sprachlichen Zugang entziehenden Praktiken, als auch die hiermit verbundenen Diskurse untersucht werden konnten. Wahrnehmbare Praktiken und Reflexionen der AkteurInnen können somit aufeinander bezogen werden. Des Weiteren zog ich mediale Darstellungen mit thematischem Bezug aus Internetforen, den Homepages der Clubs, Flyern, Videos und Zeitungsartikeln als Informationsquellen heran, um ein Bild der wechselseitigen Bestärkung, aber auch Brechung zwischen gesellschaftlichen und milieuspezifischen diskursiven Praktiken zu erhalten.

4.1 Teilnehmende Beobachtung

Die empirische Forschung erstreckte sich über einen Zeitraum von drei Jahren von 2009 bis 2012 und fand vorwiegend in Köln und Bonn statt. Ich besuchte zahlreiche Clubs und Lokale der „Schwarz-Weißen Szene“ und nahm an den abendlichen, aber auch täglichen Abläufen der Lebens- und Freizeitgestaltung einiger (vorwiegend männlicher) Akteure teil, so dass auch eine Einordnung der szenespezifischen Praktiken und Diskurse in die alltägliche Lebenswirklichkeit möglich war. Hierbei suchte ich nach wechselseitigen Zuschreibungen und Beziehungsmustern und versuchte, auch zugrundeliegende materielle und soziale Gegebenheiten zu ermitteln.

Feldforschung und Teilnehmende Beobachtung gelten als Herzstück kulturanthropologischer Methodik und zeichnen sich durch Methodenvielfalt aus. Obgleich Standard der empirischen Sozialforschung und besonders der anthropologischen Forschung, liegt es im Wesen der Teilnehmenden Beobachtung, selbst kaum standardisiert zu sein (Merkens 2007). Grundlegend für diese Arbeit ist das von Geertz geprägte Konzept der „*dichten Beschreibung*“ (Geertz 1983). Hierbei werden soziale bzw. kulturelle Konstruktionsprozesse weder als objektive noch als subjektive Gegebenheiten angesehen, sondern als Vorgänge eines wechselseitigen Ineinanderwirkens. Ausgehend von einem semiotischen Kulturbegriff nähert sich der/die Forscher/in über die Darstellung des Beobachtbaren, der „*dünnen Beschreibung*“ (ebd.) hinaus durch Interpretation den verschiedenen bedeutungsgenerierenden Ebenen des Forschungsfeldes an. Gerd Spittler führt in Anlehnung an den Begriff der dichten Beschreibung, das Konzept der „*dichten Teilnahme*“

(Spittler 2001: 1) als Form einer „*Radikalisierung*“ (ebd. 2) der Teilnehmenden Beobachtung ein. Für Situationen, in denen ein verbaler Zugang an seine Grenzen stößt, propagiert er eine Teilnahme unter Einbeziehung von sozialer Nähe und sinnlichem Erleben. Er verweist zudem auf die verzerrende Wirkung künstlicher Interviewsituationen und setzt sich für die stärkere Einbeziehung „*natürlicher Gesprächsführung*“ (ebd.) ein.

Spittlers Konzept der „*dichten Teilnahme*“ erwies sich insbesondere für den Kontext dieser Arbeit sowie für die Nachtforschung³⁰ generell als fruchtbar. Viele Informationen erhielt ich während der Teilnehmenden Beobachtung aus natürlichen Gesprächen. Dabei griff ich als Austauschpartner auch auf Bekannte im Freundeskreis zurück. Die starke Einbeziehung sozialer Nähe und natürlicher Gesprächssituationen erwies sich für die Thematik der Arbeit, die zahlreiche sensible und teilweise tabuisierte Themenfelder berührt, als vorteilhaft. So war z.B. ein Zugang zu Informationen über Illegalität und Formen der Legalisierung nur innerhalb vertrauensvoller Beziehungen im Bekanntenkreis möglich. Auch wären mir Bereiche des persönlichen Alltags und somit Praktiken und Diskurse außerhalb der Clubs und Lokale ohne diese verwehrt geblieben. Zugang zur Alltagspraxis und zum abendlichen Ausgehverhalten erhielt ich insbesondere im Netzwerk kamerunischer und guineischer Migranten. Weitere Erfahrungen stützen sich auf die Tätigkeit in einem Geschäft für afrikanisches Kunsthandwerk, das abends als Treffpunkt afrikanischer Migranten dient. Während der Forschungszeit hielt ich Informationen und Reflexionen in Form eines Feldtagebuchs fest. Da die Niederschriften erst im Anschluss an die Beobachtungssituation entstanden, musste auf wörtliche Zitate von GesprächspartnerInnen in vielen Fällen verzichtet werden. Besonders aussagekräftige Bemerkungen vermerkte ich jedoch umgehend, soweit dies möglich war.

Es stellte sich schon bei der Auswahl der Clubs ein starker Zusammenhang zwischen dem Untersuchungsphänomen und spezifischen Musikrichtungen dar, daher besuchte ich zunächst verschiedene Lokalitäten, Festivals, Partyreihen und Konzerte der entsprechenden Musikrichtungen (Hip-Hop, Reggae, Dancehall oder „afrikanische Musik“) und beschränkte meine Beobachtungen zunehmend auf drei afrikanische Lokale bzw. Kneipen und drei wöchentlich stattfindende Reggae- bzw. Hip-Hop-Partyreihen (vgl. Kapitel 5.2.). Die Recherche in weiteren Clubs, Bars und auf Festivals und Konzerten in Köln, Bonn und Berlin

³⁰ Hier bietet sich eine Bezugnahme zu Bretthauer und seiner Kritik an der mangelnden methodischen Einbeziehung eines „polysinnlichen Paradigmas“ innerhalb der Nachtforschung an (vgl. Kapitel 2.1.1.).

zu Beginn meiner Forschung, ergab, dass sich die beschriebenen szenetypischen Diskurse und Praktiken keineswegs als Spezifik des Kölner Nachtlebens verstehen lassen. Auch sind sie dort nicht allein auf die beschriebenen Orte beschränkt. Sie treten hier jedoch in besonders markanter Weise zu „Tage“, verfügen zudem über einen hohen Bekanntheitsgrad und große BesucherInnenanzahl. Sie besitzen daher einen exemplarischen Charakter für die Darstellung der Separierung Schwarz-Weißer Kontaktaufnahmen im nächtlichen Kontext.

4.2 Die Interviews

Die Interviews dienten dem Informationsgewinn über die Bedeutung des abendlichen Ausgehens für die AkteurInnen, den spezifischen Kategorisierungen und Mustern der Kontaktaufnahme innerhalb des Feldes, sowie der Vertiefung und Klärung spezifischer Hypothesen, welche sich innerhalb des Forschungsprozesses ergaben. Sie fanden nach einer ersten Phase der Orientierung im Feld parallel zur Teilnehmenden Beobachtung statt. Ideenbildung und Datengewinn entsprachen nicht zwei zeitlich getrennten Forschungsphasen, sondern ergänzten sich wechselseitig.

Ich interviewte sieben Weiße europäische Frauen (im Alter zwischen 25-52 Jahren) und neun Schwarze Männer afrikanischer Herkunft (im Alter zwischen 23-38 Jahren), bei denen es sich ausnahmslos um BesucherInnen der von mir untersuchten Clubs und Lokale handelt. Aufgrund eigener Sprachkenntnisse schloss ich Männer, die weder deutsch noch englisch sprechen als Interviewpartner aus³¹. Für die Interviews verwendete ich semistrukturierte Leitfäden, welche zunächst Eckdaten wie Herkunft, Alter, derzeitige Beschäftigung, usw. erfassen (Siehe Anhang 5). Die Interviewführung lehnte sich an Überlegungen von Rogers zur nicht-direktiven Gesprächsführung (Rogers 1972) und von Witzel zum „problemzentrierten Interview“ (Witzel and Reiter 2012) an. Die meisten Interviews nahmen einen eher offenen Gesprächsverlauf. Als zentral wahrgenommene Aussagen wurden von mir zusammengefasst wiedergegeben und gegebenenfalls von dem/der InterviewpartnerInnen korrigiert, um so Missverständnisse und Fehldeutungen zu reduzieren. Zudem unterließ ich es nach Möglichkeit, zu Beginn der Interviews eigene Ideen, Konzepte und Klassifikationen einzubringen, um die Aussagen möglichst wenig zu beeinflussen. So vermied ich z.B.

³¹ Da ein nicht unerheblicher Teil der männlichen MigrantInnen mit kurzer Aufenthaltsdauer in Deutschland vorwiegend französisch und weitere afrikanische Sprache spricht, hätte dieses Ausschlussverfahren bei einer interviewbasierten Forschung zu erheblicher Einschränkung des Datenmaterials geführt. In den Situationen der „natürlichen Gesprächsführung“ der Forschung konnte dieser Mangel durch Übersetzungsleistungen weiterer anwesender Personen sowie Beobachtungen teilweise aufgefangen werden.

Kategorisierungsvorgaben wie Schwarz, Weiß, deutsch, afrikanisch, usw.. Erst wenn von den Interviewten bestimmte Aspekte wie Kategorisierungsbezeichnungen aufgrund der „Hautfarbe“ benannt wurden, fragte ich weiterführend nach. Am Ende der Interviews stellte ich noch gezielte Fragen sowie einige Überlegungen zum derzeitigen Stand meiner Arbeit zur Diskussion. Hier half mir der Leitfaden, auf bisher nicht angesprochene Aspekte einzugehen. In den meisten Interviews nahm der Leitfaden eher die Funktion einer Erinnerungshilfe als die einer Ablaufvorgabe ein. Die Interviews wurden hauptsächlich auf Deutsch geführt, da alle Interviewten über ausreichende Sprachkenntnisse verfügten. Nur drei männliche Interviewpartner verfielen zeitweise ins Englische, als sie über komplexe, meist emotionsbezogene Sachverhalte sprachen. Während der Gespräche machte ich mir Notizen und erstellte anschließend Erinnerungsprotokolle. Ich nahm zu den ersten Treffen noch ein Aufnahmegerät mit, bemerkte jedoch schnell, dass dies einer vertrauensvollen Gesprächsführung entgegenwirkte. Der überwiegende Teil der Interviews fand bei den InterviewpartnerInnen zu Hause statt, nur zwei Frauen äußerten den Wunsch nach einem Treffen in einem Café. Die Länge der Interviews variierte zwischen weniger als einer Stunde und über fünf Stunden. Drei männliche Interviewpartner fungierten zudem als Experten, mit ihnen fanden zusätzlich zu den Interviews mehrmalige Gespräche statt. Sie ließen mich an ihrem Alltag teilnehmen und ich begleitete sie auch auf „afrikanische“ Feiern und Feste. Die Aussagen der Interviews konnten aufgrund ihres Umfangs, bis auf die zentralen Aspekte der farbspezifischen Zuschreibungen in Kapitel 5.4.2., nicht separat dargestellt werden und fließen in den allgemeinen empirischen Teil ein.

4.3 Methodische Reflexionen

Zu Beginn meines ersten Interviews mit einem Schwarzen Mann aus Südafrika, bemerkte ich unbedacht: *„I hope you can ignore that I'm a white woman.“* Noch während ich dies aussprach (und bevor er zu lachen begann) wurde mir die Lächerlichkeit meines Anliegen bewusst, welches im Übrigen auch grundsätzliche Implikationen dieser Arbeit konterkariert. Persönliche Merkmale des Forschers nehmen wesentlich Einfluss auf den Forschungsprozess (Bernard 2006). Als wesentliche Merkmale werden in der Literatur insbesondere die „Hautfarbe“ und die Geschlechtszugehörigkeit genannt (ebd.). Häufig wird hierbei davon ausgegangen, dass die Übereinstimmung zwischen Forscher und den Erforschten von, im Kontext relevanten Kennzeichen, zu einem leichteren Zugang an Informationen und zu weniger Verzerrungseffekten führe. In einem Forschungsmilieu, welches sich wesentlich über

gendertypische und ethnische Differenzierungen konstituiert, kommt den entsprechenden Merkmalen des Forschers/-in – in meinem Fall weiblich und Weiß – eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für den Zugang zum Feld und dem Informationserhalt zu.

4.3.1 Position im Feld

Die Frage nach der richtigen Balance zwischen Teilnahme und Beobachtung für die Methode der Teilnehmenden Beobachtung ist Gegenstand zahlreicher anthropologischer Debatten (Merkens 2007). Verfechter einer stärkeren Beobachterposition argumentieren mit der besseren Systematisierung der Ergebnisse durch eine notwendige Distanz zum Forschungsfeld. Andere Vertreter sehen wie Spittler (vgl. 4.1) direkte Partizipation und soziale Nähe als notwendige Voraussetzung für einen nachvollziehbaren und tiefgreifenden Informationsgewinn an. Eng verknüpft mit diesen Überlegungen sind die Auseinandersetzungen bezüglich der generellen Distanz des Forschers zum Forschungsfeld und -gegenstand (Bernard 2006: 349). Im Zentrum steht hierbei die Frage, ob und inwieweit eine „kulturelle“ Distanz des/der Forschers/in zum Feld notwendig ist, um aus einer Außenperspektive grundlegende Strukturen und Bedeutungen aufdecken zu können, welche aus emischer Perspektive nicht zu erkennen wären.

In der klassischen ethnologischen Forschung begibt sich der Feldforscher in eine ihm unbekanntere Umgebung und ist in dieser von den jeweiligen AkteurInnen meistens auch als Außenstehende/r. erkennbar. So bezeichnet Bruno Illius die Beziehung zwischen ethnologischem Forscher und seinem Forschungsfeld als durch die „*Qualität* Fremdheit (Herv. im Original) *definiert*“ (Illius 2003: 74). In dieser Situation kommt es zunächst darauf an, als Anwesende/r akzeptiert zu werden und die jeweilige Situation durch die eigene Anwesenheit möglichst wenig zu beeinflussen um so Zugang zu relevanten Informationen zu erhalten. Die Übernahme ethnographischer Methoden in den Methodenkanon der soziologischen Forschung und auch die Etablierung von Disziplinen wie der „Europäischen Ethnologie“ und der „autochthonen Ethnographie“ überwinden jedoch das Postulat von Fremdheit als notwendiger Grenzlinie zwischen ForscherIn und AkteurIn. In der Zuwendung zur eigenen Kulturbeschreibung aus ethnographischer Perspektive wird das Vertraute entsprechend methodisch entfremdet (Lüders 2012: 390).

Meine eigene Position im Feld lässt sich nicht einfach den Dualismen von „eigen/fremd“ sowie „verdeckt/offen“ zuordnen. Da das Forschungsvorhaben im Rahmen eigener Clubbesuche entstand, war ich in der empirischen Forschungssituation mit den Vor- und Nachteilen des Rollenwechsels von Akteurin zur teilnehmenden Beobachterin

konfrontiert (Bernard 2006: 347). Ich wurde von einer Teilnehmenden zunehmend zu einer Beobachterin, was sowohl einen inneren Prozess der Distanzierung, als auch die Bekanntgabe meiner neuen Position nach außen verlangte. Die Nähe zum Feld erwies sich in einigen Aspekten von Vorteil. So verfügte ich über relativ gute Vorkenntnisse und Einblicke interner Abläufe und konnte auf Kontaktpersonen aus der Szene zurückgreifen. Zudem führte meine Anwesenheit in vielen Forschungssituationen (zumindest innerhalb der Clubs und Lokale) kaum zu Verzerrungseffekten. Hatte ich in der Forschungsplanung aus ethischen Erwägungen (Merkens 2007: 27–28) eine offene Vorgehensweise beabsichtigt, trat diese an ihre realisierbaren Grenzen, da meine Forscherposition in den Clubs als solche nicht ersichtlich war. Meinen unfreiwillig verdeckten Status versuchte ich, soweit dies möglich war, gegenüber jedem/r bis dato unbekanntem Gesprächspartner/in offenzulegen, um Missverständnissen über die Motivation der Kontaktaufnahme und Gesprächsführung vorzubeugen.

Nicht der Aspekt meiner Einordnung als Fremde und der Versuch im Forschungsfeld als Anwesende akzeptiert zu werden, sondern meine selbstverständliche Einordnung in die emischen Kategorisierungs- und Beziehungslogiken prägte meinen Zugang zum Feld und den Informationsgehalt. So konnte ich mich den feldspezifischen Inklusions- und Exklusionsprozessen, welche einen wesentlichen Teil des Forschungsgegenstandes ausmachen, nicht entziehen. Modalitäten des Feldzugangs wurden somit zu einem Teil des empirischen Erkenntnisgewinns über die basalen Logiken der feldspezifischen Kontaktaufnahmen. Dies stellte sich z.B. in dem schwierigen Zugang zu (überwiegend älteren) Weißen Frauen dar. Die Suche nach weiblichen Interviewpartnern erwies sich als wesentlich schwieriger als zunächst vermutet. So wurden einige meiner Anfragen unmissverständlich und teilweise sogar kommentarlos abgeblockt. Andere Frauen waren zwar zunächst zu einem weiteren Treffen und der Durchführung eines Interviews bereit, verschoben dann aber wiederholt die ausgemachten Termine, so dass ein Treffen letztendlich nicht zu Stande kam.

Im Gegensatz zu den Frauen zeigten die meisten (Schwarzen) Männer ein großes Interesse an einer Auseinandersetzung zum Thema Weiß-Schwarzer Beziehungen. Oft ergaben sich schon vor Ort Gespräche mit thematischem Bezug. Einige Male entstanden jedoch im weiteren Verlauf Irritationen, wenn von meiner Seite ein Kontakt über den Informationsaustausch hinaus nicht gewünscht und aufrechterhalten wurde. Im spezifischen Kontext dieser Arbeit ergab sich, dass sich für mich als Weiße Frau eine Kontaktaufnahme

und Zugänglichkeit zur Gruppe Schwarzer Männer, weitaus einfacher gestaltete als zur Gruppe Weißer Frauen. Dies steht im Gegensatz zu den zuvor dargestellten Ausführungen über die Bedeutung gleicher Merkmale zwischen Forscher und AkteurInnen. Ich erhielt einen besseren Zugang zu den Alltagspraktiken sowie den Bedeutungszuschreibungen der männlichen Akteure, was den Informationsgehalt der Arbeit stark prägt und sich auch in einer tendenziellen Fokussierung auf die männliche Perspektive wiederfindet.

Noch grundlegender offenbarten sich Formen der feldspezifischen Separierung jedoch bei meinem Versuch, auch die Perspektive Schwarzer afrikanischer Frauen mit in die Arbeit einzubeziehen und diese nicht allein als sprachlose Diskursobjekte innerhalb der Arbeit erscheinen zu lassen. So scheiterte ein durch einen Bekannten vermittelter Interviewversuch mit drei Frauen an der im Forschungskontext vorgefundenen Distanz zwischen Schwarzen afrikanischen und Weißen europäischen Frauen³². Auch als Gesprächspartnerinnen im Feld fanden sich nur sehr wenige Schwarze Frauen zu einer thematischen Auseinandersetzung bereit (vgl.5.5.3.). Als Weißer, zudem mit dem Nachtleben in Verbindung gebrachten Frau, war mir die Perspektive Schwarzer afrikanischer Frauen kaum zugänglich.

Neben den Reaktionen, die man durch Verhalten und Aussehen hervorruft, beeinflusst die eigene Voreingenommenheit Forschungsablauf und Interpretationen stark. So fiel es mir beispielsweise zu Beginn der empirischen Forschungsphase wesentlich leichter, Weiße Frauen anzusprechen und zu interviewen, auch wenn ihre Reaktionen teilweise abweisend waren. Bei den Schwarzen Männern hatte ich zunächst größere Schwierigkeiten, diese aufgrund ihrer „Hautfarbe“ anzusprechen und zum Objekt meines (Forschungs-)Interesses zu machen. Es beschlich mich hierbei das Gefühl, die teilweise im Feld vorgefundene Objektivierung Schwarzer Männer fortzuführen. Auch bewertete ich Äußerungen je nach Zugehörigkeit der Personengruppen unterschiedlich. So reagierte ich beispielsweise auf negative Verallgemeinerungen von Seiten der Weißen Frauen gegenüber Weißen Männern weniger kritisch als gegenüber Schwarzen Männern. Ich bemerkte, dass meine Voreingenommenheit stark mit der Gruppenzugehörigkeit aufgrund von Gender und „Hautfarbe“ korrelierte und wahrscheinlich ein von mir unterstelltes Machtgefüge reflektierte. Generell versuchte ich eigene Bewertungen nicht in den Forschungsprozesse einfließen zu

³² Im Verlauf meiner mehrstündigen Anwesenheit betraten wiederholt männliche Akteure, welche ich aus dem nächtlichen Forschungskontext kannte, die Wohnung. Ihre überraschten und teilweise erschrockenen Reaktionen sowie eine grundlegend abweisende Haltung der Frauen, überzeugten mich davon, dass die Einbindung beider Perspektiven, kaum möglich wäre und mich dieses Vorhaben zudem in eine schwierige Position zwischen den Akteursgruppen gebracht hätte.

lassen, soweit dies insbesondere bei von mir als rassistisch und sexistisch empfundenen Äußerungen und Praktiken möglich war.

4.3.2 Gespräche und Interviews

Der Aufbau einer entspannten und vertraulichen Atmosphäre erwies sich als zentral für einen tiefgreifenden Informationsgewinn über so sensible Themen wie rassistische Stereotypisierungen, partnerschaftliche Vorlieben usw.. Die vorwiegend einmaligen Treffen für die Interviews reichten hierfür häufig nicht aus. Neben der Brisanz, die in den Themen selbst liegt, nahm auch hier meine Position als Weiße Frau einen wesentlichen Einfluss auf den Informationsgehalt. Ein gewisses Misstrauen über die Perspektive und Zielsetzung meiner Arbeit war bei den meisten weiblichen und auch einigen männlichen Interviewpartnern zu Beginn der Gespräche spürbar. So scheint es, als wenn einige der Frauen sich vor möglicher Stigmatisierung fürchten und das Nachtleben als einen geschützten Bereich ansehen, welcher sich nicht für eine wissenschaftliche Betrachtung eigne. Zwei Frauen gingen dagegen zu Beginn des Interviews von einer eindeutigen Parteinahme meinerseits für die Position Weißer Frauen aus.

Gegenüber den Männern war darauf zu achten, durch meine Fragestellung nicht den Anschein zu erwecken, Klischees über afrikanische Männer zu reproduzieren oder als eine Art weibliche Spionin Informationen weiterzugeben. Insbesondere Fragen bezüglich des Aufenthaltstitels betreffen ein äußerst sensibles Thema. Neben der realen Gefahr, welche mit der Offenlegung des illegalisierten Aufenthalts für die betreffende Person verbunden ist, werden sie häufig als verletzend empfunden. Sie verweisen auf das Klischee vom Afrikaner, welcher an einer Kontaktaufnahme oder dem Besuch der Clubs nur aufgrund der Sicherung des Aufenthalts interessiert ist. Wird die obligatorische Frage: „Woher kommst du?“, nach Angabe vieler Gesprächspartner „nur“ als nervender Standard empfunden: *„Bei uns fragt man nicht was machst du, bei uns fragt man woher kommst du“* (S.M., Gespräch am 23.08.11), können offene oder versteckte Nachfragen nach dem Aufenthaltsstatus auch vereinzelt wütende Reaktionen hervorrufen³³. Zwei männliche Gesprächspartner wollten mir zu Beginn einer Unterhaltung ihren Personalausweis zeigen, um von vorhinein jeden Zweifel an ihrem Status auszuschließen. Ich vermied daher in vielen Gesprächen die Frage nach Herkunft und Aufenthaltsstatus.

³³ So kam es in einem Club zu einem lautstarken Disput, in dessen Verlauf ein männlicher Besucher der Weißen Gesprächspartnerin seinen Personalausweis vor die Füße warf, da sie ihn nach seinem Aufenthaltsstatus gefragt hatte.

Im Vergleich von Interviewäußerungen und Gesprächen im Feld ergaben sich partiell differente Bilder. So zeigten sich die Frauen innerhalb der Interviews in ihren Aussagen insgesamt zurückhaltender und der kritischen Nähe zu rassifizierender Stigmatisierung gegenüber sensibler, als dies in den Äußerungen in den Clubs und Bars der Fall war. Der von Seiten der Männer innerhalb der Interviews vorwiegend geäußerte Wunsch nach Weißen Partnerinnen ,sowie die teilweise negative Darstellung Schwarzer Frauen wäre einer Schwarzen Forscherin gegenüber wahrscheinlich so nicht geäußert worden und unterlag sicherlich stark Effekten der sozialen Erwünschtheit (Bernard 2006: 241 f.). Durch die Teilnahme an afrikanischen Feiern und Festen und die Anwesenheit bei privaten Gesprächen der Männer untereinander bekam ich dagegen auch Einblick in von den Interviewaussagen abweichende Praktiken und Diskurse, welche man mir als Weißer Frau innerhalb der Interviewsituationen nicht dargestellt hatte.

4.3.3 Darstellung und Begrifflichkeiten

Entsprechend der üblichen disziplinären Konventionen schreibe ich die Begriffe Schwarz und Weiß groß, um auf ihren Charakter als soziale Konstruktionen zu verweisen. Die methodische Anwendung der Teilnehmenden Beobachtung kann zunächst bei körperspezifischen Klassifikationen nur auf äußerliche Merkmale der AkteurInnen Bezug nehmen. Da ich die Herkunft der GesprächspartnerInnen nicht immer erfuhr, werden die Urheber von Aussagen nach dem Körperschema – wie es sich mir darstellte – durch die Abkürzungen S (Schwarz), W (Weiß). M (Mann), F (Frau) gekennzeichnet. Das Genus der AkteurInnen wird durchgehend durch die entsprechenden Endungen dargestellt. Weiße Männer werden, da sie im Feld eine Minderheit darstellen, als solche explizit benannt. Die allgemeine Bezeichnung Männer/männlich bezieht sich hingegen fast ausschließlich auf Schwarze Männer und sollte aus dem jeweiligen Zusammenhang ersichtlich werden. Bei den Frauen wird dagegen die „Hautfarbe“ jeweils explizit angegeben, soweit sie als bedeutungsrelevant angesehen wird. Da sich im Verlauf der Arbeit herausstellte, dass ein nicht unerheblicher Teil der Weißen Frauen einen nicht-deutschen, häufig z.B. einen osteuropäischen Hintergrund besitzt, wurde auf die Bezeichnung deutsch zumeist verzichtet.

Ich übernehme im darstellenden Teil meiner Arbeit die von den Akteuren im jeweiligen Kontext gebrauchten emischen Bezeichnungen und Begrifflichkeiten. Die pauschalisierende Bezeichnung AfrikanerInnen ohne spezifische Einschränkung z.B. der nationalen Herkunft kann zu Recht kritisiert werden (Rose 2001: 11). In dieser Arbeit geht es jedoch nicht um die Darstellung wesenhafter z.B. kultureller Eigenschaften, welche spezifische Differenzierungen

notwendig machen würden, sondern um, sich auf „Hautfarbe“, Herkunft und Genderzugehörigkeit beziehende, soziale und symbolischen Positionierungen. Eine stringente Einhaltung der korrekten Bezeichnung von Schwarz und afrikanisch nach Selbstbezeichnung trat methodisch an seine Grenzen. So werden Nordafrikaner beispielsweise innerhalb der feldspezifischen Fremd- und Selbstzuschreibung meist nicht als Afrikaner bezeichnet. Einige Ostafrikaner weisen dagegen die Zuschreibung als Schwarz von sich. Diese spezifischen ethnischen Grenzziehungen sprachlich jeweils zu reflektieren, war nicht möglich. Auch die teilweise synonym gebrauchten Bezeichnungen von afrikanisch und Schwarz stellen die im Feld vorgefundenen Verhältnisse und Bezeichnungen dar und sollen keine Gleichsetzung von afrikanisch und Schwarz bzw. von Weiß und europäisch implizieren. Als afrikanisch werden MigrantInnen aus dem Subsahararaum bezeichnet, ohne jedoch den Aspekt der Staatsangehörigkeit zu reflektieren. Eine Auseinandersetzung mit „In-Between“-Kategorisierungen, also mit Zuschreibungen, welche sich nicht eindeutig in einen Schwarz-Weiß oder afrikanisch-europäisch-Dualismus einteilen lassen, so z.B. feldspezifische Kategorisierungen wie „Araber“, „Asiatinnen“, „Mischlinge“³⁴, „Afrodeutsche“, fand innerhalb der Forschung zwar statt, konnte aus Gründen des Umfangs jedoch nicht dargestellt werden.

5 EMPIRIE

Da eine umfangreiche Auseinandersetzung mit dem öffentlichen Bild Schwarz-Weißer Beziehungen in Deutschland innerhalb dieser Arbeit nicht geleistet werden kann, soll als Einstieg in den empirischen Teil Images Schwarz-Weißer Paarbeziehungen exemplarisch anhand der medialen Darstellung zweier Werbekampagnen illustriert werden. Da diese zum einen von einer sich selbst als antirassistisch definierenden Partei und zum anderen von einer deutschlandweit verbreiteten und bekannten Zeitschrift geführt wurden, kann von der Bedeutung der entsprechenden Images als gesellschaftsimmanent ausgegangen werden. Auf dem Wahlplakat der Kaarster Grünen von 2005 (Abb. 1) greifen Weiße weibliche Hände mit rotlackierten Fingernägeln überschrieben mit dem Slogan „Der einzige Grund Schwarz zu wählen“ nach einem nackten Schwarzen Gesäß.

³⁴ Der Begriff „Mischling“ wurde im Feld überwiegend als wertneutraler bis positiv konnotierter Begriff verwendet.



Abbildung 1 Wahlkampfplakat der Grünen „Der einzige Grund Schwarz zu wählen“ 2013.

Neben der intendierten Aufforderung nicht die CDU zu wählen, transportiert der Subtext des Plakats das historisch fortgeschriebene Weiße Selbstverständnis, Schwarze Körper seien konsumierbar („wählbar“) und zwar einzig aufgrund ihrer Körperlichkeit bzw. Sexualität. Die Verantwortlichen bezeichnen die Darstellung als „antirassistisch“ (vgl. Kaarster Stadtverband 2009), ziehen das Plakat aufgrund von Protesten jedoch zurück. Während sie, um den Vorwurf des Sexismus zu entgehen, zwei weibliche Körper auswählen, scheint ihnen die sexualisierte Objektivierung Schwarzer Körper als unbedenklich, da hier die Wahl (des Schwarzen Körpers) an sich ja positiv konnotiert ist.

Die Abbildungen 2 und 3 gehören zu einer Werbekampagne der Fernsehzeitschrift „HÖRZU“ von 2005, welche auf der Idee basiert, in der Öffentlichkeit als marginalisiert und normabweichend definierte Paarkonstellationen³⁵ darzustellen und diese mit dem Slogan „Irgendwann nimmt man nicht mehr irgendwas“ zu untertiteln.

³⁵ Neben den ausgewählten Abbildungen werden in der Kampagne vorwiegend homosexuelle Paarbildungen dargestellt.



Abbildung 2 und 3 Hörzu Anzeigen: „Irgendwann nimmt man nicht mehr irgendwas“, 2006.

Durch die Aufnahme von zwei Schwarz-Weißen Paaren in die Serie wird der Charakter Schwarz-Weißer Beziehungen als gesellschaftlich deviant hervorgehoben und scheinbar kritisch reflektiert. Art der Darstellung und Auswahl der Paare verweisen jedoch auf die Übernahme und Reproduktion sexistischer und rassistischer Kategorisierungen (Brandes 2009). Die Darstellung der Paarkonstellation Weißer Mann und Schwarze Frau (Abb. 3) schreibt der exotisierten Schwarzen Frau durch Körperhaltung und Sitzpositionen eine inferiore Position zu und degradiert sie zum Konsumobjekt des Weißen Mannes. „Hautfarbe“ und Geschlechtszugehörigkeit bilden eindeutige Homologien der Unter- und Überlegenheit und können den gesellschaftlich zugeschriebenen Machtsymmetrien zugeordnet werden, in welcher Weiße Männlichkeit eine dominante Achse einnimmt.

Dass bei der Darstellung der Paarkonstellation Schwarzer Mann und Weiße Frau eine ältere und etwas korpulentere Weiße Frau und ein junger Schwarzer Mann gewählt wurden, repliziert ein gängiges Image dieser genderspezifischen Konstellation. Durch die Staffage wird auch hier Schwarz-Sein mit afrikanischer Herkunft assoziiert. Die Machtachse dieses Paares (Abb. 2) ist dagegen weniger eindeutig auszumachen und die Frage „*Wer nimmt hier wen?*“ (Brandes 2009: 218), mit der die Autorin Brandes in ihrer Arbeit über rassistische

Botschaften in medialen Darstellungen, dieses Bild passenderweise überschreibt, ist entsprechend weniger eindeutig zu beantworten.

Festzuhalten bleibt, dass in der öffentlichen Auseinandersetzung Schwarz- Weiße Paarkonstellation überwiegend als normabweichend und erklärungsbedürftig verhandelt werden. Die Frage nach der strukturellen Machtachse im Verhältnis Weißer Frauen und Schwarzer Männer durchzieht die Diskussionen über ihre Bewertung und beantwortet sie zumeist, je nachdem, ob eine antirassistische oder antisexistische Perspektive eingenommen wird, unterschiedlich.

5.1 Nachts sind alle Katzen grau?

– *Schwarze Clubs und Tanzlokale in Köln* –

Ethnische Differenzierungen finden sich auch in der Separierung der nächtlichen Szenen wieder und können sowohl mit der selbstbestimmten Vorliebe für spezifische Musikrichtungen, dem Wunsch, „unter sich“ zu bleiben, als auch mit subtilen wie offenen Exklusionsmechanismen der nächtlicher Orte bzw. Szenen erklärt werden.

Der „Hautfarbe“, sowie insgesamt körperlichen Merkmalen, kommt hierbei in den Zuschreibungsprozessen des Nachtlebens eine große Bedeutung zu. So erzählten mir einige männliche Gesprächspartner, dass sie den Versuch, auch außerhalb der „Schwarzen Szene“ wegzugehen, mit der Zeit aufgaben, da ihnen die Aufmerksamkeit, die sie erregten, sowie die subtil oder offen gezeigte Ablehnung in einigen Clubs unangenehm wurde. Als wichtig empfinden die meisten, dass sie in den von ihnen ausgewählten Orten des nächtlichen Weggehens selbstverständlich dazugehören und nicht wie im deutschen Alltag als Einzelne aufgrund der „Hautfarbe“ auffallen. Es findet sich entsprechend ein größerer Anteil an Schwarzen im Kölner Nachtleben nur in Tanzclubs oder Lokalen, welche durch Selbstdarstellung und Musikrichtung einen Bezug zu Black Music (vgl. Kapitel 3.3), also zu Schwarz-Sein und/oder Afrikanität, aufweisen. Eine Besonderheit stellen Salsa-Partys dar, die aufgrund des Umfangs der Arbeit von der Darstellung ausgenommen werden, obwohl auch die Latinoszene für das Phänomen interethnischer und farbspezifischer Partnerwahl im Nachtleben bekannt ist.³⁶

Die symbolische Bezogenheit zu Black Music stellt jedoch nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für die Anwesenheit eines Schwarzen Publikums dar. So existieren

³⁶ Es würde sich jedoch weiterführend eine vergleichende Darstellung mit den Verhaltensweisen und Images der Latino- und Salsa-Szene anbieten. Die Salsa-Szene unterliegt ähnlich wie die „Schwarze Szene“ einer Assoziation mit Sexualität, Lebensfreude und Körperlichkeit, verfügt jedoch, nach meinen Beobachtungen, über ein höheres kulturelles Prestige und gilt teilweise als seriöser.

einige Clubs, welche mit der Symbolik und Musikrichtung der „Black Music“ werben (häufig auch mit Schwarzen Werbeträgern, so wie beispielsweise der Downtown Club (Abb.4) und von einem vorwiegend Weißen Publikum besucht werden.

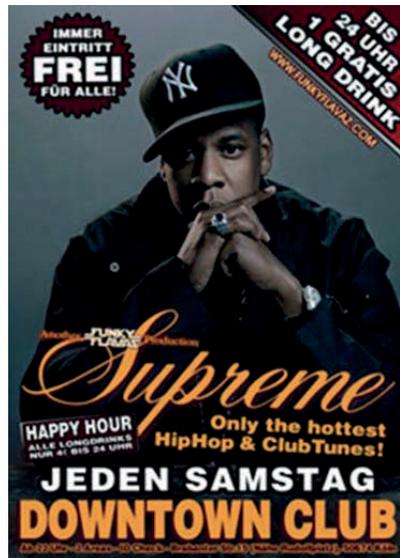


Abbildung 4: Flyer “Supreme” Party, Downtown Club, Köln 2012.

Dass einige Black-Music-Partys nicht unbedingt Schwarzes Publikum einbeziehen, verdeutlicht auch die Selbstdarstellung von Truplayaz Entertainment auf ihrer Homepage:

“The discriminating selectivity of the black music party crowd in clubs in Cologne was the pioneer reason for which Truplayaz Entertainment was formed. We have a non-discriminating policy and do embrace people of all religious and ethnic backgrounds” (Truplayaz Entertainment homepage, About).

Partys, auf denen Musikrichtungen wie Techno, House, allgemeine Popcharts, Rock, Indie gespielt werden, werden nach meinen Beobachtungen meist nicht regelmäßig und im größeren Umfang von Schwarzen AkteurInnen aufgesucht. Partys solcher Musikrichtungen können somit im Kontext des Kölner Nachtlebens durchaus als Weiße oder zumindest Nicht-Schwarze Partys bezeichnet werden. In den unterschwellig wie offenen Regulierungsmechanismen des Nachtlebens stellen Gender, Klasse, „Hautfarbe“ bzw. Ethnizität und Alter wesentliche Marker der Grenzziehungen dar. Inwieweit die Stilformen der Etablissements und Szenen diese modifizieren und perpetuieren, beeinflusst wesentlich die Struktur des Nachtlebens. Im Folgenden werden die wesentlichen Forschungsorte dieser

Arbeit, die sich durch eine besondere Bedeutung für die Etablierung farbspezifischer Kontaktaufnahmen auszeichnen, näher beschrieben.

5.2 Die Segregation des Nachtlebens

– *Geschmack und Kontrolle* –

Namen von Kneipen, Diskos, Bars wie „Kilimandscharo“, „African Drum“ und „Havanna Bar“, sowie Partybezeichnungen wie „Latino Fever“, „Balkan Beats“, „World Beat“ und „Black Music“ verweisen auf den hohen Symbolwert, dem Ethnizität in der Vergnügungs- und Musikindustrie des Nachtlebens zukommt, und können – müssen jedoch nicht – auch einen Bezug zu der ethnischen Zusammensetzung des entsprechenden Publikums aufweisen (vgl. Kapitel 5.2.). Die Segregation des Nachtlebens findet nicht ausschließlich durch die subtile Distinktion des Geschmacks statt, sondern wird auch stark von Einlass- und Preispolitiken der jeweiligen Lokalitäten bestimmt. Eigene Beobachtungen und Aussagen männlicher Gesprächspartner bestätigen, dass manche Clubs generell kein Schwarzes insbesondere männliches Publikum einlassen. Diese rassistischen Einlasspolitiken treffen neben Schwarzen auch andere häufig pauschalisierend als „Araber“ oder „Türken“ bezeichnete Nicht-Weiße Männer. Da der Türsteher das Hausrecht des Besitzers vertritt, ist es schwer, eine rassistische Grundlage als solche offenzulegen. Einlassverbote werden –wenn überhaupt – mit dem Ausschluss potentieller Unruhestifter oder lapidar mit einem „*Du passt hier nicht rein*“ begründet. Von einem Mitarbeiter der UNO wurde mir berichtet, dass sich Vertreter der UNO nach mehreren Beschwerden ihrer Schwarzen Angestellten direkt an einen Bonner Club wandten, woraufhin dieser seine restriktive Einlasspolitik gegenüber Schwarzen aufgab. Da aber die meisten Nicht-Weißen über eine solche Lobby nicht verfügen, ist das Phänomen durchaus verbreitet.

Generell wird Männern ohne weibliche Begleitung der Zugang zu einem Club eher verweigert als alleinstehenden Frauen, so dass in einigen Warteschlangen Männer bis dato unbekannte Frauen darum bitten, mit ihnen gemeinsam den Club betreten zu können, um somit ihre Chance auf Einlass zu erhöhen. Viele Clubs werben um Frauen, indem sie diesen für spezifische Veranstaltungen oder bis zu bestimmten Uhrzeiten den Eintrittspreis erlassen. Auf Flyern und Plakaten wird dies mit „Ladys’ Night“ oder „All Women Free Entry“ (vgl. Abb.5) gekennzeichnet. Hintergrund dieser Maßnahmen ist nach Aussagen der von mir befragten Türsteher, neben der Annahme einer größeren Friedfertigkeit von Frauen, der Wunsch des Besitzers nach einem ausgewogenen Geschlechterverhältnis, welches wiederum mehr männliches Publikum anziehen würde.



Abbildung 5 Anzeige von Truplayaz Entertainment Ladies Night – Out. Tru Club, Köln 2013.

Neben genderspezifischen und rassistischen Einlasspolitiken kann über hohe Eintritts- und Getränkepreise sowie obligatorische Kleidervorschriften Einfluss auf die Zusammensetzung des Publikums genommen werden. Die Einhaltung eines spezifischen Dresscodes ist abgesehen von Motto und Fetishpartys besondere in Clubs, in denen sich im Stil ein hohes Prestige für materielles Kapital abbildet, üblich.

Ein weiteres nicht unwesentliches allgemeines Differenzkriterium innerhalb der Disko- und Clubsszene stellt das Alter der AkteurInnen dar. In der Literatur werden Tanzclubs, so wie allgemein popkulturelle Phänomene häufig als Performanz der Jugendkultur dargestellt (Grazian 2008). Die Existenz von Ü-30- und auch Ü-40-Partys (Veranstaltungen für BesucherInnen über 30 bzw. 40 Jahre) weist darauf hin, dass die „normalen“ Partys diese Altersgruppen nicht unbedingt einbeziehen, jedoch eine Nachfrage auch von Seiten eines älteren Publikums besteht. Der Ausschluss älterer Besuchergruppen basiert zumeist auf subtilen Formen der sozialen Kontrolle (Ignoranz oder entsprechende Blicke und Kommentare), kann aber auch durch den Türsteher erfolgen. Formen der Altersdiskriminierung im Nachtleben betreffen Frauen weitaus stärker als Männer.

5.2.1 Die „afrikanischen“ Lokale und Kneipen

Im Gegensatz zu den Clubs, welche wöchentliche Reggae- und Hip-Hop-Partys veranstalten, werden die afrikanischen Lokale und Kneipen häufig selbst von afrikanischen MigrantInnen geführt und verfügen nicht unbedingt über einen abgegrenzten Tanzbereich. Eintrittspreise und Türsteher sind eher unüblich und abhängig von der Art der Veranstaltung. Durch ihre Namenswahl wie „African Drum“ oder „Kilimandjaro“ und ihr Interieur stellen sie eine starke Bezogenheit zu Afrika her und betonen häufig einen panafrikanischen Charakter. Für meine Feldforschung besuchte ich mehrere afrikanische Kneipen und Tanzlokale, von denen ich drei im Folgenden exemplarisch näher beschreibe. Das zuerst beschriebene „Café Tuba“ ist zwar inzwischen geschlossen, wird jedoch aufgrund seiner langjährigen Bedeutung für das Kölner Nachtleben und seines typischen Charakters mit in die Darstellung einbezogen.

Das „Café Tuba“ in Sülz galt jahrzehntelang als *die* Institution der „afrikanischen Szene“ in Köln. Es wurde 1993 von einem Schwarzen äthiopischer Herkunft und seiner Weißen deutschen Frau übernommen. Sie gründeten 1998 den Kulturverein: „Tuba – afrikanische Kultur in Köln“ (Cafe Tuba, History) und veranstalteten im „Tuba“ Lesungen und Konzerte afrikanischer KünstlerInnen aus dem In- und Ausland. Mit den Jahren nahmen die gesonderten Kulturveranstaltungen ab und das „Tuba“ wurde vorwiegend für seine wöchentlichen Tanzpartys bekannt. Im oberen Bereich der Lokalität befand sich ein großer Bar- und Speisebereich, in dem vorwiegend Gerichte der ostafrikanischen Küche angeboten wurden. Über eine Treppe gelangte man in einen relativ kleinen Tanzkeller, hier befanden sich eine weitere Bar, eine winzige DJ-Kabine und eine an zwei verspiegelte Wände angrenzende Tanzfläche. Die Dekoration beider Ebenen bestand aus Masken, Bildern und Bastmatten, welche eine Stimmung der „Afrikanität“ herstellten. Der auf der Toilette angebrachte Automat mit kleinen Sexspielzeugen betonte eine sexuelle Komponente. Musikalisch wurden hauptsächlich verschiedene afrikanische Popmusikrichtungen, Reggae, Funk und Soul gespielt. Zeitungsberichte verweisen auf die „*afrikanischen Rhythmen*“ und die „*extrem lockere Stimmung*“ der Partys im „Tuba“, einem Ort „*Wo auch Männer den richtigen Takt halten können*“ (Kölner Stadt Anzeiger 20.08.2004).

Neben der Funktion als Treffpunkt für afrikanische, vorwiegend männliche Migranten war im „Tuba“ die Bedeutung wechselseitiger Annäherung und Interessensbekundungen zwischen Männern und Frauen - wie an den meisten Orten des Nachtlebens - augenfällig. Spezifisch war das „Tuba“ als Kontaktort Weißer Frauen und afrikanischer Männer bekannt.

„Zwischen all den Schlapphüten und Basecaps schimmern auch ein paar Köpfe mit helleren Haaren hervor: „Hier kommen oft deutsche Frauen hin“, sagt

Osman und grinst, „das ist ein Treffpunkt für zwei Kulturen“ (Kölner Stadt Anzeiger 20.08.2004).

Diese Einschätzung bestätigte mir auch der Besitzer, der meine Frage nach der Zusammensetzung des Publikums lachend mit: „*Guck dich um, hier suchen Weiße Frauen afrikanische Männer*“ beantwortete.

Anfang 2011 schloss das „Café Tuba“. Hiernach verteilte sich ein Teil des Stammpublikums auf andere afrikanische Lokale und Kneipen wie beispielsweise das Lokal „African Drum“ und die Kneipe „Bistro-Treff“. Beide Einrichtungen liegen dicht nebeneinander auf einer Zwischenebene des Ebertplatzes und führen nachts zu verblüfften Blicken der (Weißen) PassantInnen.

Ich habe das Africa Drum bis jetzt immer nur von außen gesehen. Deshalb kann ich nicht über das Essen schreiben. Aber über die Atmosphäre, die den unterirdischen Ausläufern des Ebertplatzes auf einmal Leben verleiht, wenn man hier nachts durch muss. Alles ist tot nur die afrikanische Bar lebt! Hier ist es immer voll und die bunte Kleidung der afrikanischen Gäste wird vor dem grauen Beton in ihrer Farbenfreude potenziert. Irgendwann möchte ich hier mal einen Abend verbringen. Bis jetzt habe ich mich nicht so getraut, weil das Ganze von außen so unglaublich familiär und in sich geschlossen wirkt. Und so surreal, dass sich das Restaurant gerade hier niedergelassen hat, ohne dem Umsatzuntergang geweiht zu sein. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein! (Julia G. am 11.9.2010 auf Yelp).

Das „African Drum“ besteht seit ca. 8 Jahren und ist ein nigerianischer Familienbetrieb, hat jede Nacht bis 5 Uhr morgens geöffnet und bietet westafrikanisches Essen an. Gespielt wird nach Selbstdarstellung der Homepage des African Drum „afrikanische und dominikanische Musik“ (African Drum Homepage), womit ein Mix hauptsächlich verschiedener westafrikanischer Popmusikrichtungen und Reggae gemeint ist, etwas seltener wird auch Hip-Hop aufgelegt.

Der „Bistro-Treff“ wird nach der Herkunft des Besitzers von vielen BesucherInnen einfach die „kenianische Kneipe“ genannt, ist etwas kleiner und musikalisch ähnlich ausgerichtet wie das „African Drum“. Am Wochenende ist der Platz zwischen beiden Kneipen gefüllt mit BesucherInnen, welche im Laufe des Abends zwischen Lokal und Kneipe wechseln und mit ihren Autos teilweise bis auf den Ebertplatz vorfahren und so für zusätzliche Musikquellen sorgen. Einige der männlichen Besucher treffen sich an den Wochenenden zunächst in afrikanischen Lokalen und Kneipen, um dann gemeinsam so gegen 1 Uhr die in dieser Arbeit beschriebenen Clubs aufzusuchen, oder kommen nach den Clubbesuchen zu diesen zurück. Ruhige Gespräche prägen die Atmosphäre beider

Einrichtungen ebenso wie teilweise ausgelassenes Tanzen, welches in Ermangelung einer Tanzfläche zwischen den Tischen und an jedem weiteren verfügbaren Platz stattfindet.

Wie auch schon im „Tuba“ befinden sich Weiße Frauen schnell in einer Traube männlichen Interesses. Der Anteil der Weißen, im Vergleich zu durchschnittlichen ClubakteurInnen, meist etwas älteren Besucherinnen schwankt von Abend zu Abend. Es besteht jedoch ein fester Kern an einem Weißen, weiblichen Stammpublikum, welches regelmäßig am Ebertplatz anzutreffen ist. Einige dieser Frauen werden, da sie früher auch schon das „Tuba“ besuchten, von den Männern weiterhin „die Tubafrauen“ genannt.

Das Phänomen der wechselseitigen Bezogenheit Weißer Männer und Schwarzer Frauen ist auch zu beobachten, meist ist der Anteil Weißer Männer jedoch relativ gering. Ein auffälliges Phänomen der afrikanischen Lokale und Kneipen ist, dass viele der männlichen Besucher ihre Weißen Frauen und Freundinnen in die im Folgenden beschriebenen Clubs, nicht jedoch in die afrikanischen Lokale und Kneipen mitnehmen. *„Ich würde nie meine Frau mit hierher nehmen. Nein das mache ich nicht.“* (S.M. African Drum, 8.05.2011).

5.2.2 Die Reggae- und Hip-Hop-Partys

Köln verfügt über eine bekannte und ausgeprägte Reggae-Szene, so findet hier auch jährlich im Juli das größte europäische Reggae-Festival *Summerjam* statt. Reggae- und Dancehallpartys findet man in Köln regelmäßig unter der Woche und an den Wochenenden. Zu den bekanntesten gehören die Partys des *„Mighty Pow Pow Movement“* Soundsystems (Abb. 6, 7 u. 8) im Petit Prince Club am Freitag und die *„Beat down Babylon“* Partyreihe (Abb. 9) des *„Kingston Soundsystems“* im Studio 672 samstags. Beide Veranstaltungen verfügen über einen überregionalen Ruf und ziehen neben dem Kölner Stammpublikum auch eine Anzahl an BesucherInnen aus der weiteren Umgebung an.

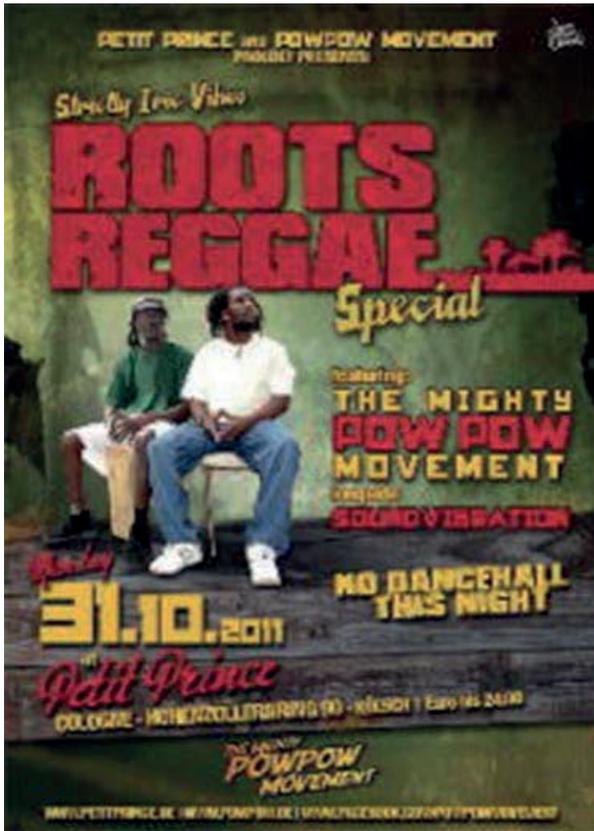


Abbildung 6 Flyer “Roots Reggae Special”, Petit Prince Club Köln, 2011.

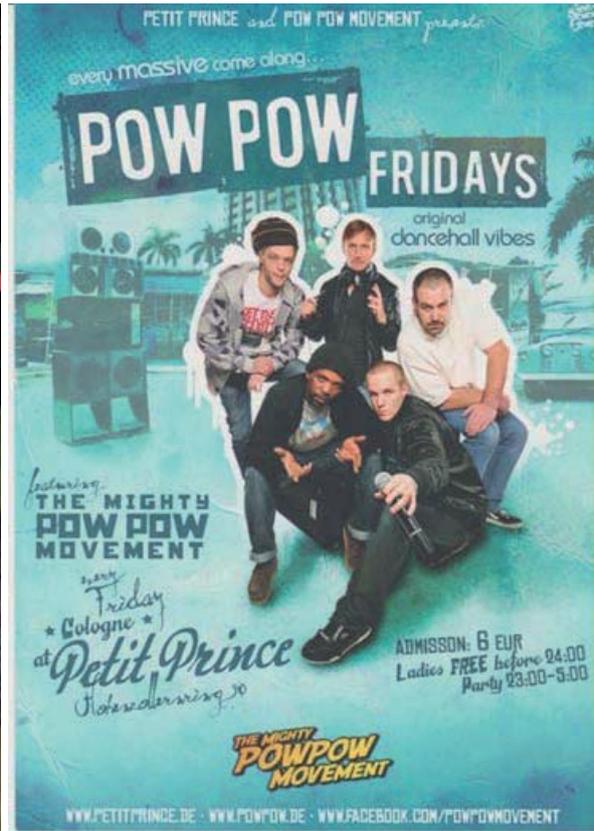


Abbildung 7 Flyer “The Mighty PowPow Movement” Petit Prince Club, Köln 2011.

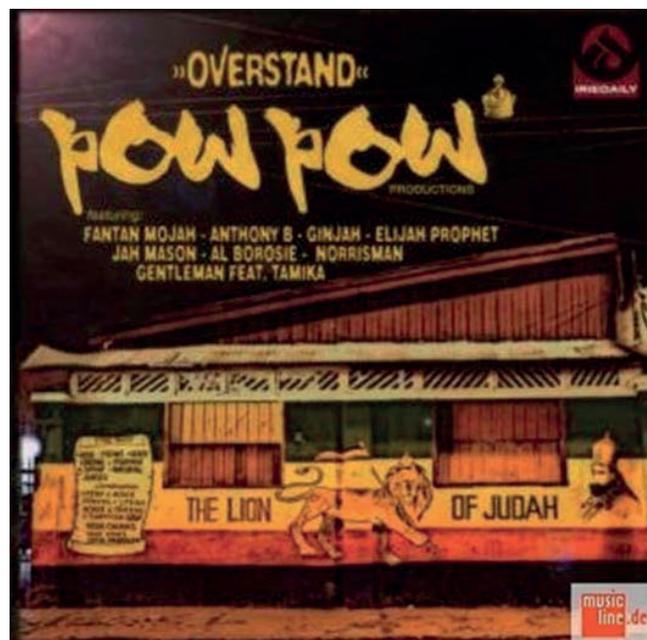


Abbildung 8. CD Cover “Overstand Riddim” Pow Pow Movement Production, 2007.



Abbildung 9 Flyer. "Beat Down Babylon"- Kingston Sound System Studio 672, Köln.

Während die Soundsysteme selbst überwiegend aus Weißen (männlichen) Mitgliedern bestehen, ist der hohe Anteil an Schwarzen männlichen Besuchern in den Clubs augenfällig und macht zumeist über die Hälfte des Publikums aus. Viele der männlichen, aber auch einige der weiblichen Besucher drücken über Kleidung (T-Shirts mit dem Konterfei Bob Marleys oder dem Löwen von Judah³⁷), sowie einer generellen Vorliebe für die Farben rot, gelb, grün³⁸, Schmuck (stilisierte Darstellungen des afrikanischen Kontinents z.B. als Ketten oder Schlüsselanhänger) und Haartracht (Dreads) ihre Verbundenheit zur Reggae-Kultur aus. Im Verlauf der Nacht nimmt der Anteil an Weißen männlichen Besuchern meist kontinuierlich ab und so gegen 4 Uhr verweilen überwiegend Weiße Frauen und Schwarze Männer auf der Tanzfläche. Der Anteil an Schwarzen Frauen ist im Vergleich zu Weißen Clubs hoch, reicht jedoch meistens nicht an die Menge der Schwarzen Männer oder Weißen Frauen heran. Die Truplayaz Partys (T.P.) stellen derzeit eine der beliebtesten Black Music³⁹ Partys in Köln dar. Seit 2009 veranstaltet Truplayaz Entertainment samstags eine Black Music Partyreihe im Privilege Club⁴⁰. Hierzu laden sie internationale Schwarze KünstlerInnen aus der afrodiasporischen Hip-Hop und Dancehall-Szene ein. Die Partys unterscheiden sich in der

³⁷ In der Symbolik der Rastafari steht er für Haile Selassie, den als göttlich verehrten Kaiser von Äthiopien (Chang and Chen 1998).

³⁸ Die Farben des Panafrikanismus bzw. der Rastafaris (ebd.).

³⁹ Auch wenn der Begriff der Black Music Partys auch auf die zuvor beschriebenen Reggae- und Dancehallpartys angewendet werden kann (vgl. Kapitel 3.3.1.), werden hiermit szenespezifisch überwiegend die Hip-Hop - und Dancehall-Partys von „T.P.“ bezeichnet.

⁴⁰ Seit Juli 2013 besitzen Truplavaz Entertainment den eigenen "American Tru- Club" in Köln.

ethnischen Performanz und Darstellungsweise von den zuvor vorgestellten Reggaeclubs und sind stärker an den „Pimp-Stil“⁴¹ der US-amerikanischen Hip-Hop-Szene angelehnt und im gesamten Eindruck „schicker“. Die Einlasspolitik kontrolliert entsprechend stärker den Dresscode und innerhalb des Clubs ist ein kleiner Teil als V.I.P.-Bereich für „wichtige“ bzw. besser zahlende BesucherInnen abgegrenzt. Bei den Einlasskontrollen wird zudem auch der Personalausweis kontrolliert, so dass ein Besuch ohne gültigen Ausweis bzw. legalen Aufenthaltsstatus schwierig bis unmöglich ist. Auf den Truplayaz-Partys findet sich ein hoher Anteil an Schwarzen Frauen, und insgesamt ist das Publikum im Durchschnitt etwas jünger als in den Reggae- und Dancehallclubs und afrikanischen Lokalen. Der Vergleich der wesentlich zur Bekanntgabe von Partys eingesetzten Flyer zeigt, dass mit der unterschiedlichen musikkulturellen bzw. ethnischen Darstellungsweise der Clubs auch unterschiedliche genderspezifische Images transportiert werden. So werben Truplayaz Entertainment hauptsächlich mit leichtbekleideten Schwarzen Frauen (Abb. 5, 10- 13) und betonen auf ihrer Homepage die (hetero-)sexuelle Aufladung der Clubatmosphäre (Truplayaz Entertainment Homepage, About).



Abbildung 10 Anzeige von Truplayaz Entertainment, „Obama Victory Party“, Privilege Club, Köln, 2012



Abbildung 11 Anzeige von Truplayaz Entertainment, „Black Karneval“, Privilege Club, Köln, 2012.

⁴¹ Der Pimp-Stil bezeichnet eine männliche Attitüde im Hip-Hop, welche sich durch die demonstrative Zuschaustellung von Luxus z.B. durch Schmuck und teure Marken darstellt.



Abbildung 12 Anzeige von Truplayaz Entertainment „American Vibe Night“, Privilege Club, Köln, 2012.



Abbildung 13 Urban Touch America, Tru Club, Köln 2013

5.3 Diskursive Praktiken in den Clubs und Tanzlokalen

5.3.1 „In da Club“

Nachdem man die Erlaubnis zum Eintritt in den Club von einem meist ziemlich muskulösen (Schwarzen) Türsteher am Eingang erhalten hat, gelangt man in einen heißen, lauten und von Schwaden von Marihuana durchzogenen Raum⁴². An der Kopfseite der Tanzfläche ist das Soundsystem positioniert. Mehrere MCs und Selectors (vgl. Kapitel 3.3.2.). versuchen die Stimmung anzuheizen. Um drei Uhr nachts befindet sich die Atmosphäre auf dem Höhepunkt. „Cologne put some ligthers in the air!“ Einige Feuerzeuge werden in die Höhe gehalten. Der Ruf des MC's: „Pull On!“ begleitet von einer Signallupe leitet einen Rewind ein, die Musik wird schnell nach hinten gespult und beginnt von Neuem, solange bis die Menge tobt und endlich ihr geliebtes Stück zu Ende tanzen kann. Die Bandbreite der tänzerischen Darstellungen des Publikums ist sehr weit. Vom ekstatischen Auf- und Abhüpfen bis zum kaum merklichen Mitschwingen ist alles auffindbar und beschränkt sich nicht nur auf die Tanzfläche. Teilweise wird auch vom M.C. durch Rufe wie „Jump up“ and „Shake your boody“ zu spezifischen Bewegungsabläufen animiert. Das gelingende Wechselspiel zwischen

⁴² In den meisten Reggaeclubs konnte sich das Rauchverbot trotz separierter Raucherräume bisher nicht durchsetzen.

Soundsystem (bzw. den jeweiligen Performern der Black-Music-Partys) und Publikum trägt wesentlich zum Erfolg einer „guten Party“ bei. Nur wenn sich hierbei ein rauschhaftes, ekstatisches Kollektiverleben einstellt, werden die AkteurInnen den Abend anschließend als gelungen bezeichnen. Innerhalb dieses Stimmungsrahmens ist auch die Anwesenheit potentieller TanzpartnerInnen von allgemeinem Interesse. Die gegengeschlechtliche Kontaktaufnahme ist ein zentraler Bestandteil jeder Party.

Viele der Männer verweilen auf der Party zunächst als „teilnehmende Beobachter“. Sie stehen am Rand der Tanzfläche und verfolgen das Geschehen. Einige besitzen Stammplätze, an denen sie jede Woche auffindbar sind. Insbesondere die Wege zwischen Tanzfläche und Ausgang sind hierfür sehr beliebt, da so Bekannte sowie potenzielle Tanzpartnerinnen beim Vorbeigehen angesprochen werden können. Neben der Einladung zu einem gemeinsamen Getränk findet die Kontaktaufnahme, die meistens – aber nicht ausschließlich – vom Mann ausgeht, vorwiegend über das Tanzen statt.

Beim Antanzen nähert sich der Mann der angestrebten Tanzpartnerin nicht selten von hinten. Geht sie auf seine Annäherung ein, wird häufig sehr eng getanzt. Die Tanzpartner sind hierbei über die synchrone Bewegung der Hüften miteinander verbunden. Die tänzerische sexuelle Performanz, welche generell als typisch für (Schwarze) Reggae -und Hip-Hop-Partys gilt, erhält durch einen zunehmenden Einfluss von „Twerk“ und „Dagging“⁴³ auf die praktizierten Tanzarten eine neue Komponente. Insbesondere innerhalb des Schwarzen jugendlichen Publikums der Black-Music-Partys kann eine zunehmende Verbreitung, meist jedoch in abgeschwächter Form, in Einzel-, Paar- und Gruppentänzen beobachtet werden. Ähnlich wie Talbot (vgl. Kapitel 2.1.1.) diesbezüglich auf die Stigmatisierung Schwarzer Clubs und Partys in London darstellt, wird in der öffentlichen Diskussion der clubspezifischen Verhaltensweisen das sexuelle Tanzen als empirisches Beispiel kultureller Devianz verhandelt.

⁴³ „Twerk“ sowie „Dagging“ bezeichnen moderne Tanzformen des Dancehall, welche sich durch eine stark sexualisierte Performanz und beischlafähnliche Bewegungen kennzeichnen und sich zunehmend in der globalen Dancehall- und Hip-Hop-Szene verbreiten. Da hierzu meines Wissens keine wissenschaftlichen Abhandlungen existieren, kann auf die Existenz zahlreicher Videos im Internet verwiesen werden. Diese umfassen private und kommerzielle Aufnahmen (zumeist jamaikanischer) Partys (DancehallReggae. Com 2012, Twincity TV 2012), kurze Dokus (Stewart, Liana 2009) oder offizielle Musikvideos (Mr. Vega 2008).

5.3.2 Black and White, Mann und Frau

– *doing ethnicity/ doing gender* –

In den Clubs, in denen die Musik meist sehr laut ist, spielt die verbale Kommunikation eine untergeordnete Rolle. Für Gespräche geht man vor die Tür oder sucht ruhigere Räume auf. Dem tänzerischen Erleben wie der körperlichen Präsentation, vor allem der Genderperformanz („doing gender“) und ethnischen/musikkulturellen Darbietung („doing ethnicity“) kommt die wesentliche Bedeutung zu. Der ganze Körper ist bewusst eingesetztes Darstellungs- und Kommunikationsmittel und wird daher auch in mehr oder weniger starker Weise auffällig in Szene gesetzt und geschmückt. Der „heterosexuelle Matrix“ (Butler 1991: 11) strukturiert die geschlechtliche Bezogenheit vieler beobachtbarer Praktiken. Das Phänomen der Heteronormativität im eigentlichen Sinne bezogen auf die sexuelle genderspezifische Präferenz, aber auch übertragen auf farbspezifische Vorliebe prägt viele Kontaktaufnahmen in den Clubs und Lokalen. Es umfasst die Aufnahme des Blickkontaktes, des Tanzens, der Getränkeeinladungen und des Flirtens. Schwarze Männer gelten als attraktivere Tanz- und Flirtpartner, ihre Aufforderungen zum Tanzen werden häufiger angenommen als die Weißen Männer. So kann ich mehrmals beobachten, dass Weiße Frauen, die bemerken, dass sich ihnen ein Weißer Mann annähert, sich diesem schnell und mehr oder weniger diskret entziehen.

Besucherin (lacht): „ Ich hab das erst später gesehen, dass der Weiß war und dachte so nee jetzt tanzt du schon mit 'nem Weißen“ Freundin (lacht): ich hab das gesehen und dacht mir schon was macht diiiiie denn da? “ (Gespräch auf der Toilette, Club Petit Prince, Feb. 2012).

Aber auch von Seiten vieler Schwarzer Männer ist das besondere Interesse an Weißen Frauen in den Diskotheken und Lokalen wie bereits dargestellt ersichtlich. Während einige der Weißen Frauen ihre besondere Position nicht thematisieren und scheinbar als Selbstverständlichkeit behandeln, zeigen sich Frauen über ihre Bevorzugung erstaunt. So lerne ich eine Frau in einem Hip-Hop-Club kennen, welche das männliche Interesse ihr gegenüber überrascht, da sie die (Schwarzen) Tänzerinnen in ihrer Nähe bezogen auf Aussehen und tänzerisches Können als weitaus attraktiver einschätzt. Ohne meine Forscherposition zu kennen, benennt sie die offensichtliche Vorliebe für Weiße Frauen von Seiten der Schwarzen Tänzer und bezeichnet sie als unverständlich und ungerecht.

Der objektivierende männliche Blick und ein aktives und dominantes Annäherungsverhalten gelten als typisch für die hypermaskuline Performanz Schwarzer Musikclubs und afrikanischer Lokale und werden von Außenstehenden zumeist als typisch für die feldspezifischen Kontaktaufnahmen dargestellt. Die Praktiken männlicher Dominanz sind

jedoch keineswegs umfassender Bestandteil der szenetypischen Verhaltensweisen. Teils diskret, teils jedoch auch sehr offen sind hier auch (Schwarze) Männer exotische Objekte des weiblichen Begehrens. Das Verhalten, das hierbei einige der Frauen präsentieren, stellt einen Bruch mit vorherrschenden geschlechtsspezifischen Praktiken dar. Insbesondere in den Lokalen, aber auch in einigen Szenarien in den Clubs, lässt sich ein Positionswechsel in der Genderperformanz Weißer Frauen und Schwarzer Männern beobachten. Hierbei sind es die Frauen, die die Männer zu teuren Getränken einladen, die Kontaktaufnahme beim Tanz herstellen oder sich tanzend und flirtend durch den Raum bewegen, während ihre Begleiter ruhig in einer Ecke warten.

Bei dem Besuch eines afrikanischen Lokals in Bonn lud mich eine Weiße Frau welche meine interessierten Blicke aufgefangen hatte an ihren Tisch ein. Sie saß zusammen mit einer Gruppe Schwarzer junger Männer und kam für den gesamten Umsatz des Tisches (vorwiegend Sekt und teure Cocktails) auf. Sie saß breitbeinig in einem Hosenanzug an der Kopfseite des Tisches, übertönte mit ihrer Stimme die Redebeiträge am Tisch und schnitt den männlichen Anwesenden auch schon mal das Wort ab. In ihrer Körperhaltung, sowie in Lautstärke und Gesprächsführung nahm sie einen Raum ein, den man gemeinhin einem dominanten männlichen Verhalten zuschreibt. Da ich mich allein in dem Lokal aufhielt ging sie von meinem Interesse an afrikanischen Männern aus und begann mich über die Verhaltensweisen von „denen“ aufzuklären, sowie mir potentielle Partner zu benennen. Während ihrer Ausführungen versuchten einige der Tischnachbarn durch tänzerische Darbietungen in ihrem Gesichtsfeld, sowie zaghaft eingeworfene Bemerkungen ihre Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. (eigene Beobachtung, afrikanische Kneipe in Bonn, 23.10.2011)

Eine solch offene Demonstration weiblicher Dominanz ist eher selten, aber keinesfalls unüblich. Einige männliche Gesprächspartner legen mir dar, dass man ihnen nach ihrer Ankunft in Deutschland den Kontakt zu solch wohlhabenden „Sugar Mamis“ nahe gelegt hätte. Diese könne man in entsprechenden Kneipen und Clubs aber auch auf afrikanischen Trommel- und Tanzworkshops oder Festivals kennenlernen, um hierdurch materielle wie aufenthaltsrechtliche Hilfe zu bekommen sowie allgemein erste soziale Kontakte zu Deutschen zu knüpfen.

5.3.3 Zusammenfassung

Auch wenn in der Literatur (vgl. Kapitel 2.1.3.) und im Forschungskontext selbst, zumeist von „Schwarzen Clubs“ oder „afrikanischen Kneipen“ gesprochen wird und diese Bezeichnungen auch in der Arbeit als emische Benennungen übernommen werden, zeigt sich, dass in den untersuchten Clubs und Lokalen bzw. Kneipen auch Weiße europäische BesucherInnen einen wesentlichen Anteil am Publikum ausmachen und einen Einfluss auf die

szenespezifischen Modalitäten haben⁴⁴. Die Bezeichnungen suggerieren – und so findet es sich in der öffentlichen Darstellung auch häufig wieder –, dass es sich hierbei um typisch afrikanische Tanzetablissemments handeln würde. Neben der ohnehin unzulässigen Homogenisierung afrikanischer Kultur wird hierbei verkannt, dass die jeweiligen Lokalitäten und ihre spezifischen diskursiven Praktiken als ein Phänomen im Migrations- bzw. Diasporakontext verstanden werden müssen. Keiner der afrikanischen AkteurInnen beschrieb sie als typisch für die Lokalitäten ihrer Herkunftsorte (abgesehen von einigen Einrichtungen in Touristengebieten).

Während die Reggae- und Dancehallpartys der Soundsysteme eine starke symbolische Affinität zu Jamaika (vgl. Abb.6-9) und Afrika herstellen, sind die Hip-Hop-Partys meist stärker durch die Performanz Schwarzer Afroamerikanität geprägt (vgl. Abb.10-13), selbst wenn je nach Veranstaltung teilweise dieselben Musikrichtungen gespielt werden. Alle Veranstaltungen und jeweiligen Musikrichtungen sind jedoch durch ihren symbolischen Bezug zu Schwarz-Sein gekennzeichnet und können somit als Formen des „Original Styles“ (vgl. Kapitel 3.3.2.) der Schwarzen Popkultur zugerechnet werden. Auch in den geschlechtsspezifischen Praktiken, insbesondere der hohen symbolischen Bewertung Schwarzer Männlichkeit, ähneln sich die Praktiken der Clubs und Lokale.

Während ein nicht unerheblicher Anteil der männlichen Besucher der afrikanischen Lokale auch die Soundsystempartys und Black-Music-Partys von „Truplayaz“ aufsucht, ist das Ausgehverhalten vieler weiblicher Akteure durch eine stärkere Fokussierung auf einzelne Einrichtungen geprägt. Wie schon angemerkt, ist z.B. das Aufsuchen afrikanischer Kneipen und Lokalen von Seiten der Clubbesucherinnen eher selten, selbst wenn eine Beziehung zu einem der Besucher der Lokale besteht (vgl. 5.2.1.).

Das Phänomen der Schwarz-Weißen Kontaktaufnahme ist in allen Forschungsorten augenfällig und wird auch von den Akteurinnen bestätigt, trotzdem lässt sich die Bedeutung der Clubs und Kneipen nicht auf dieses reduzieren. Vor allem die afrikanischen Lokale dienen auch dem Rückzug und dem Austausch afrikanischer MigrantInnen untereinander und die Clubs werden von vielen BesucherInnen mit Vorliebe für die spezifischen Musikrichtungen und mit der Motivation zu Tanzen und zu Feiern aufgesucht, ohne dass hiermit der gezielte Wunsch nach einer geschlechtsspezifischen Kontaktaufnahme verbunden ist. Es muss zudem festgehalten werden, dass die Partnersuche ein generelles Moment des Nachtlebens darstellt,

⁴⁴ Es existieren dagegen auch Lokalitäten wie beispielsweise eine kongolesische Kneipe in Ehrenfeld, die meinen Beobachtungen nach wirklich von einem Publikum vorwiegend afrikanischer MigrantInnen besucht wird.

die Spezifik der Forschungsorte bezieht sich vor allem auf seine farbspezifische Strukturierung. Trotzdem kann abschließend die Bedeutung der Forschungsorte für das Phänomen der gender- und farbspezifischen Kontaktaufnahme betont werden. Diese etabliert ein soziales Netzwerk vorwiegend Weißer Frauen und Schwarzer Männer, welches über den Kontext der Nacht hinaus fortbesteht.

5.4 Weiße Frauen als Gatekeeper zur deutschen Gesellschaft

In ihrem Artikel über die Notwendigkeit von Familienbildungsprozessen als Voraussetzung für den Erhalt eines Aufenthaltstitels, welche Fleischer (2007) empirisch am Beispiel Kameruner Migranten in Berlin untersucht, weist Fleischer auf die wesentliche Bedeutung von „afrikanischen Diskotheken und Clubs“ (Fleischer 2007: 24) für die Kontaktaufnahme zwischen afrikanischen Männern und deutschen Frauen hin. Fleischer geht von geschlechtsspezifischen Strategien des Aufenthaltserwerbs aus. So würden kamerunische Migrantinnen, einheimische Männer überwiegend über persönliche Kontakte und weniger in Clubs kennenlernen. Zudem spiele für sie die Ehe eine geringere Rolle, da der Aufenthalt vorwiegend über die Geburt eines Kindes abgesichert werde. Kamerunische Männer würden dagegen eher eine Doppelstrategie der Aufenthaltssicherung sowohl über die Geburt eines Kindes als auch über eine Ehe verfolgen.

Meine Beobachtungen legen nahe, dass – abgesehen von der Gruppe der Studenten – die meisten männlichen afrikanischen Migranten innerhalb meines Forschungsfeldes über ein Besuchsvizum nach Europa eingereist sind. Andere sind über Italien und Spanien eingereist, haben sich vor ihrer Einreise nach Deutschland also zunächst in anderen europäischen Ländern aufgehalten. Viele der Männer mit unbefristetem Aufenthaltstitel oder deutscher Staatsbürgerschaft haben ihren Status über eine Ehe mit einer Deutschen erhalten und sich zuvor als Visaoverstayer oder Asylbewerber in Deutschland bzw. Europa aufgehalten. Nach Angaben der Gesprächspartner übersteigt der Anteil der afrikanischen MigrantInnen mit zeitweise illegalisiertem Aufenthalt in Deutschland die Schätzungen von Lentz (vgl. Kapitel 4.2.) bei weitem. Neben der Sorge um die eigene Situation besteht bei vielen afrikanischen MigrantInnen das große Bedürfnis und auch die an sie gestellte Erwartung, die Verwandten und Freunde „zu Hause“ zu unterstützen: *„Wenn ich nicht gegangen wäre, hätte mein Bruder gehen können, jetzt bin ich verantwortlich“* (Mann aus Togo, Gespräch 23.8.2012). An die Unterstützungsleistungen und das Fußfassen in Deutschland ist nicht nur das eigene Ansehen, sondern die Existenz der Familienmitglieder einiger MigrantInnen geknüpft, welche von den

Transferleistungen zur Sicherung ihres Lebensunterhalts abhängig sind oder hierdurch den Auslandsaufenthalt und die Ausbildungsmöglichkeit jüngerer Geschwister absichern. Die meisten MigrantInnen empfinden daher ihren Aufenthalt in Deutschland bzw. Europa als Chance, die sie unbedingt nutzen wollen. Je prekärer die Situationen aufgrund fehlenden Aufenthaltstitels, Ausgrenzung vom Arbeitsmarkt, z.B. aufgrund der Aberkennung der Bildungsqualifikation, mangelnder Sprachkenntnisse usw., desto mehr sind sie auf Unterstützung und Hilfe angewiesen. Diese erhalten sie durch die Bildung afrikanischer Netzwerke oder durch den persönlichen Kontakt zu Mitgliedern der Residenzgesellschaft. Weiße bzw. deutsche Frauen spielen nach meinen Beobachtungen hierbei für männliche afrikanische Migranten eine große Rolle als „Gatekeeper“ zur deutschen Gesellschaft. Diese Rolle beschränkt sich nicht allein auf Sicherung des Aufenthalts durch Familienbildungsprozesse (die jedoch eine erhebliche Bedeutung hat), sondern umfasst auch die Vermittlung von Anwälten, Hilfe bei Behördengängen, Übersetzungstätigkeiten, materielle und soziale Unterstützung usw., welche nicht immer mit der Existenz einer festen Partnerschaft oder Ehe verbunden ist, sondern auch allein auf freundschaftlichem Kontakt beruhen kann. Nach den Beobachtungen dieser Arbeit umfasst das soziale Netz vieler afrikanischer Männer zu Weißen Deutschen weitaus mehr Frauen als Männer. So äußerten auch einige Männer, dass sie den mangelnden Kontakt zu einheimischen, Weißen Männern durchaus bedauern würden.

Neben ihrer (Selbst-)Darstellung als Unterstützerinnen kursieren auch einige Gerüchte über Weiße Frauen, welche die abhängige Position der Männer gezielt ausnutzen. Sie würden beispielsweise offen oder subtil mit einer behördlichen Anzeige (des irregulären Aufenthalts), Entzug materieller Unterstützung, Lösung der Verlobung bzw. Beendigung der Ehe (vor dem dritten Jahr) usw. drohen, um hierdurch die Männer bei Beziehungsschwierigkeiten unter Druck zu setzen. Diese Darstellungen ergeben ein Gegenbild zu den Diskursen, welche eine emotionelle Ausbeutungsposition grundsätzlich auf Seiten der Männer verorten und machen auch die strukturelle Abhängigkeit der Männer deutlich. Die Bedeutung der nächtlichen Orte für die Etablierung von Beziehungen zwischen afrikanischen Migranten und Weißen Frauen und auch hiermit verbundener Familienbildungsprozesse kann durchaus in Anlehnung an Fleischer als wesentlich angesehen, jedoch nicht allein auf den Aspekt des gezielten Aufenthaltserwerbs reduziert werden. Entsprechend lässt sich die Abwesenheit afrikanischer Frauen nicht allein mit unterschiedlichen Strategien des Aufenthaltserwerbs erklären.

Es entspricht wohl eher dem Wesen der Clubs und Lokale, in denen der überwiegende Teil der Männer sehr wohl über einen festen Aufenthaltsstatus verfügt, diese als heterosexuell

ausgerichteter Kontaktorte zu bezeichnen, welche zu unterschiedlichen Formen der sozialen Vernetzung Weißer Frauen und afrikanischer Männer führen.

5.5 Die feldspezifische Quartett

*„das Milieu, die Gesellschaft sind verantwortlich für deine Mystifizierung“
(Fanon 1980: 137)*

Da sich die im Feld wirksame gender- und farbspezifische Positionierung, sowohl durch wesenhafte Essentialisierungen, als auch relational durch die Tropen Schwarzer bzw. afrikanischer Mann, Weiße Frau, Weißer Mann und Schwarze bzw. afrikanische Frau darstellt, kann dieses spezifische Beziehungsgefüge in Anlehnung an Frankenberg (vgl. Kapitel 2.4.1.) als feldspezifisches imaginäres Quartett bezeichnet werden. Dieses soll im Folgenden dargestellt werden, hierbei jedoch auch auf Differenzierungen innerhalb der Konstruktionen Schwarzer Männlichkeit und Weißer Weiblichkeit aufmerksam gemacht werden.

5.5.1 Gender- und farbspezifische Zuschreibungen

*„Eine Weiße, die mit einem Neger geschlafen hat, kann einen
Weißen Liebhaber nur schwer akzeptieren“ (Fanon 1980: 108).*

Dieser Satz mit dem Fanon 1952 die Angst Weißer Männer vor der imaginierten Sexualität Schwarzer Männer beschreibt, bildet auch heute noch einen grundlegenden Mythos der Fetischisierung Schwarzer Männer. Slogans wie: „Once you go black you will never come back“ oder „Einmal Afrikaner, immer Afrikaner“ werden von einigen Akteurinnen der Schwarz-Weißen Szene, teils mit Begeisterung oder Augenzwinkern, teils mit schicksalhafter Ergebenheit und tiefen Seufzen ausgesprochen. Auch von Seiten der Männer werden Weiße Frauen im offiziellen feldspezifischen Diskurs vorwiegend positiv und als favorisierte Partnerinnen dargestellt. Es existieren jedoch, sowohl von Seiten der Frauen, als auch der Männer gegenläufige Zuschreibungen. Die vorherrschenden Images werden im Folgenden vorwiegend basierend auf den Aussagen der Interviews und getrennt nach Genderzugehörigkeit dargestellt.

5.5.1.1 Von Seiten der Weißen Frauen

Die Präferenz für Schwarze männliche Partner ist nicht bei allen, aber bei einem durchaus nicht unerheblichen Anteil der regelmäßigen Besucherinnen der untersuchten Lokale und Clubs zu beobachten. Alle von mir interviewten Frauen besuchen häufig bis regelmäßig Schwarze Clubs oder afrikanische Kneipen und haben – bis auf eine Ausnahme –

Beziehungen und/oder Ehen mit Schwarzen afrikanischen Männern geführt oder führen diese noch derzeit. Von den sieben Interviewpartnerinnen geben fünf der befragten Frauen an, in den letzten Jahren ausschließlich Partnerschaften mit Schwarzen Männern geführt zu haben, hiervon können sich drei auch in Zukunft keine Beziehung mit einem Weißen Mann vorstellen. Eine Interviewpartnerin äußert dagegen die Einstellung, dass für sie generell keine Beziehung zu einem Schwarzen Mann in Frage komme. Innerhalb der Interviews wird afrikanische Herkunft und Schwarz-Sein zumeist gleichgesetzt, auch wenn von einigen Frauen durchaus Differenzierungen innerhalb der Kategorie Schwarzer Männer gemacht werden (vgl. Kapitel 5.5.2.)

Begründet wird die Vorliebe für Schwarze Männer mit ihrer körperlichen Ästhetik und Schönheit, einer generellen Präferenz für Afrika bzw. afrikanischer Kultur/en, sowie einem spezifisch afrikanischen/Schwarzen Männlichkeitsideal. Alle drei Bereiche durchdringen sich in ihren Zuschreibungen wechselseitig und werden in positiver Abgrenzung zur deutschen/Weißen Kultur oder spezifischer zu Weißen Männern gesetzt.

Die Vorliebe für Schwarze Männer wird in den Interviews, wie wohl die meisten Partnerwahlmotive, vorwiegend als nicht bewusste, der Kontrolle entzogene Geschmacksvorliebe verhandelt. „*Ich steh halt eher auf die*“ (W.F., 35 Jahre). Im Verlauf der Interviews werden dann jedoch auch Gründe angeführt, warum Weiße insbesondere Deutsche Männer nicht als Partner in Frage kämen. Weiße Männer werden körperlich als „weich“, „schwabbelig, und „rosa“ und allgemein körperlich „unattraktiv“ beschrieben, und ihnen werden wesentliche Attribute wie „spießig“ und „großspurig“ zugesprochen. Die von den Interviewpartnerinnen (und auch weiteren Gesprächspartnerinnen) am häufigsten genannten Zuschreibungen sind: „langweilig“ bzw. „uninteressant“ und „unerotisch“ oder „nicht anziehend“. Schwarze Männer werden dagegen als „schöner“, „glatter“, „stärker“, „muskulöser“ und insgesamt „männlicher“ beschrieben. Während die körperliche und/oder kulturelle bzw. mentalitätsspezifische Differenz zwischen Schwarzen/afrikanischen und Weißen/deutschen Männern von sechs der Frauen stark betont wird, äußern vier der Frauen auf sich selbst bezogen ein Gefühl der Nähe und Vertrautheit zu „afrikanischen“ Männern. Ein Gefühl des Befremdens beschreiben sie dagegen gegenüber Weißen (Männern). „*Ich weiß nicht, ich kann mir das jetzt gar nicht mehr so vorstellen mit einem Weißen*“ (W.F., 35 Jahre) oder „*Das ist nicht mehr meine Welt*“ (W.F., 49 Jahre).

Neben der überwiegend positiven Darstellung Schwarzer/afrikanischer Männlichkeit werden von zwei Frauen auch negative Äußerungen getroffen. Sie stellen ihre Präferenz für Schwarze, in diesem Fällen afrikanische Männer, als eine Art Schicksal dar, welches mit

großer Aufopferungsbereitschaft und leidvollen Erfahrungen verbunden sei. Die Ursache hierfür wird insbesondere in der Mentalität vieler afrikanischer Männer gesehen, denen sie eine Tendenz zur (sexuellen) Untreue und Undankbarkeit unterstellen.

„Ich bin schon seit 20 Jahre mit Afrikanern. Ich hab vier Mischlingskinder. Ich kann dir viele Geschichten erzählen. Oh ja! (seufzt) Ich hab Vieren Papiere beschafft, aber ich wurde immer... Naja. So sind sie halt. Es ist alles sehr schwierig“ (W.F., 49 Jahre).

Zwei der Interviewpartnerinnen geben an, dass ihnen die „Hautfarbe“ ihrer Partner egal sei. Hiervon bezeichnet sich eine als „farbenblind“ *„Mir ist die Hautfarbe eigentlich ganz egal. Mensch ist Mensch“* (W.F., 25 Jahre). Weiter geht sie davon aus, dass Rassismus gegen Schwarze kein Phänomen der heutigen deutschen Gesellschaft mehr darstelle. Ihr eigenes bisheriges Partnerwahlmuster führt sie auf ihre Vorliebe für spezielle Musikrichtungen zurück und der somit größeren Wahrscheinlichkeit, in den entsprechenden Clubs auch Schwarze Männer kennenzulernen. Bei ihr mündet das eingangs aufgestellte Postulat der Farbenblindheit jedoch im weiteren Gesprächsverlauf in die teilweise paradoxe Aussage: *„Ich finde es z.B. schön, dass es immer mehr Afrikaner in Bonn und Köln gibt. Das fällt mir auch gar nicht auf.“* Die andere Interviewpartnerin grenzt sich stark von der für sie als rassistisch bezeichneten Vorliebe für Männer mit Schwarzer „Hautfarbe“ ab und betont dagegen ihre „kulturelle“ Vorliebe für Afrikaner. In dem Versuch, eine Form der biologistischen Rassifizierung zu umgehen, greift sie auf kulturalistische Begründungsmuster zurück und rezipiert hierbei auch vorherrschende Stereotypisierungen. So spricht sie von der größeren Natürlichkeit der Afrikaner, welche nicht *„so schrecklich verkopft“* seien (W.F., 28 Jahre).

Die Ausführungen über die unwesentliche Bedeutung der „Hautfarbe“ für die Partnerwahl stellen sowohl in den Interviewsituationen als auch in weiteren Gesprächen mit Weißen Frauen im Feld eine Mindermeinung dar. Einige Interviewpartnerinnen machen zudem graduelle Abstufungen. So können sie sich noch einen Mann „südländischen“ Typs vorstellen, aber einen „richtig Weißen“ nicht. Bei der einzigen Interviewpartnerin, welche sich keine Beziehung mit einem Schwarzen Mann vorstellen kann, verhält es sich dagegen genau umgekehrt, sie könne sich noch eine Beziehung zu einem Südeuropäer vorstellen, ein Schwarzer wäre ihr jedoch *„zu fremd“*; in seinen Augen könne sie nicht lesen (W.F., 30 Jahre). Zudem verweist sie auf die hohe Wahrscheinlichkeit auftretender kultureller und sprachlicher Schwierigkeiten. Wie die meisten Interview- und Gesprächspartnerinnen berücksichtigt sie hiermit nicht die Existenz Schwarzer Deutscher und stellt zudem eine hohe

sprachliche und kulturelle Differenz zwischen Afrikanern und Europäern her. Sie bewertet diese jedoch, abweichend von den Äußerungen der meisten AkteurInnen, grundsätzlich als Hindernis für eine Beziehungsaufnahme.

Zwei Frauen problematisieren die schwierige Nähe ihrer Präferenz für Schwarze Männer zu Exotismus und Rassismus. Die meisten Frauen teilen jedoch die feldspezifische Einstellung einer diesbezüglichen Vorliebe sehr offen. Auch (negativ belegte) Essentialisierungen werden hierbei – vermehrt noch in den offenen Gesprächen im Forschungskontext – von Seiten der Frauen teilweise sehr freimütig geäußert, da man sich durch die Beziehungen zu Schwarzen Männern, besonders auch durch gemeinsame Kinder als vom Vorwurf des Rassismus freigesprochen ansieht.

5.5.1.2 Von Seiten der Schwarzen Männer

Von den neun männlichen Interviewten äußern fünf den Wunsch nach einer Weißen⁴⁵ Partnerin. Zwei geben zunächst an, ihnen sei die „Hautfarbe“ generell egal, führen dann jedoch ihre negativen Erfahrungen mit afrikanischen Partnerinnen in Deutschland an.

„Für mich eine Schwarze oder Weiße Frau, das ist ganz egal. Wir sind doch alle Menschen, oder nicht? (lacht). Das Problem ist nur das die afrikanischen Frauen hier, immer Geld wollen. Sie suchen immer Geld bei den Männern und dann sie haben keine Ehre mehr. Sie verlieren ihre Ehre (S.M., 27 Jahre).

Die meisten erklären, sie würden seit ihrer Ankunft in Europa überwiegend Beziehungen zu Weißen Frauen führen und könnten sich jetzt auch keine Beziehung zu einer afrikanischen Frau mehr vorstellen. Einige greifen stark auf negative Äußerungen über afrikanischen Frauen zurück, gehen hierbei jedoch weniger direkt auf Aspekte der Körperlichkeit und Schönheit ein, als dies im umgekehrten Fall bei den Interviewpartnerinnen der Fall war. Das negative Image der Frauen bezieht sich häufig explizit auf afrikanische Migrantinnen in Deutschland, nicht auf Afrikanerinnen allgemein. Eine gängige Zuordnung ist, Afrikanische Frauen vergäßen in Deutschland ihre Traditionen und wollten „so werden wie Weiße Frauen“; zudem seien sie materiell ausgerichtet und nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht. Männer ohne finanziellen Hintergrund hätten bei ihnen keine Chance oder würden bei der ersten Gelegenheit für einen besser situierten Mann verlassen. Teilweise neutral, teilweise stark abwertend wurde außerdem aufgeführt, dass Schwarze Frauen sich gezielt Beziehungen zu Weißen Männern bedienen würden, um hieraus einen Vorteil zu ziehen.

⁴⁵ Von Seiten der Männer wurden hierbei keine Unterschiede aufgrund der Nationalität oder Herkunft gemacht. Auf Nachfragen bezog sich die Vorliebe insgesamt auf eine Weiße nicht speziell auf eine deutsche Frau.

„Sie haben die älteren, Weißen Männer. Und die Männer stehen daneben. Und sie sagt, sie spricht mit ihrem Cousin oder Bruder. Alle wissen das ist ihr Freund. Aber ihr Mann steht da und versteht nichts.“ [S.M., African Drum, 04.08.2012].

Im extremsten Fall münden die Aussagen im Vorwurf der Prostitution, welcher sich insbesondere gegen Schwarze Akteurinnen im Nachtleben richtet.

Andere Männer geben dagegen an, dass Schwarze Frauen einfach nicht mehr ihrem Geschmack entsprächen, seit sie in Deutschland seien, und verweisen auf eine mangelnde Kompatibilität und Anziehungskraft. *„I don't know, me and a Black woman that doesn't fit (S.M., 35 Jahre). They do not attract me anymore“ (S.M., 32 Jahre). „Sie sind mir fremd geworden [...] Ich fühle mich nicht mehr von ihnen angezogen“ (S.M., 27 Jahre).* Einige Männer äußern ein Gefühl der erotischen Neutralität und mehrfach wird ein verwandtschaftliches entgegen einem sexuellen Verhältnis betont. *„Wenn ich eine Schwarze Frau sehe, das ist für mich wie eine Schwester aber nicht wie eine richtige Frau“ (S.M., 30 Jahre).*

In Bezug auf die Verbreitung farbspezifischer Vorlieben unter afrikanischen männlichen Migranten verweisen einige darauf, dass die Beziehung mit einer Weißen Frau mit Prestige verbunden ist und sich daher einige Männer gerne in Begleitung Weißer Frauen präsentieren würden (weisen dieses Verhalten auf sich selbst bezogen jedoch von sich). Auch werde man bei Telefonaten mit Freunden und Familie in Afrika zu Beginn des europäischen Aufenthalts häufig gefragt, ob man schon eine Weiße Freundin habe. Ein Interviewpartner sieht die Gründe hierfür im Konkurrenzverhältnis Weißer und Schwarzer Männer und als Erbe kolonialer Erfahrungen: *„Früher da durften Schwarze Männer die Frauen der Weißen ja nicht mal anfassen.“ (S.M., 30 Jahre).* Nur ein Gesprächspartner erzählt, dass er wegen seiner langjährigen Beziehungen mit seiner Weißen Freundin von Freunden und Bekannten in der „afrikanischen Community“ unter Druck gerate und zunehmend aufgefordert werde, sich doch für eine Heirat mit einer afrikanischen Frau zu entscheiden. Er legt auch dar, dass einige afrikanische Männer zwar durchaus Beziehungen zu Weißen Frauen unterhalten würden, viele jedoch für eine Ehe eine Frau „aus der eigenen Kultur“ favorisierten. Seine Äußerungen verweisen darauf, dass die in den Interviews und häufig innerhalb der Schwarz-Weißen Szene geäußerte Idealisierung Weißer Frauen keinesfalls ein so durchgängiges Phänomen unter Schwarzen Migranten darstellt, wie den Frauen teilweise suggeriert wird.

Bezogen auf die Vorliebe einiger Weißer Frauen für Schwarze Männer teilen und propagieren die männlichen Gesprächspartner die Ansicht, dass diese – wenn auch häufig

geheim – von einer Mehrzahl Weißer Frauen geteilt werde. *„Eine Frau, die einmal mit einem Afrikaner zusammen war, will immer wieder einen“* (S.M., 30 Jahre). *„Doch, ich glaube eigentlich wollen alle Weißen Frauen mal einen Schwarzen Mann, manche trauen sich jedoch nicht oder haben Angst vor den Reaktionen“* (S.M., 25 Jahre). Manche vertreten die Ansicht, dass Weiße Frauen in der Sicherheit der Clubs ausleben würden, was sie sich in der Öffentlichkeit nicht trauen. Die Präferenz für Schwarze bzw. afrikanische Männer wird von den Gesprächspartnern überwiegend positiv verhandelt und auch bestärkt.

5.5.2 Feldspezifische Differenzierungen

Neben der übergeordneten Relevanz, die den Tropen „Schwarzer Mann“ und „Weiße Frau“ für die Positionierung der AkteurInnen im Feld zukommt, nehmen auch interne Differenzierungen wesentlichen Einfluss auf die feldspezifischen Modalitäten. Auch hierbei verbleiben innerhalb der symbolischen Ordnung des Feldes Gender, Herkunft und „Hautfarbe“ (neben dem in dieser Arbeit weniger reflektierten Kriterium des Alters) als grundlegende Strukturierungsmerkmale. Sie erhalten jedoch kontextspezifisch verschiedene Bewertungen und manifestieren weitere Ausdifferenzierungen ethnosexueller Grenzziehungen.

Schnelle und wechselnde sexuelle Kontaktaufnahmen von Frauen werden männlicherseits generell abgewertet. Sexuelle Freizügigkeit und Untreue gelten neben dominanten und „respektlosen“ Verhalten nicht selten als typische Eigenschaften Weißer Frauen⁴⁶. Hierbei schwingt zum einen teilweise Kritik an der von einigen Frauen vorgenommenen Exotisierung und Sexualisierung afrikanischer Männer mit. *„Ah guck, z.B. die Frauen am Ebertplatz. Manchmal die (Weißen) Frauen wollen Afrikaner nur für Sex und dann weg“* (S.M., African Drum, 18.11.2011). *„Weiße Frauen suchen doch nur einen Bimbo. Und die meisten sind doch verrückt. Ja in den Clubs sind die doch alle verrückt“* (S.M. Petit Prince, 01.07.2011).

Zum anderen äußert sich ein geschlechtsspezifischer Doppelstandard sexueller Normen. Durch die sexuelle Konnotation des Nachtlebens erhält das Agieren weiblicher AkteurInnen eine zwiespältige Bewertung. Obwohl der nächtliche Kontext als Kontaktort vieler Beziehungen fungiert, ist es der Wunsch einiger Männer, dass die Freundin den nächtlichen

⁴⁶ Ein Unterschied in der Kategorisierung Weißer und Schwarzer Frauen von Seiten der Männer, äußert sich in der unterstellten Motivation weiblicher Promiskuität. Werden Weißen Frauen eher hedonistische Charakterzüge zugeschrieben, wird Schwarzen Frauen eher materielles oder strategisches Kalkül unterstellt.

Bereich nach der Etablierung einer Beziehung verlässt oder hier zumindest ein „angemessenes“ Verhalten äußert.

Spielt die Zuordnung weiblicher Verhaltensweisen in „die Tugendhafte“ und „die Schlampe“ eine wesentliche Rolle in der Einordnung weiblicher Weißer AkteurInnen, werden Schwarze männliche Akteure eher aufgrund ethnischer und sozialer Differenzierungen⁴⁷ kategorisiert. Diese werden auch von Seiten der Männer genutzt um spezifische Männlichkeitskonzepte zu etablieren oder sich von anderen Schwarzen Männer abzugrenzen. Nicht selten kommt der nationalen Herkunft hierbei eine hohe Bedeutung zu. So gelten beispielsweise Ghanaer in einigen Kreisen als besonders erstrebenswerte Partner, Männer aus Nigeria haben dagegen den Ruf kriminell und gewalttätig zu sein. Manche Weiße Frauen lackieren sich die Nägel in den Nationalfarben afrikanischer Staaten. Bei einem Besuch im „Studio“ beobachtete ich, wie zwei Weiße Frauen ausgelassen fast schon ekstatisch vor der Eingangstür tanzten und dabei abwechselnd die Namen der Herkunftsländer ihrer Freunde „Senegal“ und „Guinea, Conakry“ riefen.

Die Wirkungsweise ethnosexueller Grenzziehungen äußert sich nochmals spezifischer anhand der Bedeutung von afrikanischer und afroamerikanischer Herkunft im Kontext des Nachtlebens (vgl. Kapitel 5.2.2.). So findet bei einigen Männern eine gezielte Abgrenzung zu Images der Afrikanität statt. Ich hielt die starke Verbreitung von amerikanisch klingenden Namen wie „Goofy“ oder „C.J.“ und eine an die Stilrichtung des Hip-Hop angelehnte Kleidung, zunächst nur für eine Frage von Geschmack und symbolischer Zugehörigkeit zur Hip-Hop-Kultur. Mir wurde jedoch zahlreich vermittelt – und ich konnte dies auch selber beobachten –, dass hierdurch einige Männer eine afroamerikanische Herkunft suggerieren und teilweise sogar biographisch konstruieren. Neben der generellen Idealisierung des Schwarzen Rappers (Vgl. Kapitel 3.3.2.) verweisen viele Gesprächspartner darauf, dass dieses Verhalten auch mit der unterschiedlichen Bewertung afrikanischer und afroamerikanischer Herkunft von weiblicher Seite zu tun hat. Einige Weiße Frauen würden Afrikaner für rückständig, arm und ungebildet halten und somit einen Afroamerikaner vorziehen. Zudem werde bei einem amerikanischen Staatsbürger weniger stark die Notwendigkeit einer Beziehungsaufnahme zum Erwerb eines festen Aufenthaltsstatus unterstellt.

Ich kenn das extrem von 'nem Club in der Nähe von Hanau, dort war früher eine U.S. Militärstation, hier ist das aber auch so. Das ist bei Hip-Hop schon mehr. Aber auch bei Reggae. Amerikaner sind besser angesehen. Bei Afrikanern denkt

⁴⁷ Z.B.: ostafrikanisch/westafrikanisch, frankophon/anglophon, muslimisch/christlich, Student/Kein Student sowie weitere regionale, nationale und im engeren Sinne ethnische Grenzziehungen.

*jeder die sind doch arm und so primitiv und so. das sieht man ja auch immer, die leben in Armut. Dabei gibt es bei uns auch sehr Reiche. (S.M. Studio, 13.05.2011)
Ja, es gibt auch oft Afrikaner die sagen zu den Frauen, ich komm aus Amerika, nur weil irgendein Onkel oder Cousin vielleicht in Amerika lebt. Ich kenne viele. Wir lachen immer. Z.B. der Mohamed⁴⁸ sagt immer er heißt Big J, dabei kommt er aus einem Dorf neben meinem (lacht). Die Frauen merken das gar nicht. (S.M. auf einer Reggae-Party, 27.01.2012).*

In „Liebesgeschichten in Schwarz-Weiß“, einem Sammelband von Erfahrungsberichten der Forenteilnehmerinnen des *Africanlove Forums*⁴⁹ äußert sich Bastet, die Forenmasterin und liiert mit einem Afroamerikaner, folgendermaßen: *„Ich habe nie eine Beziehung zu einem Afrikaner in Betracht gezogen. Ich denke, dass die kulturellen Unterschiede zu groß sind. Im Übrigen mag ich keine Männer mit Problemen [...] Ein Mann aus Afrika geht also gar nicht“* (Forenbeitrag, da Sylva and Wallen- Lundy 2008: 33).

5.5.3 Getrennte Welten- Teile und herrsche?

– Weiße Frauen – Schwarze Frauen –

Strukturell ist die Separierung zwischen Schwarzen und Weißen Frauen im Kontext des Nachtlebens besonders augenfällig. So nehmen kaum afrikanische Frauen aus dem Umfeld der männlichen Besucher an den nächtlichen Partys, Festivalbesuchen usw. teil⁵⁰. Angesprochen auf ihr Ausgehverhalten geben die wenigen afrikanischen Gesprächspartnerinnen außerhalb des Nachtlebens an, weder die in dieser Arbeit genannten Lokale und Diskotheken zu kennen noch generell öffentliche Kneipen und Partys aufzusuchen (vgl. Humboldt, Kapitel 2.1.3.).

Andersherum konnte ich durch die Teilnahme an einigen, über männliche Kontaktpersonen vermittelten Einladungen zu Geburtstagsfeiern, Unabhängigkeits- oder Silvesterpartys innerhalb der „afrikanischen Community“ feststellen, dass hier wiederum wenige Weiße Frauen anwesend sind. Die männlichen Akteure der Clubs und Lokale treten auf den „afrikanischen Feiern“ häufig verändert in Kleidungsstil und Verhalten auf und lehnen sich weniger stark an den musikkulturellen Stil von Hip-Hop und Reggae an. Dass die Separierung Weißer und afrikanischer Frauen von männlicher Seite nicht unbedingt unerwünscht ist, lässt sich einigen Äußerungen entnehmen. Bei einer guineischen

⁴⁸ Name geändert.

⁴⁹ Bei dem AfricanLove-Forum (www.africanlove-forum.de) handelt es sich um eines der zahlreichen Internetforen, in dem sich Weiße Frauen über ihre Erfahrungen mit Schwarzen Männern austauschen. Bis auf Bastet haben alle der 10 Autorinnen ihre männlichen Schwarzen Partner in Clubs und Lokalen in Deutschland kennengelernt.

⁵⁰ Zumindest bei den Gruppen über die ich Zugang zum Feld erhielt.

Unabhängigkeitsparty beklagt sich z.B. ein männlicher Gast – selbst regelmäßiger Clubbesucher – empört über die Anwesenheit einer kleinen Gruppe Weißer Frauen mit der Äußerung: „*Was machen denn die Studiofrauen hier?*“ Und auch meine Anwesenheit in den verschiedenen nächtlichen und privaten Bereichen, welche die „normale“ Grenzziehung zwischen Lokalen und Clubs (vgl. Kapitel 5.2.1.) sowie zwischen migrantischem Umfeld und Schwarz-Weißer Szene durchbrach, sorgte bei einigen Männern teilweise für Erstaunen oder Unbehagen.

Darauf, dass Schwarze Frauen von der Aufwertung Schwarzer Körperlichkeit innerhalb der Schwarzen Musikszene und im nächtlichen Kontext weitaus weniger partizipieren können als Schwarze Männer, verweisen die Aussagen männlicher Gesprächspartner, die mir versichern, bei den regelmäßigen weiblichen Besucherinnen der afrikanische Kneipen handle es sich ausschließlich um Prostituierte⁵¹ (vgl. Kapitel.5.2.1.). Auch dass die meisten Hip-Hop- und Dancehall-Partys mit leichtbekleideten Schwarzen Frauen werben (vgl. Abb. 4-9), verweist keineswegs auf ein aufgewertetes symbolisches körperliches Kapital auf den entsprechenden Partys. Wie die empirische Arbeit von Siobhan Brooks innerhalb der amerikanischen Stripindustrie darstellt, steigert die Stigmatisierung Schwarzer Frauen als Sexualobjekte auch in einem sexualisierten Umfeld nicht ihr erotisches Kapital, sondern führt zu einer Abwertung, welche sich in den Striplokalen in einer geringeren Nachfrage nach Schwarzen Frauen sowie in dem Anspruch an mehr Körperkontakt bei gleichzeitig geringerer Bezahlung äußere (Brooks 2010).

Die Distanz zwischen afrikanischen/Schwarzen und Weißen Frauen äußert sich jedoch nicht nur durch eine räumliche Separierung, sondern ist auch innerhalb des Nachtlebens spürbar und zeigt sich vorwiegend nonverbal durch demonstrative Nichtbeachtung oder bedeutungsvolle Blicke. Die vereinzelt Gespräche mit Schwarzen AkteurInnen im Nachtleben bestätigen, dass sie das Verhältnis ebenfalls größtenteils als angespannt und konkurrenzgeladen wahrnehmen. So stellen zwei junge Schwarze Besucherinnen der Black-Music-Partys mir gegenüber die teilweise negative Einstellung zu Weißen Frauen innerhalb einiger Kreise afrikanischer Frauen sehr offen dar. Sie erklären diese unter anderem mit den

⁵¹ Die schnelle Zuschreibung als Prostituierte äußert zudem eine genderspezifische Bewertung, die sich in der unterschiedlichen Bewertung des „Gigolos“ und der Prostituierten darstellt. Materielle Unterstützung von (Weißen) Frauen, mit denen ein sexuelles Verhältnis besteht, wird unter den männlichen Akteuren nicht per se als Form der sexuellen Ausbeutung oder Abhängigkeit verhandelt. Der Begriff des „Gigolos“ fällt in diesem Zusammenhang von Seiten der Männer eher augenzwinkernd und mit einer Portion Anerkennung und steht im Gegensatz zu entsprechenden Äußerungen über afrikanische Frauen.

zahlreichen Beziehungen afrikanischer Männer mit Weißen Frauen. Zudem erzählen sie, dass auch bei den männlichen Jugendlichen ihrer Generation ein größeres Interesse an Weißen Freundinnen bestehe (welches nicht mit der Notwendigkeit einer Aufenthaltssicherung begründet werden kann): „*Sie sehen das doch auch bei ihren Vätern.*“ Ferner begründen sie dies mit der strengeren Sexualmoral innerhalb der „afrikanischen Communities“. Die deutschen Mädchen seien schneller zu sexuellen Kontakten bereit. „*Du weißt doch, was man über Weiße Frauen sagt.*“ Zudem führen sie die generell freizügigeren Umgangsformen in Deutschland an. „*Was die Jungs hier so machen, würden die sich in Afrika niemals trauen.*“

Von Seiten der Weißen Frauen werden, soweit afrikanische Frauen überhaupt thematisiert werden, häufig deren unfreundliche und abweisende Haltung betont und als ungerecht und vereinzelt auch als rassistisch bezeichnet. Darüber hinaus werden afrikanische Frauen vielfach als mögliche heimliche Geliebte oder Ehefrauen und somit als potentielle Gefahr für eine bestehende Weiß-Schwarze Beziehung gesehen. Eine häufige Angst, die sich auch in vielen Beiträgen der Internetforen widerspiegelt, besteht in der Möglichkeit der Männer, sich nach dem Erhalt des Aufenthaltstitels eine afrikanische Frau aus „der Heimat zu holen“.

Im Forschungskontext äußert sich ein grundsätzlich durch Konkurrenz geprägtes Verhältnis Schwarzer (afrikanischer) und Weißer Frauen, welches sich durch die Separierung der jeweiligen Lebenswelten und ihrer mangelnden wechselseitigen Zugänglichkeit noch verstärkt. Den Männern steht dagegen grundsätzlich der Zugang zu beiden Sphären offen. Ein Zustand, der von einigen Männern genutzt wird, um sich der sozialen Kontrolle von Seiten der Frauen zu entziehen. Es ist an dieser Stelle leider nicht möglich auf die generelle und wesentliche Bedeutung dieser Separierung einzugehen, die sich weit über die mögliche Etablierung gleichzeitiger Paarbeziehungen erstreckt.

6 REFLEXIONEN

Die (sub-)kulturellen Modalitäten der nächtlichen Clubs und Lokale dieser Arbeit widersprechen den Beobachtungen Murdocks (vgl. Kapitel 2.1.2.), dass sich die Partnerwahl ethnisch bzw. „rassistisch“ unterschiedener Gruppen auf geschlossene Räume beschränkt. Ganz im Gegenteil werden im Forschungskontext teilweise gezielt PartnerInnen anderer „Hautfarbe“ gesucht. Es stellt sich somit eher das von Lautmann beschriebenen Phänomen der „Ethno-Erotik“ dar (vgl. Kapitel 2.4.2.). Grundsätzlich kann, wie theoretische dargestellt, von dem Einfluss sozialer Machtverhältnisse und normativer Implikationen auf die Etablierung farbspezifischer Vorlieben und entsprechender Partnerwahlmuster ausgegangen werden.

Machtanalytische Untersuchungen können somit Aussagen über gesellschaftliche Strukturen, sowie kontextspezifischer Aushandlungsprozesse treffen. Um die strukturelle Machtachse im Verhältnis Schwarzer außereuropäischer Männer und Weißer europäischer Frauen innerhalb des musikkulturellen Milieus zu reflektieren, reicht ein einfacher Rückgriff auf Theorien hegemonialer Männlichkeit sowie Weißer Vorherrschaft nicht aus, selbst wenn von ihrer grundlegenden gesellschaftlichen Wirkmächtigkeit ausgegangen wird.

Der Gedanke Bourdieus, sich ein Gesellschaftsfeld als Spielraum mit spezifischen Regeln und eigenem Wechselkurs („illusio“) vorzustellen (vgl. Kapitel 2.3.3.), bietet sich dagegen für die Betrachtung der untersuchten popkulturellen nächtlichen Szene an. Hierdurch können die Wirkungsweise in den meisten Feldern stechender Trümpfe (z.B. Weiß und männlich) sowie die Etablierung gewinnträchtiger Paarbildungen anhand der Spielregeln des feldspezifischen „imaginären Quartetts“ (vgl. 2.4.1.) untersucht werden.

6.1 Die feldspezifische illusio

– Schwarze Männlichkeit und Weiße Weiblichkeit –

In Anlehnung an Bourdieu kann die in den Clubs und Lokalen vorgefundene wechselseitige Bezogenheit Schwarzer Männlichkeit und Weißer Weiblichkeit als Form einer feldspezifischen „illusio“ verstanden werden, welche sich stark durch die Konstruktion binärer Oppositionen sowie deren normativen Zuschreibungen etabliert. Hierbei schaffen die symbolischen Dualismen von weiblich-männlich, Schwarz-Weiß, Tag-Nacht, stark-schwach, tugendhaft-sexuell, geistig-körperlich und ihre Bewertung eigene kulturelle Muster.

Aufbauend auf dem binären Rahmen des Geschlechterverhältnisses, geprägt von einer Relation farbspezifischer Differenz, bildet sich eine Achse doppelter Opposition. Männlichkeit und Schwarz-Sein verschmelzen, so wie Weiblichkeit und Weiß-Sein zu den Ethnogenderkategorien „Weiße Weiblichkeit“ und „Schwarze Männlichkeit“. Die „Hautfarbe“ wird somit auch zum symbolischen Marker geschlechtsspezifischer Grenzziehungen. Aufbauend auf dem doxischen Charakter der Heterosexualität schaffen diese eine symbolische Kraft der sich anziehenden Gegensätze und führen somit nicht zu Distanz, sondern zu sozialer Nähe. Anschließend an Bourdieu stellt sich hier die Wirkungsweise homologer Gegensatzpaare dar: Die Konstruktion und Aufwertung Schwarzer Männlichkeit geschieht durch die Bezogenheit auf und Anerkennung durch Weiße Weiblichkeit und umgekehrt. Die in den Clubs dargestellte Performanz Schwarzer Männlichkeit etabliert sich

entsprechend in einem Wechselverhältnis aus Erwartung und Nachfrage des weiblichen Publikums.

Eine distanzschaffende Form des „Othering“ findet dagegen zwischen Schwarzen und Weißen Frauen, von Seiten der Weißen Frauen in Bezug auf Weiße Männer, sowie von einigen Schwarzen Männern in Bezug auf Schwarze, afrikanische Frauen statt. Das von einigen Weißen Frauen benannte Gefühl des Befremdens gegenüber Weißen Männern sowie das Gefühl der Nähe und Vertrautheit zu Schwarzen bzw. afrikanischen Männern (wie umgekehrt auch entsprechend von Seiten Schwarzer Männer geäußert) steht der häufig postulierten Gleichsetzung von farbspezifischer oder herkunftskultureller Differenz und Fremdheitsgefühlen (vgl. 2.1.2.) entgegen, ohne jedoch zwangsläufig ethnische (und auch rassifizierende) und exotisierende Stigmatisierungen zu überwinden.

Eine zweite wesentliche Wirkungsweise binärer Oppositionen findet sich in dem Dualismus von Körper und Geist sowie seiner normativen Aufladung im Kontext der Forschung wieder. Durch die rassifizierte Homologienbildung von Körperlichkeit und Schwarz-Sein (vgl. Kapitel 2.2.2.2.) sowie der symbolischen Verknüpfung der Nacht mit Attributen wie exotisch, fremd, rauschhaft, sinnlich, körperlich und sexuell stellen die nächtlichen Black-Music-Partys in doppeltem Sinne „performatives spaces“ nach Hall (vgl. Kapitel 3.3.1.) dar. Hier findet eine Verdoppelung der Symbolik von Körperlichkeit und Schwärze bezogen auf die Nacht und die „Hautfarbe“ statt, innerhalb derer Schwarze Männlichkeit Anerkennung und Aufwertung erfährt. Übereinstimmend äußern sich auch einige Weiße Frauen, die berichten, dass man (nur) in den Schwarzen Clubs *„nachts richtig feiern kann“*, da die anderen nächtlichen Einrichtungen nicht über die entsprechende Atmosphäre verfügen und die Besucher dort *„zu langweilig“* seien.

Durch eine hypermaskuline Performanz der Schwarzen Akteure in den Schwarzen musikkulturellen Räumen kann von der männlichen Dividende profitiert und zugleich die gesellschaftliche Exotisierung und Erotisierung Schwarzer Männlichkeit in (eingeschränkt tauschbares) symbolisches Kapital umgewandelt werden. Da die Doxa Weißer Hegemonie: *„Das Gefühl ist negrisch wie die Vernunft hellenisch.“* (Fanon, 1980, S. 83) jedoch nur im milieuspezifischen Kontext ein Wechsel der normativen Vorzeichen erhält, bleibt die Ausgrenzung Schwarzer, afrikanischer Männlichkeit außerhalb des nächtlichen popkulturellen Kontextes bestehen. Die Betonung männlicher Überlegenheit und Stärke innerhalb der Performanz Schwarzer Maskulinität dient entsprechend sowohl als Abwehr gegen die Hegemonie Weißer Männlichkeit als auch gleichzeitig der Aufwertung des gesellschaftlichen Trumpfes „Männlichkeit“. Zudem setzt sie sich der strukturell mächtigen

Position Weißer Frauen entgegen, welche eine Gefahr der Entwertung des mit Dominanz und Überlegenheit assoziierten männlichen „Habitus“ darstellt.

Entsprechend wird verständlich, warum Weiße Frauen ihre strukturelle Privilegierung tendenziell eher leugnen, obwohl sie von ihrer nationalen Zugehörigkeit und ihrem „symbolischen rassistischen Kapital“ (vgl. Kapitel 2.3.4.) partizipieren. Ein öffentliches Zuschaustellen ihrer Machtposition entspricht weder der subtilen Wirkungsweise Weißer Hegemonie, noch würde es ihr weibliches Kapital aufwerten.

Sowohl die Weißen Frauen als auch die Schwarzen Männer verfügen über hegemoniale symbolische Trümpfe (Weiß und männlich) und können über diese im Kontext des Milieus durch die Privilegierung der entsprechenden Homologiebildungen (Weiß-weiblich und Schwarz-männlich) sowie übergeordnet der Paarbildung Schwarzer Männer und Weißer Frauen wechselseitig partizipieren.

6.2 Machttheoretische Überlegungen: „Wer nimmt hier wen?“

Die feldspezifische „illusio“ etabliert sich nicht unabhängig von sozioökonomischen Machtverhältnissen. Wie in den empirischen Ausführungen dargestellt, nehmen Weiße Frauen eine Schlüsselposition als Gatekeeper zur deutschen Gesellschaft ein. Ihre Funktion als soziales Kapital nimmt Einfluss auf ihre symbolische Position und umgekehrt. Als Angehörige der nationalen Mehrheitsgesellschaft haben Weiße Frauen eine strukturell privilegierte Stellung gegenüber männlichen afrikanischen Migranten inne.

Grundlegend könnte man daher die beschriebene Beziehungskonstellation als Form eines kompensatorischen Austausches bezogen auf Prestige und materielle Ressourcen darstellen (vgl. Kapitel 2.1.2.). Diese Einschätzung böte sich vor allem bezogen auf die afrikanischen Lokale und Kneipen, deren Weiße Besucherinnen meist etwas älter sind, an. Weiße Frauen, die aufgrund vorherrschender Schönheitsideale und einer geschlechtsspezifischen Altersfeindlichkeit auf alternative Partnerschafts- und Heiratsmärkte angewiesen sind⁵², können hier attraktive Partner finden und über die Anerkennung Schwarzer Männer eine Aufwertung ihres weiblichen Kapitals erfahren. Aus der Perspektive afrikanischer Migranten ergeben rechtliche Notwendigkeiten, also institutionalisierte Formen

⁵² So argumentiert beispielsweise der Regisseur Seibel, welcher sich für seinen Film „Paradies Liebe“ mit weiblichem Sextourismus österreichischer Frauen in Kenia beschäftigt. Er erklärt das Phänomen durch Ausgrenzung aufgrund vorherrschender Schönheitsideale und Altersgrenzen innerhalb der österreichischen Gesellschaft, welche die Frauen auf Formen des weiblichen Sex- bzw. Liebestourismus verweise (Aspekte 31. August 2012).

der Exklusion sowie symbolische Ausgrenzungs- und Anerkennungskämpfe (aufgrund rassistischer Diskriminierung), sich einer Partnerschaft mit einer Weißen Frau zuzuwenden. Hierdurch können sie gegebenenfalls ihren Aufenthalt sichern sowie symbolische Anerkennung und soziale Integration von Seiten der Weißen Dominanten erhalten.

Diese vereinfachte Darstellung erscheint auf den ersten Blick wertneutral, da sie den AkteurInnen keine essentiellen kulturellen oder psychischen Eigenschaften zuschreibt, sondern ihre Beziehung aufgrund der vorherrschenden Machtstrukturen von Inklusion und Exklusion analysiert. Im Alltagsdiskurs wird jedoch häufig eine Perspektive favorisiert und entweder den Männern oder den Frauen eine strategische Ausbeuterposition zugeschrieben. Zudem wird die, den wissenschaftlichen Theorien zur Partnerwahl zugrundeliegende Annahme einer allgemeinen sozialen Strukturierung der Partnerwahlmuster (vgl. Kapitel 2.1.2.), häufig nicht übernommen. Somit werden Beziehungen afrikanischer Migranten und Weißer Frauen als rein zweckdienliche und funktionale Vorteilsnahmen von den idealtypischen „normalen“ auf Liebe basierenden Beziehungen unterschieden. Auch wenn Ausgrenzungsprozesse, rechtliche Notwendigkeiten und Kämpfe um (gender- und farbspezifische) symbolische Anerkennung die Etablierung Schwarz-Weißer Subkulturen wesentlich beeinflussen, basieren die hier eingegangenen Beziehungen ebenso auf emotionaler und attraktiver Anziehung, wie alle anderen sozial strukturierte Partnerwahlmuster auch. Denn der Geschmack selbst unterliegt wie Bourdieu dargelegt hat, schon sozialer Prägung. Allerdings sind Geschmacksvorlieben, vielleicht nicht so stark einmaliges Produkt der kindlichen Sozialisation, wie dies teilweise in Bourdieus Ausführungen anklingt, sondern werden lebenslang durch milieuspezifische Erfahrungsräume geprägt.

Die Annahme sozialer Strukturierung darf zudem nicht als die einzelnen Partnerschaften determinierend angesehen werden. Eine rein machtorientierte Perspektive auf zugrundeliegenden Bedingungsfaktoren nimmt den Subkulturen und ihren Beziehungsmustern ihr über die sozialen Strukturen hinausweisendes Transformationspotential. Die soziale Realität schafft jedoch Verhältnisse und kulturelle Muster, welche nicht auf rein funktionale Mechanismen zurückgeführt werden können.

Die Einordnung der szenespezifischen Verhältnisse in Bezug auf ihre Bedeutung für die Festschreibung beziehungsweise Durchbrechung hegemonialer Diskurse und Praktiken ergibt ein ambivalentes Bild: Durch die Etablierung Schwarz-Weißer Partnerschaften wird der Separierung Schwarzer und Weißer Gruppen entgegengewirkt. Die idealisierende Verknüpfung von Männlichkeit und Schwarz-Sein positioniert sich zudem als subversiver Akt

gegen das hegemoniale Ideal Weißer Männlichkeit. Diese kann in Anlehnung an Connell als Form einer „*protestierenden Männlichkeit*“ (Connell 2006: 132 f.) bezeichnet werden, welche ihre Kraft stark über die Anerkennung Weißer Frauen bezieht. Im Vergleich von feldspezifischem und hegemonialem imaginären Quartett kann dagegen, in Bezug auf die Position Schwarzer Frauen, keine starke Aufwertung innerhalb der nächtlichen Schwarzen Musikveranstaltungen festgestellt werden. Hier scheinen sich jedoch auch generationsbedingt Veränderungen abzuzeichnen, die sich z.B. in einer zunehmenden Anzahl an Schwarzen AkteurInnen in einigen Clubs abbilden (vgl. Kapitel 8).

Grundsätzlich beibehalten wird die Gleichsetzung von Körperlichkeit und Schwarzsein, auch wenn sie eine kontextspezifische Aufwertung erfährt. Auch die Äußerungen der Weißen Frauen verweisen teilweise auf eine Fortschreibung rassifizierender Stigmatisierung. Die Bedeutung von Sexualität im Nachtleben unterliegt einer genderspezifischen Bewertung und das Agieren weiblicher Akteure in der untersuchten musikkulturellen Sphäre führt für die Frauen – wie wahrscheinlich allgemein im Nachtleben – zu einer Gefahr der negativen Stigmatisierung. Ebenfalls bleibt eine grundsätzliche symbolische Gleichsetzung von Männlichkeit und Stärke bestehen. Hegemoniale genderspezifische und ethnische Diskurse werden daher im feldspezifischen Kontext nicht aufgehoben, sondern bilden die Grundlage eigener kultureller Images und Muster. Ebenso wie die Schwarzen Männer partizipieren entsprechend Weiße Frauen von der sich in den Orten etablierenden Aufwertung Weißer Weiblichkeit. Bewusst oder nicht basiert die feldspezifische Privilegierung Weißer Frauen hierbei auf einer Abwertung Schwarzer Weiblichkeit. Der „unsichtbare Rucksack“ (Vgl. Kapitel 2.2.2.2.) Weißer Privilegierung kann in Übertragung an das Konzept der hegemonialen Männlichkeit (vgl. Kapitel 2.2.1) entsprechend auch als Weiße Dividende bezeichnet werden. Auf die Bedeutung der sich etablierenden unterschiedlichen ethnischen Weiblichkeitskonzepte wird im Folgenden eingegangen.

6.3 Konkurrenzkämpfe – der Wettbewerb um Frauen?

Sowohl Bourdieu als auch Fanon verweisen auf den häufig subtilen Charakter des Kampfes um gesellschaftliche Anerkennung, der sich ihrer Meinung nach vor allem in männlichen Wettkämpfen wiederfindet und innerhalb derer Frauen eine wichtige Bedeutung als Prestigeobjekten zukommt (Bourdieu 2006) (Fanon 1980). Hierbei handele es sich zumeist nicht um einen „offenen Kampf“ (Fanon, 1980, S. 137), sondern um einen symbolischen, subtilen des Anerkennens und Verkennens. Den Körper der Frau auf einen Austragungsort

politischer Kämpfe zu reduzieren und die weibliche Perspektive hierbei größtenteils auszusparen, hat beiden Autoren jedoch Kritik eingebracht (z.B. Arndt et al. 2001: 15).

Männliche Wettkämpfe um Frauen spielen auch im Nachtleben eine große Rolle. So betont David Grazian (Grazian 2008) den ritualisierten und kollektiven Charakter der „Girl Hunt“ innerhalb des städtischen Nachtlebens als zentrales Handlungsmuster junger Studenten, welches männliche Überlegenheit und heterosexuelle Dominanz sowohl gegenüber Frauen als auch zwischen Männern demonstriert und etabliert. Entsprechend werden die teilweise aggressiven Auseinandersetzungen um Frauen sowie eine auffällige „Baggerkultur“ sowohl von Insidern als auch von Außenstehenden als auffälliges Phänomen der Forschungsorte benannt⁵³. Während sich die Rivalität einiger männlicher Akteure, vergleichbar mit der Ausführung von Grazian, als relativ offene Performanz männlicher Dominanz darstellt, bleibt das strukturelle Konkurrenzverhältnis (teilweise durch die schon zuvor erfolgte feldspezifische Separierung) zwischen Schwarzen und Weißen Männern, sowie zwischen Schwarzen und Weißen Frauen, trotz ihrer wesentlichen Bedeutung für das feldspezifische Beziehungsgefüge, größtenteils verborgen. Dies entspricht der Wirkungsweise der von Bourdieu beschriebenen „sanften Gewalt“ und den auch von Fanon getroffenen Äußerungen über die verborgenen Formen rivalisierender Gefechte.

Die feldspezifischen Modalitäten brechen dagegen mit der Perspektive beider Autoren, dass es sich bei den Objekten der subtilen Auseinandersetzungen ausschließlich um Frauen handle. Im Forschungsfeld stellen auch (Schwarze) Männer den Gegenstand weiblichen Begehrens dar und nehmen teilweise den Status von Sexualobjekten an. Die Bedeutung von körperlichem Kapital ist demnach abhängig von einer entsprechenden Macht- bzw. Ohnmachtsposition, von der in spezifischen Kontexten auch Männer betroffen sein können.

Auch wenn Connell (vgl. Kapitel 2.2.1.) und Bourdieu (Bourdieu 2006: 95) Weiblichkeit nur in Abgrenzung zu Männlichkeit allgemein und nicht in spezifischer Abgrenzung zu anderen Formen der Weiblichkeit betrachten, können sich in einem Umfeld struktureller und symbolischer ethnischer Privilegierung verschiedene und in Konkurrenz zueinander stehende Weiblichkeitskonzepte etablieren. Dies findet sich im Feld im Verhältnis und den wechselseitigen Zuschreibungen Weißer und Schwarzer Weiblichkeit wieder. Von

⁵³ Inwieweit es sich hierbei um eine vorherrschende Spezifik der Forschungsorte handelt, muss schon durch die Ausführungen von Grazian kritisch hinterfragt werden. Genauere Angaben hierzu können nur durch eine weiterführende szenenvergleichende Nachtforschung gemacht werden. Aussagen können jedoch darüber getroffen werden, dass sich keineswegs alle männlichen Akteure an dieser Praxis beteiligen und sich viele männliche Besucher von entsprechenden Umgangsformen distanzieren.

dem Konkurrenzverhältnis der Frauen partizipieren wiederum die Männer, welche zwischen verschiedenen Sphären wechseln können, die den Frauen jeweils versperrt sind (vgl. Kapitel 5.5.3.). Auf die Etablierung unterschiedlicher ethnischer Weiblichkeitskonzepte verweist Nagel, wenn sie von der Bedeutung der Einteilung in „deren Frauen“ und „unsere Frauen“ für die Etablierung ethnosexueller Grenzziehungen spricht. Diese können wie die Untersuchung zeigt, durchaus auch von Frauen normativ verhandelt werden.

6.4 Reflexionen über die Nachtforschung

„Ich bin Weiß, das heißt ich besitze Schönheit und Tugend, die niemals Schwarz gewesen sind. Ich habe die Farbe des Tages...“ (Fanon 1980: 33).

Die vorliegende Untersuchung zeigt, dass Gender und Ethnizität eine hohe Bedeutung in der Strukturierung des urbanen Nachtlebens zukommt. Eine weitere hiermit korrelierende Bedeutung findet sich in der auch von Bretthauer dargestellten realen wie imaginierten Verbundenheit der Nacht mit Sexualität, Körperlichkeit und Rausch wieder. Im Gegensatz zu Bretthauer (vgl. Kapitel 2.1.1.), dessen Forschung hauptsächlich auf Gesprächen mit Nachtschwärmern in Cafés, Bars und bei nächtlichen Spaziergängen basiert, stellt sich innerhalb dieser Untersuchung die Besonderheit des städtischen Nachtlebens jedoch nicht im Aspekt der Dunkelheit und einer mangelnden Bedeutung des Visuellen dar. Als auffällig erscheint dagegen die Abwesenheit der Vorherrschaft des Verbalen zugunsten eines „polysinnlichen Erlebens“ (vgl. Ebd.). Visuelle Wahrnehmung, körperliche Kommunikation und sinnliches Erleben sind die wesentlichen Modalitäten insbesondere von Tanzveranstaltungen.

In der Alltags- und Wissenschaftskultur wird verbale „Sprachlosigkeit“ häufig als ein Mangel an Reflexions- und Darstellungsmöglichkeiten verhandelt. Wie Bretthauer darstellt, können die vorgefundenen nächtlichen Praktiken somit einer im Alltag und in der Wissenschaft vorgenommenen Hierarchisierung körperlicher und geistiger Sphären zugeordnet werden. Dieser Zusammenhang zeigte sich innerhalb der Untersuchung nicht allein in einer mangelnden wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit nachtspezifischen Themen, sondern in der bereits dargestellten Abwertung nächtlicher Verhaltensweisen. So stellt der beim Tanzen ‚in den Clubs und Lokalen, öffentlich gezeigte intime Körperkontakt zwischen einander (teilweise) Unbekannten einen Bruch zu alltäglichen Kontaktaufnahmen dar und wird als Beleg kultureller bzw. moralischer Devianz herangezogen. Innerhalb der Rassifizierungsprozesse welche die Verhandlung Schwarzer Musikclubs begleiten, werden

die als abweichend definierten Sexualitätskonzepte zu Markern farbspezifischer Grenzziehungen. Zudem werden hierbei Verhaltensweisen Einzelner verstärkt als ethnisch bzw. herkunftskulturell wahrgenommen und dargestellt, welche ansonsten als soziale oder individuelle Handlungsmuster angesehen würden.

In Bezug auf die Notwendigkeit einer ethnographischen Nachtforschung lässt sich aus der Untersuchung ableiten, dass Betrachtungen des Nachtlebens Zusammenhänge beleuchten und Differenzierungsprozesse aufzeigen können, welche sich am Tag nicht offen präsentieren. Nächtliche Räume dienen als Rückzugsräume von alltäglichen Praktiken und Diskursen und bieten Möglichkeiten der Grenzüberschreitungen und spezifischen Aushandlungen sozialer Modalitäten, ohne dass hierbei vorherrschende gesellschaftliche Strukturmerkmale ihre grundsätzliche Relevanz verlieren. Das Nachtgeschehen stellt somit keine hermetisch abgeschlossene, regellose Gegenwelt zum Tagesgeschehen dar, sondern eröffnet durch unterschiedliche symbolische Zuschreibungen Erfahrungs- und Handlungsräume, welche sich mit den täglichen diskursiven Praktiken wechselseitig beeinflussen. Wie schon durch die wissenschaftliche Zuwendung zur Alltagskultur die normative Trennung zwischen Trivialität und Hochkultur aufgebrochen werden konnte, sollte dies durch die Etablierung einer Nachtforschung weitergeführt werden. Durch die Betrachtung nächtlicher Praktiken kann, neben der Bedeutung sozialer Strukturierungsmerkmale, die gesellschaftliche Bewertung von Sexualität und Körperlichkeit reflektiert werden. Hierdurch ließen sich vor allem tabuisierte, der Betrachtung öffentlicher Alltagsperformanz entzogene soziale Begehrensstrukturen aufdecken.

6.5 Übertragungen und Modifikationen bezogen auf Bourdieu

Um Bourdieus Konzept des „Habitus“ und der Kapitalarten auf Prozesse der Ethnisierung im Nachtleben übertragen zu können, müssen zwei wesentliche Modifikationen seiner Grundlegungen vorgenommen werden.

Zunächst muss seine relativ homogene teilweise national geprägte Auffassung von Gesellschaft und seine tendenzielle Fokussierung auf Klasse zugunsten der Betrachtung „milieuspezifischen Erfahrungsräume“ (Weiß 2001: 85–86) in Einbettung globaler und regionaler Bezüge erweitert werden. Nationalität wäre somit nicht mehr vorgegebener Rahmen eines abgegrenzten sozialen Raumes mit einheitlicher symbolischer Ordnung und eindeutiger sozialer Positionierung der AkteurInnen, sondern selbst Form eines sowohl symbolisch ethnischen-- als auch institutionalisierten kulturellen Kapitals (z.B. in Form von Aufenthaltstiteln, Staatsbürgerschaft, Anerkennung von nationalen Bildungstiteln usw.).

Diese Perspektive würde die zentrale Funktion, die der nationalen Zugehörigkeit in den gesellschaftlichen Inklusions- und Exklusionsmechanismen insbesondere gegenüber Drittstaaten zukommt⁵⁴, angemessen reflektieren.

Um sich den Beziehungsmustern afrikanischer MigrantInnen und Weißer Einheimischen, wie sie sich auf der Mikroebene im nächtlichen musikkulturellen Kontext der Clubs und Lokale darstellen, anzunähern, bleiben generell Bezugnahmen auf die übergeordnete Meso- und Makroebene nicht aus. Global formt die, durch die koloniale Erfahrung geprägte, materielle und symbolische Weltordnung die ethnosexuellen Grenzziehungen zwischen Schwarzen und Weißen. Hierbei kommt, sowohl der unterschiedlichen Verteilung von Ressourcen und nationalen Zugangsrechten, als auch der Verbreitung farbspezifischer Gender- und Sexualitätskonzepten eine wechselseitige Bedeutung zu. Auf der Mesoebene nimmt zudem die spezifische demografische, soziale und rechtliche Situation Schwarzer MigrantInnen in Deutschland sowie eine sich durch zunehmende Supra-Nationalisierung gekennzeichnete Vereinheitlichung des europäischen Raumes Einfluss.

Als zweite Modifikation muss in Bezug auf die Herstellungsweise von Ethnizität von einem weniger starren und unveränderlichen Habituskonzept ausgegangen werden, als Bourdieu dies in seinen Schriften teilweise postuliert. Neben der Einschreibung der feldspezifischen „illusio“ bis in die Geschmacksvorlieben und Gefühlswelten der AkteurInnen lassen sich auch kontextabhängige und biographische Veränderungen in ihrem ethnischen „Habitus“ feststellen. Hier kann besonders das strategische Wechseln von Einstellungen und Verhaltensweisen in unterschiedlichen sozialen Sphären genannt werden. Der sich innerhalb einer Migrationssituation konstituierende ethnische „Habitus“ der männlichen Akteure im Nachtleben kann ebenso wenig wie der der Frauen als Resultat eines einmaligen Sozialisierungsprozesses angesehen werden. Eine solche Definition des „Habitus“ liefe auf kulturalistische Deutungsversuche hinaus. Schwarze Männlichkeit sowie Weiße Weiblichkeit konstituieren sich im Migrationskontext bzw. im Umfeld Schwarzer Musikpartys und etablieren soziale Positionierungen, welche sich wiederum in einem feldspezifischen

⁵⁴ Erst Familienbildungsprozesse mit Deutschen ermöglichen einen Aufenthalt in Deutschland und eine verbesserte soziale Teilhabe und stellen somit einen wesentlichen nationalen Inklusionsmechanismus dar. Somit ist der Gedanke dass die Ehe eines Drittstaatlern mit einem/einer Deutschen einen geeigneten Integrationsindikator darstellt (vgl. Kapitel 2.1.3.) fraglich. Die Ehe ist in vielen Fällen eine Voraussetzung für einen legalen Aufenthalt und verweist somit eher auf eine Form der grundsätzlichen Exklusion. Erst bei Eheschließungen, welche für den Aufenthaltsstatus nur eine geringe Relevanz aufweisen, wie beispielsweise zwischen Angehörigen verschiedener europäischer Staaten, können durch Ehestatistiken, unter Umständen, Aussagen über Formen der Integration getroffen werden.

„Habitus“ des kulturellen Umfeldes einschreiben können Die dargestellte „illusio“ des Feldes stellt eine idealtypische symbolische und ästhetische Ordnung mit normativen Implikationen dar, welche zwar wesentlich Geschmack und Empfindungen der Akteure beeinflusst, diese jedoch nicht beständig und unaufhebbar determiniert. Weder beschränkt sich die beschriebene „illusio“ allein auf den Kontext der Forschungsorte, noch ist sie dort unveränderlicher habitueller Bestandteil jedes Akteurs bzw. jeder Akteurin.

Das Habituskonzept übertragen auf Ethnizität kann entsprechend nicht als statische Übernahme herkunftskultureller Muster betrachtet, sondern muss eher im Sinne von Lenz, als Quelle „*konfigurativer Handlungsstrategien*“ angesehen werden (Lenz 1996: 219). Trotzdem sollte hierdurch nicht die subtile Wirkungsweise gesellschaftlicher Distinktionsverhältnisse bis in unbewusste Bereiche des Geschmacks und der Gefühle vernachlässigt und von einer situativen Beliebigkeit ausgegangen werden.

7 RESUMEE

Zwei Perspektiven sind für die Einordnung des Untersuchungsphänomens grundlegend: Zum einen der Blick auf die innerhalb der Tanzclubs und -lokalen vorherrschenden Aushandlungsprozesse der gesellschaftlichen Strukturierungsmerkmale Nationalität, Gender und „Hautfarbe“, zum anderen die Betrachtung ihrer öffentlichen Rezeption und Darstellung. Die Wirkungsweise ethnosexueller Grenzziehungen findet sich hierbei in den Handlungen und Diskursen aller Akteursgruppen wieder.

Die Separierung einer Schwarz-Weißen Szene im urbanen Nachtleben ist stark durch symbolische und materielle Inklusions- und Exklusionsmechanismen beeinflusst. Diese beziehen sich sowohl auf Formen des Ein- und Ausschlusses im Nachtleben selbst, als auch auf Grenzsetzungen und Diskurse der „alltäglichen“ Gesellschaftsstrukturen. Der durch die Anwesenheit von Frauen erleichterte bzw. ermöglichte Einlass von Männern in bestimmte Clubs kann als Parabel für das strukturelle Verhältnis Schwarzer Migranten und Weißer Frauen in Deutschland angesehen werden. In beiden Situationen wird der Zugang (überwiegend) über Weiße weibliche Kontaktpersonen hergestellt.

Da das Nachtleben keine Gegenwelt zum Alltagsgeschehen darstellt, bilden auch die untersuchten Clubs und Kneipen keine herrschaftsfreien Räume. Strukturelle Zwänge beeinflussen und formen interne Machtrelationen und Abhängigkeiten, ohne dass es im Einflussbereich der AkteurInnen liegt, sich den politischen, gesellschaftlichen und rechtlichen Regelungen und Diskursen völlig zu entziehen. Sie sind eingesponnen in ein Netz der Privilegierung und Delegitimierung, in welchem sie sich positionieren müssen und

positioniert werden. Die untersuchten Lokalitäten und ihre Modalitäten lassen sich als Etablierung einer nächtlichen musikkulturellen Szene mit normativen und ästhetischen Implikationen verstehen. Hierbei werden sowohl globale als auch nationale Images und Machtverhältnisse in spezifischer Weise übernommen, modifiziert und gebrochen, die grundsätzliche Relevanz der Merkmale Herkunft, „Hautfarbe“ und Gender wird jedoch beibehalten.

Die Untersuchung zeigt, dass Rassismus und Sexismus nicht allein als bewusste ideologische Haltungen, sondern auch als gesellschaftliche Strukturen zu verstehen sind, die sich auch in Formen nicht-intendierter sozialer Praktiken niederschlagen. Rassistische und ethnische Zuschreibungen werden ebenso wenig aufgegeben wie vorherrschende Genderkonzepte sondern in ein spezifisches kulturelles Muster gebracht. Dass hierbei auch hegemoniale Diskurse übernommen und sich in Formen von Sexismus und Rassifizierung wiederfinden, sollte nicht zu einer Herabwürdigung des musikkulturellen Milieus an sich, sondern zu einer Hinterfragung der zugrundeliegenden Machtverhältnisse führen. Wie jede Kulturform kann Schwarze Popkultur und ihre Praktiken und Images nicht ohne die Einbeziehung zugrundeliegender Machtverhältnisse betrachtet werden.

Im Sinne der Reproduktion der sozialen Machtverhältnisse und des von Bourdieu angemerkten Selffulfilling-Prophecy-Charakters werden Verhältnisse geschaffen, welche wiederum als Bestätigung natürlicher bzw. kultureller Differenz herangezogen werden. So gelten die Modalitäten der Clubs in der öffentlichen Auseinandersetzung als Beleg einer kulturellen afrikanischen bzw. Schwarzen Männlichkeit. Hierbei wird z.B. die Verknüpfung von Körperlichkeit und Schwarz-Sein fortgeschrieben, die sich z.B. in dem gängigen Klischee, Afrikaner hätten „Rhythmus im Blut“ wiederfindet.

Die „Hautfarbe“ verweist jedoch nicht auf einen kennzeichnenden herkunftskulturellen Hintergrund oder eine biologische Disposition, sondern auf eine spezifische soziale Position innerhalb einer symbolischen Ordnung. Diese Position vermittelt die Erfahrungen, die Schwarz-Sein als Gemeinsamkeit erleben lassen. Ebenso erhält Weiß-Sein seine Bedeutung erst in Abgrenzung gegenüber Schwarzen und konstituiert die Privilegierung Weißer Weiblichkeit innerhalb einer Weißen Mehrheitsgesellschaft erst im Kontakt. Dies gilt auch für die von mir untersuchten Clubs und Lokale, welche spezifische Aushandlungsprozesse anhand eines kleinen Ausschnitts darstellen. Der Besuch der beschriebenen Clubs und Kneipen kann keineswegs als repräsentativ für das Freizeitverhalten aller Schwarzen oder afrikanischen Migranten in Deutschland angesehen werden. Es wird jedoch deutlich, dass die

symbolische Ordnung des Hip-Hop und Reggae und ihre Darstellung Schwarzer Männlichkeit sowie die Etablierung entsprechender nächtlicher Rückzugs- und Handlungsräume für einige Schwarze Migranten einen sehr realen Einfluss auf ihre sozioökonomische Situation in Deutschland hat. Die gesellschaftlichen Verhältnisse schaffen hier einen eigenen kulturellen Raum, der weder außerhalb der gesellschaftlichen Strukturen steht noch diese ungefiltert übernimmt. Hier etablieren sich ein Spiel um symbolisches Kapital und eigene Wechselkurse.

8 WEITERFÜHRENDE FORSCHUNG

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurden wesentliche Aspekte der Thematik erfasst, die jedoch aufgrund des begrenzten Umfangs nicht dargestellt werden konnten. Diese böten sich als Themen einer weiterführenden Forschung an. Hierzu gehört die Verhandlung Schwarz-Weißer Paarbeziehungen in der öffentlich medialen Darstellung sowie die Untersuchung der zahlreichen themenbezogenen Auseinandersetzungen im Internet. Sowohl in allgemeinen Foren als auch in spezifischen Austauschforen Weißer Frauen findet ein reger Austausch über die Bewertung und Darstellung Schwarz-Weißer (bzw. deutsch-afrikanischer) Beziehungen statt, welche sich zwischen Abwertung, Warnung und Idealisierung bewegen und sich sowohl global als auch national vernetzt wiederfinden.

In Bezug auf das Nachtleben ist die Durchführung weiterer (sub-)kulturvergleichender Studien naheliegend: Diese könnten die Bedeutung von Alter, Ethnizität und Gender innerhalb der verschiedenen Szenen des Nachtlebens untersuchen und auf ihr Verhältnis zu gesellschaftlichen Diskursen und Praktiken reflektieren. Zudem kann die Beschäftigung mit allgemeinen Modalitäten des Nachtlebens, seinen symbolischen Zuschreibungen und ritualisierten Praktiken einem erweiterten Verständnis zum Verhältnis von Alltags- und Nachtkultur dienen.

In Bezug auf die spezifische Szene dieser Forschungsarbeit wäre eine Einbeziehung der Perspektive Schwarzer/ afrikanischer Frauen und Weißer Männer weiterführend notwendig. Diese könnte beispielsweise durch eine in Bezug auf die wesentlichen Differenzmerkmale des Feldes heterogene Forschungsgruppe erfolgen. Nach den Beobachtungen dieser Arbeit wäre die Untersuchung generationsbedingter Veränderungen, vor allem innerhalb der Black-Music-Partys, lohnenswert. In den letzten Jahren lässt sich z.B. unter den BesucherInnen der Truplayaz Partys ein junges teilweise jugendliches⁵⁵ Schwarzes Publikum mit einem hohen Anteil weiblicher Akteure ausmachen. Die Vermutung einiger Väter lautet, dass die junge

⁵⁵ Mit Hilfe von gefälschten Schülerausweisen größtenteils jedoch mit Personalausweisen von älterer Verwandten und Bekannten schaffen es auch jüngere BesucherInnen in die Clubs ab 18 zu gelangen.

Schwarze Generation in Deutschland eine stärkere Tendenz zur Separation gegenüber der Weißen Bevölkerung aufweist als ihre Eltern und dass sich dies auch in der Partnerwahl niederschlagen wird. Durch die zunehmende Größe einer Schwarzen Community gehen sie von einer Annäherung an „französische Verhältnisse“ aus. Die aufgeführten Äußerungen einiger junger Schwarzer Besucherinnen verweisen dagegen in eine andere Richtung (vgl. Kapitel 5.5.3.) Hier könnte eine weiterführende Forschung ansetzen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Abu-Lughod, L.** 1996. Gegen Kultur Schreiben. In: Ilse Lenz and Andrea Germer (eds.), *Wechselnde Blicke: Frauenforschung in internationaler Perspektive*; pp. 14–47. Opladen: Leske + Budrich.
- Amesberger, Helga** and **Halbmayer, Brigitte** 2008. *Das Privileg der Unsichtbarkeit: Rassismus unter dem Blickwinkel von Weißsein und Dominanzkultur*. Wien: Braumüller.
- Anderson, Benedict R. O.** 1991. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York: Verso.
- Anthias, Floya, Nira Yuval-Davis, and Harriet Cain** 1992. *Racialized boundaries: Race, nation, gender, colour, and class and the anti-racist struggle*. London, New York: Routledge.
- Antweiler, Christoph** 2003. *Stadtethnologie*. In: Bettina Beer and Hans Fischer (eds.), *Ethnologie: Einführung und Überblick*; pp. 125–157. Berlin: Reimer.
- Arndt, Susan** 2009. *Weißsein. die verkannte Strukturkategorie Europas und Deutschlands*. In: Maureen M. Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, and Susan Arndt (eds.), *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*; pp. 24–30. Münster: Unrast.
- Arndt, Susan, Heiko Thierl, Ralf Walther** (eds.) 2001. *AfrikaBilder: Studien zu Rassismus in Deutschland*. Münster: Unrast-Verlag.
- Auswärtiges Amt (ed.)** 2013. *Staatenliste, Stand 17.06.2013*. http://www.auswaertigesamt.de/DE/EinreiseUndAufenthalt/StaatenlisteVisumpflicht_node.html . Accessed 10 June.2013.
- Balibar, Étienne** 1998. *Gibt es einen »Neo- Rassismus«?* In: *Rasse, Klasse, Nation: Ambivalente Identitäten*; pp. 23–38. Berlin: Argument Classics.
- Balibar, Etienne and F. Balke** (eds.) 1993. *Schwierige Fremdheit: Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Barrow, Steve and Peter Dalton** 2004. *The rough guide to reggae*. London: Rough Guides.
- Barth, Fredrik** 1969. *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Boston: Little Brown & Co.
- Baumann, Shyon** 2008. *The moral underpinnings of beauty: A meaning-based explanation for light and dark complexions in advertising*. *Poetics* (Volume 36); pp. 2–23.
- Beauvoir, Simone de** 1988. *Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag.
- Bechhaus-Gerst, Marianne and Reinhard Klein-Arendt** 2004a. *AfrikanerInnen in Deutschland und Schwarze Deutsche: Geschichte und Gegenwart Beiträge zur gleichnamigen Konferenz vom 13.-15. Juni 2003 im NS-Dokumentations-zentrum (EL-DE-Haus) Köln*. Münster: Lit.
- Bechhaus-Gerst, Marianne and Reinhard Klein-Arendt** 2004b. *"Wer hat Angst vorm Schwarzen Mann?": Afrika in der populären Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts*. Münster: Lit.
- Benndorf, Rolf** 2008. *Lebensperspektive Deutschland: Afrikanerinnen und Afrikaner in Deutschland und ihre gesellschaftliche Integration*. Marburg: Tectum-Verlag.
- Bernard, Harvey R.** 2006. *Research Methods in Anthropology*. Lanham, Md, New York, Toronto: Altamira Press.
- Bodderas, Elke** 2008. *Schönheit Männer und Frauen – und die Erotik der „Hautfarbe“*. In: *DIE WELT online* vom 18.03.2008. <http://www.welt.de/wissenschaft/article1814733/Maenner-und-Frauen-und-die-Erotik-der-„Hautfarbe“>.html. Accessed 3 August 2013.

- Bommes, Michael and Maren Wilms** 2007. Menschen ohne Papiere in Köln: Eine Studie zur Lebenssituation irregulärer Migranten. Universität Osnabrück. Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien.
<http://www.stadt-Koeln.de/mediaasset/content/pdf5620/2.pdf>. Accessed 3 August 2013.
- Bourdieu, Pierre** 1982. Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre** 1987. Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre** 1992. Schriften zu Politik & Kultur. Hamburg: VSA-Verl.
- Bourdieu, Pierre** 2006. Die männliche Herrschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre and Loïc J. D. Wacquant** 1996. Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brandes, Kerstin** 2009. Irgendwann nimmt man nicht mehr irgendwas (hin): Exotismus, Elitismus und die Grenzen des Erträglichen. Oder: das kräftige Augenzwinkern der Werbebilder. In: Hanne Loreck and Katrin Ma (eds.), Visuelle Lektüren – Lektüren des Visuellen; pp. 207–226. Hamburg: Textem-Verlag.
- Brethauer, Bastian** 1999. Die Nachtstadt: Tableaus aus dem dunklen Berlin. Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag.
- Brooks, Siobhan** 2010. Unequal desires: Race and erotic capital in the stripping industry. Albany: State University of New York Press.
- Butler, Judith** 1991. Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butterwege, Christoph** 2001. Rassismus und Rechtsextremismus im Zeichen der Globalisierung. In: Susan Arndt, Heiko Thierl, and Ralf Walther (eds.), AfrikaBilder: Studien zu Rassismus in Deutschland; pp. 67–79. Münster: Unrast-Verl.
- Cafe Tuba**, History: <http://www.kl-medien.de/cafe-tuba/history.htm>. Accessed 13. December 2012.
- Chang, Kevin O. and Wayne Chen** 1998. Reggae routes: The story of Jamaican music. Philadelphia: Temple University Press.
- Connell, R. W.** 1995. Masculinities. Cambridge, UK: Polity Press.
- Connell, R. W. and Lecture Clark** 2000. Understanding Men: Gender sociology and the New International Research on Masculinities.
http://www.europofem.org/contri/2_04_en/research-on-masculinities.pdf. Accessed 3 August 2013.
- Connell, R. W. and James W. Messerschmidt** 2005. Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender and Society* 19 (6); pp. 829-859.
- Connell, Raewyn** 1987. Gender and power: Society, the person, and sexual politics. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Connell, Robert W.** 2006. Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss.
- Council of Europe Parliamentary Assembly** 2008. Immigration from sub-Saharan Africa, Doc. 11526, 11 February 2008.
<http://assembly.coe.int/ASP/Doc/XrefViewHTML.asp?FileID=11854&Language=EN>. Accessed 3 August 2013.
- Crenshaw, Kimberlé** 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: *The University of Chicago Legal Forum*. Volume: Feminism in the Law: Theory, Practice and Criticism; pp. 139–167.

- Crowder, Kyle D. and Stewart E. Tolnay** 2000. A New Marriage Squeeze for Black Women: The Role of Racial Intermarriage by Black Men. *Journal of Marriage and Family* 62 (3): 792–807.
- da Sylva, Bettina and Angie Wallen- Lundy** (eds.) 2008. Liebesgeschichten Schwarz auf Weiß: Frauen in binationalen Partnerschaften erzählen ihre bewegende Geschichte. Norderstedt: Books on Demand.
- Dettmar, Erika** 1989. Rassismus, Vorurteile, Kommunikation: Afrikanisch-europäische Begegnung in Hamburg. Berlin: D. Reimer.
- Eggers, Maureen M., et al.** (eds.) 2009. Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast.
- Eggers, Maureen M.** 2009. Rassifizierte Machtdifferenz als Deutungsperspektive in der Kritischen Weißseinsforschung in Deutschland. In: Maureen M. Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, and Susan Arndt (eds.), *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*; pp. 56–72. Münster: Unrast.
- Englmann, Bettina and Martina Müller** 2008. Brain Waste: Die Anerkennung von ausländischen Qualifikationen in Deutschland. <http://www.berufliche-erkennung.de/images/stories/download/brain%20waste.pdf>. Accessed 25 March 2013.
- Erdheim, Mario** 1992. Fremdenangst kennt jede Kultur. Interview von Daniel Weber. *Neue Züricher Zeitung*. Folio Juni: Fremdenangst, Fremdenhass. <http://folio.nzz.ch/1992/juni/fremdenangst-kennt-jede-kultur>. Accessed 3 August 2013.
- Erdheim, Marion** 2002. Verzerrungen des Fremden. In: Ortrud Gutjahr (ed.), *Fremde*; pp. 21–45. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fanon, Frantz** 1980. *Schwarze Haut, weisse Masken*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Fleischer, Annett** 2007. Illegalisierung, Legalisierung und Familienbildungsprozesse: Am Beispiel Kameruner MigrantInnen in Deutschland. (MPIDR WORKING PAPER WP2007-011). <http://www.demogr.mpg.de/papers/working/wp-2007-011.pdf>. Accessed 3 August 2013.
- Frankenberg, Ruth** 1993. *White women, race matters: The social construction of whiteness*. London: Routledge.
- Frankenberg, Ruth** 1997. Introduction: Local Whitenesses, Localizing Whiteness. In: Ruth Frankenberg (ed.), *Displacing whiteness: Essays in social and cultural criticism*; pp. 1–14. Durham, NC: Duke University Press.
- Gaissad, Laurent** 2005. From Nightlife Conventions to Daytime Hidden Agendas: Dynamics of Urban Sexual Territories in the South of France. *The Journal of Sex Research* 42 (1); pp. 20–27.
- Geertz, Clifford** 1983. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gerbing, Stefan and Rona Torenz** 2007. *Kritische Weissseinsforschung und deutscher Kontext: Über das Verhältnis von Deutschsein, Weisssein und die Konstruktion des Ariers*. Saarbrücken: VDM, Müller.
- Grazian, David** 2008. *On the make: The hustle of urban nightlife*. Chicago: University of Chicago Press.
- Greiner, Ulrich** 2013. Die kleine Hexenjagd. *Die Zeit*, 17.01.2013. <http://www.zeit.de/2013/04/Kinderbuch-Sprache-Politisch-Korrekt>. Accessed 3 August 2013.
- Hall, Stuart** 1993. What Is This "Black" in Black Popular Culture? *Social Justice* 20 (1/2 (51-52)); pp. 104–114.
- Hall, Stuart** 1994. *Rassismus und kulturelle Identität: Ausgewählte Schriften*. Hamburg: Arent-Verl.

- Haritaworn, Jinthana** 2009. Der Menschheit treu.: Rassenverrat und Multi-Themenpolitik im derzeitigen Multikulturalismus. In: Maureen M. Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, and Susan Arndt (eds.), *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*; pp. 158–172. Münster: Unrast.
- Hoffmann, Johann and Gertrude Krell** 2011. Intersektionalität und Diversity mit Bourdieu betrachtet. In: Sandra Smykalla and Dagmar Vinz (eds.), *Intersektionalität zwischen Gender und Diversity: Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit*; pp. 76–93. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- hooks, Bell** 1981. *Ain't I a woman: Black women and feminism*. Boston, MA: South End Press.
- Humboldt, Carmen** 2006. *Afrikanische Diaspora in Deutschland: Eine explorative Studie zur Entstehung und Gegenwart transnationaler afrikanischer Communities in Köln und Umgebung*. Berlin: Logos.
- Illius, Bruno** 2003. Feldforschung. In: Fischer Hans and Bettina Beer (eds.), *Ethnologie. Einführung und Übersicht*; pp. 73–98. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Julia G.** Hochgeladen am 11.9.2010 auf Yelp: <http://www.yelp.de/biz/africa-drum-k%C3%B6ln>. Accessed 3 August 2013.
- Jungwirth, Ingrid** 2004. Zur Konstruktion von »Weiß-Sein«: ein Perspektivwechsel in der Auseinandersetzung mit Rassismus. In: Hella Hertzfeldt, Katrin Schäffgen, and Silke Veth (eds.), *GeschlechterVerhältnisse: Analysen aus Wissenschaft, Politik und Praxis*; pp. 77–91. Berlin: Dietz.
- Kaarster Stadtverband** 2009. Stellungnahme vom 10.08.2009: <http://www.gruene-kaarst.de/51g/g51plakat-reaktion-09.html>. Accessed 3 August 2013.
- Karnik, Olaf and Helmut Philipps** 2007. *Reggae in Deutschland*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Klein, Gabriele and Malte Friedrich** 2008. *Is this real?: Die Kultur des HipHop*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kölner Stadtanzeiger Anonymus** 20. 08. 2004 Wo auch Männer den richtigen Takt halten können, <http://www.ksta.de/koeln-uebersicht/wo-auch-maenner-den-richtigen-takt-halten-koennen,16341264,14020216.html>. Accessed 3 August 2013.
- Kohl, Karl-Heinz** 2000. *Ethnologie-die Wissenschaft vom kulturell Fremden: Eine Einführung*. München: C.H. Beck.
- Kokot, Waltraud and Dorle Dracklé** (eds.) 1996. *Ethnologie Europas: Grenzen, Konflikte, Identitäten*. Berlin: Reimer.
- Kwesi Aikins, Joshua** 2009. Wer mit dem Feuer spielt: Aneignung und Widerstand-Schwarze Musik/Kulturen in Deutschlands Weißem Mainstream. In: Maureen M. Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, and Susan Arndt (eds.), *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*; pp. 283–303. Münster: Unrast.
- Lautmann, Rüdiger** 2002. *Soziologie der Sexualität: Erotischer Körper, intimes Handeln und Sexualkultur*. Weinheim: Juventa.
- Lentz, Carola** 2003. Afrikaner in Frankfurt: Migration, Netzwerke und Identitätspolitik. Ergebnisse einer Lehrforschung. *Sociologus* 1 (Vol. 53); pp. 43–80.
- Lenz, Ilse** 1996. Grenzziehungen und Öffnungen: Zum Verhältnis von Geschlecht und Ethnizität zu Zeiten der Globalisierung. In: Ilse Lenz and Andrea Germer (eds.), *Wechselnde Blicke: Frauenforschung in internationaler Perspektive*; pp. 200–228. Opladen: Leske + Budrich.
- Lüders, Christian** 2012. Beobachten im Feld und Ethnografie. In: Uwe Flick, Ernst v. Kardorff, and Ines Steinke (eds.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*; pp. 384–401. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.

- Mbombi, Annette** 2011. Schwarze Deutsche und ihre sozialen Identitäten: Eine empirische Studie zur Lebensrealität von Afrodeutschen und deren Bedeutung für die Entwicklung einer Schwarzen und einer deutschen Identität. Göttingen: Cuvillier.
- McIntosh, Peggy** 1990. White privilege: Unpacking the Invisible Knapsack. *Independent School* 49; pp. 31-35.
- Memmi, Albert** 1992. Rassismus. Frankfurt am Main: Hain.
- Merkens, Hans** 2007. Teilnehmende Beobachtung.: Grundlagen – Methoden – Anwendung. In: Gabriele Weigand and Rémi Hess (eds.), Teilnehmende Beobachtung in interkulturellen Situationen; pp. 23–38. Frankfurt, New York: Campus.
- Michael John** 2007. Liebe – Sexualneid – Kriminalisierung: zu Eheschließungen, Internubium und interkulturellen Geschlechterbeziehungen in Österreich. In: Elka Chernokozheva and Volker Gransow (eds.), Beziehungsgeschichten: Minderheiten - Mehrheiten in europäischer Perspektive; pp. 63–79. Bautzen: Domowina Verlag.
- Morrison, Toni** 1992. Playing in the dark: Whiteness and the literary imagination. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.
- Murstein, Bernard I.** A Theory of of Marital Choice Applied. In: Interracial Marriage. In: Stuart and Abt. 17-35.
- Nagel, Joane** 2000a. Ethnicity and Sexuality. *Annual Review of Sociology* 26: 107–133.
- Nagel, Joane** 2000b. States of Arousal/Fantasy Islands: Race, Sex, and Romance in the Global Economy of Desire. *American Studies* 41 (2/3): 159–181.
- Nave-Herz, Rosemarie** 2006. Ehe- und Familiensoziologie: Eine Einführung in Geschichte, theoretische Ansätze und empirische Befunde. Weinheim, München: Juventa-Verl.
- Oguntoye, Katharina, May Ayim, Dagmar Schultz** (eds.) 1992. Farbe bekennen: Afrodeutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte. Frankfurt am Main: Fischer.
- Pelzer, Marei** 2008. Flüchtlinge im Verschiebebahnhof EU: Die EU-Zuständigkeitsverordnung »Dublin II«. Pro Asyl (ed.). http://www.proasyl.de/fileadmin/proasyl/fm_redakteure/Broschueren_pdf/PRO_ASYL_Fluechtlinge_im_Verschiebebahnhof_EU.pdf. Accessed 3 August 2013.
- Pichlhöfer, Harald** 1999. Typisch Afrika: Über die Interpretation von Afrikabildern eine semiotische Studie. Wien: Sonderzahl.
- Reckwitz, Andreas** 2004. Die Kontingenzzperspektive der `Kultur`: Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm. In: Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch, Jörn Rüsen, and Jürgen Straub (eds.), Handbuch der Kulturwissenschaften: Band 3: Themen und Tendenzen; pp. 1–20. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH.
- Report Landeshauptstadt München** (Hrsg.) 2010. Hass und Gewalt in der Musikszene: Stadtratshearing zum Thema Lesben- und Schwulenfeindlichkeit und Frauenfeindlichkeit in Hip-Hop, Rap und Reggae Dancehall. München. <http://www.muenchen.de/rathaus/Stadtverwaltung/Direktorium/Koordinierungsstelle-fuer-gleichgeschlechtliche-Lebensweisen/Stadtratshearing.html>. Accessed 3 August 2013.
- Rogers, Carl R.** 1972. Die nicht-direktive Beratung. München: Kindler.
- Rose, Katja** 2001. Das Kulturverständnis in ghanaisch- deutschen Partnerschaften: Eine Untersuchung ghanaisch-deutscher Paare in Berlin unter besonderer Berücksichtigung der Einflüsse verschiedener Diskurse. Diplomarbeit. <http://www.psychologie-rose.de/Diplomarbeit.pdf>. Accessed 3 August 2013.
- Schroedter, Julia** 2008. Binationale Ehen in Deutschland. Statistisches Bundesamt. *Wirtschaft und Statistik* 4/2006; pp. 419-431
- Schwarzer, Alice** (ed.) 2010. Die grosse Verschleierung: Für Integration, gegen Islamismus. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

- Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport (ed.)** 2007. Homo migrans: Zur Situation binationaler lesbischer und schwuler Partnerschaften doku23_homo_migrans.pdf. http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb_ads/gglw/veroeffentlichungen/doku23_homo_migrans.pdf?start&ts=1182417938&file=doku23_homo_migrans.pdf. Accessed 20 July 2013.
- Spittler, Gerd** 2001. Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie* 1 (126): 1–25.
- Spivak, Gayatri C.** 1985. The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. *History and Theory* 24 (3): 247–272.
- Steffek, Sonja** 2000. Schwarze Männer, weisse Frauen: Ethnologische Untersuchungen zur Wahrnehmung des Fremden in den Beziehungen zwischen afrikanischen Männern und österreichischen Frauen. Münster: Lit.
- Tagg, Philip** 1989. Open Letter: ‘Black Music’, ‘Afro-American Music’ and ‘European Music’. *Popular Music African Music* Vol 8 (3): 285–298.
- Talbot, Deborah** 2007. Regulating the night: Race, culture and exclusion in the making of the night-time economy. Aldershot, England, Burlington, VT: Ashgate Pub. Co.
- Terkessidis, Mark** 2004. Die Banalität des Rassismus: Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld: transcript.
- Thode-Arora, Hilke** 1999. Interethnische Ehen: Theoretische und methodische Grundlagen ihrer Erforschung. Berlin: Reimer.
- Thode-Arora, Hilke** 2000. Interethnische Ehen: Eine Bilanz nach achtzig Jahren Forschung. In: Judith Schlehe (ed.), *Zwischen den Kulturen – zwischen den Geschlechtern: Kulturkontakte und Genderkonstrukte*; pp. 65–89. Münster, New York: Waxmann
- Toop, David** 2000. Rap attack: African Jive bis Global HipHop. St. Andrä-Wördern: Hannibal-Verlag.
- Truplayaz Entertainment** <http://www.truplayaz.com/>. Accessed 20 July 2013.
- Walgenbach, Katharina** 2009. „Weißsein“ und „Deutschsein“: Historische Interdependenzen. In: Maureen M. Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, and Susan Arndt (eds.), *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*; pp. 377–393. Münster: Unrast.
- Weinmann, Julia and Stefan Rübenach** 2010. Paare in Deutschland: Gleich und Gleich gesellt sich gern. *Destatis* 5.10.2013. https://www.destatis.de/DE/Publikationen/STATmagazin/Bevoelkerung/2010_10/2010_10P_DF.pdf?__blob=publicationFile. Accessed 9 August 2013.
- Weiß, Anja** 2001. Rassismus wider Willen: Ein anderer Blick auf eine Struktur sozialer Ungleichheit. Wiesbaden: Westdt. Verlag.
- West, Candace and Sarah Fenstermaker** 1995. Doing Difference. *Gender and Society* 9(1): 8–37.
- Witzel, Andreas and Herwig Reiter** 2012. The problem-centred interview: Principles and practice. London: SAGE.
- Woellert, Franziska, et al.** 2009. Ungenutzte Potenziale: Zur Lage der Integration in Deutschland. Berlin- Institut für Bevölkerung und Entwicklung (ed.). http://www.berlin-institut.org/fileadmin/user_upload/Zuwanderung/Integration_RZ_online.pdf. Accessed 3 August 2013.
- Wollrad, Eske** 2009. Weißsein und bundesdeutsche Gender Studies. In: Maureen M. Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, and Susan Arndt (eds.), *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*; pp. 416–426. Münster: Unrast.

ANHANG 1 FILM – UND VIDEOVERZEICHNIS

- Aspekte** 2012. Interview Seibel, Sendung vom 31. August 2012, TC: 3.13
<http://www.zdf.de/ZDFmediathek/beitrag/video/1720826/#/beitrag/video/1720630/aspekte-vom-31-August-2012>. Accessed 9 August 2013.
- Byron Hurt** 2006. Hip Hop: Beyond Beats and Rhymes. UK (Filmdokumentation).
- DancehallReggae. Com** 2012. Dutty Wine- Dagging, hochgeladen am: 10.01.2012 bei YouTube <http://www.youtube.com/watch?v=pGoXZPNeBJE/>. Accessed 9 August 2013.
- ISD (Initiative Schwarzer Deutscher)** 2010. Rassismus in Deutschland, hochgeladen am 24.03.2010 bei YouTube. http://www.youtube.com/watch?v=8O_IW8wHtYY. Accessed 9 August 2013.
- Mr. Vega** 2008. Dagging, hochgeladen am 14.06.2008 bei YouTube. http://www.youtube.com/watch?v=dp_0p6Hc3_I. Accessed 9 August 2013.
- Stewart, Liana** 2009. Emerging Dance: Dancehall Taster, hochgeladen am 09.01.2010 bei YouTube. <http://www.youtube.com/watch?v=IMKgeu4vmTg///>. Accessed 9 August 2013.
- Twincity TV** 2012. Sex on the Beach- Part 2, hochgeladen am 24.06.2012 bei YouTube <http://www.youtube.com/watch?v=R5m5QJLUlco>. Accessed 9 August 2013.

ANHANG 2 ABBILDUNGSVERZEICHNIS

- Abbildung 1:** Hörzu Anzeige, „irgendwann nimmt man nicht mehr irgendwas“, Quelle: Focus Nr. 16, 15.04.2006.
- Abbildung 2:** Hörzu Anzeige, „irgendwann nimmt man nicht mehr irgendwas“, Quelle: Focus Nr. 17, 24.04.2006.
- Abbildung 3:** Wahlkampfplakat der Grünen „Der einzige Grund Schwarz zu wählen“ Kaarst, 2005. Quelle: http://www.derwesten.de/region/rhein_ruhr/kaarster-gruene_ecken-mit-sex-plakaten-an-id66203.html. Accessed 10. July 2013.
- Abbildung 4:** Anzeige von Truplayaz Entertainment, „Obama Victory Party“, Privilege Club, Köln, 2012. Quelle: http://www.privilege-cologne.de/gallery_archiv.php. Accessed 10 July 2013.
- Abbildung 5:** Anzeige von Truplayaz Entertainment, „Black Karneval“, Privilege Club, Köln 2012. Quelle: http://www.privilege-cologne.de/gallery_archiv.php# Accessed 15 August 2013.
- Abbildung 6:** Anzeige von Truplayaz Entertainment „American Vibe Night“, Privilege Club, Köln 2012. Quelle: <https://www.facebook.com/TRUPLA> YAZWORLD/media_set?set=a.10150909027357048.441515.619097047&type=3. Accessed 10 July 2013.
- Abbildung 7:** Anzeige von Truplayaz Entertainment Ladies Night – Out. America Tru Club, Köln 2013 Quelle: <https://de-de.facebook.com/pages/Truplayaz/150113308359736>, hochgeladen am 22.06.2013 auf facebook. Accessed 15 August 2013.
- Abbildung 8:** Urban Touch America Tru Club, Köln 2013. Quelle: <https://de-de.facebook.com/pages/Truplayaz/150113308359736>, hochgeladen am 31.08.2013 auf facebook. Accessed 15 August 2013.
- Abbildung 9:** Flyer „Supreme“ Party, Downtown Club, Köln 2012.
- Abbildung 10:** Flyer „Roots Reggae Special“, Petit Prince Club, Köln 2011.
- Abbildung 11:** Flyer „Funky Fridays“ Downtown Club, Köln 2011.

Abbildung 12: Flyer „Beat Down Babylon“- Kingston Sound System Studio 672, Köln, ohne Datum.

Abbildung 13: Flyer „The Mighty Pow Pow Movement“ Petit Prince Club Köln.

Abbildung 14: CD Cover «Overstand Riddim» Pow Pow Movement Production, 2007. Quelle: <http://www.musicline.de/de/product/Pow+Pow+Productions+pres.+%3A/Overstand+Riddim/CD///673794311821>. Accessed 10. July 2013.

Abbildung 15: Flyer „Students Delight“- Party im Triple A Club, Köln, ohne Datum.

Abbildung 16: Flyer „Tropical Youth“ Golden Brown Club, Köln 2012.

ANHANG 3 LEITFÄDEN

Leitfaden Männer

Eckdaten

Name

Alter

Herkunftsort

Aufenthaltslänge in Deutschland

Sprachen

Religion

Derzeitige Beschäftigung

Das Nachtleben

Wie oft gehst du ca. im Monat abends weg?

Wohin gehst du und was gefällt dir dort?

Welche Leute gehen noch an diese Orte/ gibt es spezielle Szenen?

Welche Musikrichtungen werden gespielt?

Wie gut kennt man sich untereinander?

Wie hast du diese Orte kennengelernt?

Was erscheint dir typisch an den von dir besuchten Orten?

Was magst du besonders? was nicht?

Was machst du wenn du weggehst/ Gibt es typische Abläufe (Kneipenbesuch, tanzen gehen, Freunde besuchen...)?

Mit wem gehst du meistens weg?

Wenn lernst du kennen/mit wem kommst du in Kontakt?

Welche Bedeutung hat das abendliche Weggehen für dich?

Was macht für dich einen gelungenen Abend aus?

Was würdest du sagen sind die größten Unterschiede zwischen dem Nachtleben in Köln/Bonn und dem in deinem Herkunftsort oder anderen langjährigen Aufenthaltsorten?

Inwieweit hat sich dein Ausgehverhalten verändert seit du hier bist?

Die „Hautfarbe“/Herkunft

Spielt die „Hautfarbe“/ Herkunft für dich eine Rolle beim Weggehen, welche Orte werden aufgesucht oder gemieden?

Welche Erfahrungen hast du gemacht, begegnet man dir auf besondere Weise aufgrund deiner „Hautfarbe“/Herkunft, gibt es typische Reaktionen?

Gibt es bestimmte Vorstellungen über Afrikaner/Schwarze Männer die dich besonders nerven oder dir gefallen?

Begegnen dir Männer und Frauen unterschiedlich?

Welche Bedeutung hat die „Hautfarbe“/Herkunft der anderen BesucherInnen für dich?

Kontaktaufnahme zu Frauen

Lernst du im Nachtleben eher Frauen oder Männer kennen?

Wie und wo lernst du am ehesten Frauen kennen?

Gibt es verschiedene Arten des Kennenlernens bezüglich des Geschlechts?

Welche Art von Kontakt hast du zu den Frauen/bzw. Männern die du kennlernst?

Welche Bedeutung hat das Kennenlernen von Frauen in Kneipen und Clubs für dich?

Welche Bedeutung hat für dich die jeweilige „Hautfarbe“/Herkunft in diesem Kontext?

Hast du noch zu vielen Frauen die du im Nachtleben kennengelernt hast Kontakt?

Inwieweit ist die „Hautfarbe“/Herkunft für deine Partnerinnenwahl entscheidend?

Leitfaden Frauen

Eckdaten

Name

Alter

Herkunft

Falls nicht in Deutschland geboren : Aufenthaltslänge in Deutschland

Religion

Derzeitige Beschäftigung

Sprachen

Das Nachtleben

Wie oft gehst du ca. im Monat abends weg?

Wohin gehst du und was gefällt dir dort?

Welche Leute gehen noch an diese Orte/ gibt es spezielle Szenen?

Welche Musikrichtungen werden gespielt?

Wie gut kennt man sich untereinander?

Wie hast du diese Orte kennengelernt?

Was erscheint dir typisch an den von dir besuchten Orten?

Was magst du besonders ? was nicht?

Was machst du wenn du weggehst/ Gibt es typische Abläufe? (Kneipenbesuch, tanzen gehen, Freunde besuchen...)

Mit wem gehst du meistens weg?

Wenn lernst du kennen/mit wem kommst du in Kontakt?

Welche Bedeutung hat das abendliche Weggehen für dich?

Was macht für dich einen gelungenen Abend aus?

Die „Hautfarbe“/Herkunft

Spielt die „Hautfarbe“/ Herkunft der BesucherInnen für dich eine Rolle beim Weggehen?

Welche Erfahrungen hast du gemacht, begegnet man dir auf besondere Weise aufgrund deiner „Hautfarbe“/Herkunft, gibt es typische Reaktionen?

Gibt es bestimmte Vorstellungen über Weiße Frauen die dich besonders nerven oder dir gefallen, werden geschlechtsspezifische Unterschiede gemacht?

Begegnen dir Männer und Frauen verschieden?

Welche Bedeutung hat für dich die „Hautfarbe“/Herkunft der anderen BesucherInnen für dich?

Was denkst du welche Gruppen kannst du in den von dir besuchten Kneipen / Clubs unterscheiden/ gibt es so etwas wie eine Gruppenbildung oder typische BesucherInnen?

Kontaktaufnahme zu Männern

Lernst du im Nachtleben eher Frauen oder Männer kennen?

Welche Bedeutung hat das Kennenlernen von anderen Frauen beim abendlichen Weggehen für dich?

Welche Bedeutung hat das Kennenlernen von Männern beim abendlichen Weggehen für dich?

Gibt es verschiedene Arten des Kennenlernens bezüglich des Geschlechts?

Wie lernst du dort Männer kennen?

Welche Art von Kontakt hast du zu den Frauen/bzw. Männern die du kennlernst?

Welche Bedeutung hat für dich die jeweilige „Hautfarbe“/Herkunft in diesem Kontext?

Hast du noch zu vielen Männern die du im Nachtleben kennengelernt hast Kontakt?

Haben sich aus Kontakten aus dem Nachtleben auch längerfristige Beziehungen oder Freundschaften entwickelt?

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL J. CASIMIR

- HEFT 1** **BABET NAEFE 2002**
Die Kormoranfischer vom Erhai-See
Eine südwest-chinesische Wirtschaftsweise im Wandel
- HEFT 2** **ANNIKA WIEKHORST 2002**
Die Verwendung von Pflanzen in der traditionellen Medizin bei drei Baka
Gruppen in Südost Kamerun
- HEFT 3** **IRENE HILGERS 2002**
Transformationsprozeß im Norden Kirgistans
Sozio-ökonomischer Wandel am Beispiel eines Dorfes
- HEFT 4** **BRITTA FUCHS 2002**
Wenn der Muezzin rufen will
Diskurse über ein Moscheebauprojekt im Kölner Stadtteil Chorweiler
- HEFT 5** **KERSTIN HADJER 2003**
Illegalisierte Identitäten
Auswirkungen der Sans Papiers-Problematik auf den Alltag
afrikanischer Migranten in Pariser Wohnheimen (Foyers)
- HEFT 6** **FLORIAN STAMMLER 2003**
Überlebensstrategien im postsozialistischen Russland
Das Beispiel der rentierzüchtenden Chanty und Nentsy in
Nordwestsibirien
- HEFT 7** **CLAUDIA LIEBELT 2003**
Die Wasserwirtschaft im südmarokkanischen Dratal im Spannungsfeld
von lokaler und staatlicher Ressourcenkontrolle
- HEFT 8** **NADIA CORNELIUS 2003**
Genese und Wandel von Festbräuchen und Ritualen
in Deutschland von 1933 bis 1945
- HEFT 9** **HENRICA VAN DER BEHRENS 2003**
Gartenbau der Himba
Ackerbauliche Bodennutzung einer pastoralnomadischen Gruppe im
Nordwesten Namibias und Wandel von Festbräuchen und Ritualen
- HEFT 10** **TOBIAS SCHMIDTNER 2004**
Ressourcenmanagement und kollektives Handeln
Wirtschaft und soziale Organisation bei einer Gemeinschaft
namibianischer small miners in der Erongo-Region
- HEFT 11** **NATASCHA GARVIN 2004**
„La vara es recta, no es torcida“
Der Alcalde Auxiliar als lokale Autorität in einer indigenen Gemeinde
Guatemalas
- HEFT 12** **SEBASTIAN T. ELLERICH 2004**
Der Yaqona-Markt in Fidschi
Zustand, Probleme, Bemühungen
- HEFT 13** **ANNE SCHADY 2004**
"Community Participation" and "Peer Education"
A critique of key-concepts in HIV/AIDS prevention in Swaziland

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL J. CASIMIR

- HEFT 14** **THEKLA HOHMANN 2004**
Transformationen kommunalen Ressourcenmanagements im Tsumkwe Distrikt (Nordost-Namibia)
- HEFT 15** **BETTINA ZIESS 2004**
Weide, Wasser, Wild.
Ressourcennutzung und Konfliktmanagement in einer Conservancy im Norden Namibias.
- HEFT 16** **DEIKE EULENSTEIN 2004**
Die Ernährungssituation und Ernährungsweise in der DDR (1949-1989) und die Veränderungen nach der Wiedervereinigung am Beispiel Thüringens
- HEFT 17** **SONJA GIERSE-ARSTEN 2005**
CHRIST CRUSHES HIV-CRISIS
Umgang namibischer Pfingstkirchen mit der HIV/AIDS Epidemie
- HEFT 18** **JANA JAHNKE 2006**
Lokale Interessen, Staatlichkeit und Naturschutz in einem globalen Kontext
Untersuchung eines Projektes der Weltbank zur Einrichtung von geschützten Gebieten in Peru mit Management durch indigene Bevölkerungsgruppen
- HEFT 19** **MONIKA ZÍKOVÁ 2006**
Die kulturspezifische Formung des Gefühls
Japan im interkulturellen Vergleich
- HEFT 20** **BJÖRN THEIS 2006**
DISKRETION UND DIFFAMIE
Innensicht und Fremdbild am Beispiel der Freimaurerei
- HEFT 21** **LAURA E. BLECKMANN 2007**
Zur Verräumlichung kollektiver Erinnerung
Landschaften in Preisgedichten der Herero/Himba im Nordwesten Namibias
- HEFT 22** **SUSANNE HVEZDA 2007**
Wasser und Land im klassischen islamischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der mālikitischen Rechtsschule
- HEFT 23** **SILKE TÖNSJOST 2007**
Plants and Pastures
Local knowledge on livestock - environment relationships among OvaHerero pastoralists in north - western Namibia
- HEFT 24** **TAIYA MIKISCH 2007**
Stolz und Stigma
Tanz und Geschlechterrollen in Zagora, Südmarokko
- HEFT 25** **FRANZISKA BEDORF 2007**
We don't have a culture
“Being coloured” in Namibia als Konstruktion und Praxis
- HEFT 26** **FRANK WILDAUER 2007**
Zur Genese ethnischer Konflikte
Die Konkomba-Kriege im Norden Ghanas

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL J. CASIMIR

- HEFT 27** **MARTIN BÖKE 2008**
Die Rolle der Emotionen im traditionellen chinesischen Medizinsystem
- HEFT 28** **NICOLAI SPIEB 2008**
**Die Tempel von Khajuraho (Indien) und ihre erotischen Skulpturen
in den Augen ihrer Betrachter**
- HEFT 29** **ELISA TRÄGER 2008**
Bioprospektion und indigene Rechte
Der Konflikt um die Nutzung von Bioressourcen
- HEFT 30** **KATRIN SCHAUMBURG 2008**
**Maponya's in Transition - The Social Production and Construction
of an Urban Place in Soweto, Johannesburg (South Africa)**
- HEFT 31** **LINA GANDRAS 2009**
Warum Bio?
Eine Untersuchung zum Kaufverhalten im Lebensmittelbereich
- HEFT 32** **LEANDROS FISCHER 2009**
Landscape and Identities
Palestinian Refugees in Lebanon
- HEFT 33** **MICHAEL J. CASIMIR 2010**
Growing up in a Pastoral Society
Socialisation among Pashtu Nomads in Western Afghanistan
- HEFT 34** **KATHARINA GRAF 2010**
Drinking Water Supply in the Middle Drâa Valley, South Morocco
**Options for Action in the Context of Water Scarcity and Institutional
Constraints**
- HEFT 35** **BARBARA SOLICH 2010**
Increasing Malaria Risk in Eastern Africa
A Multi-Causal Analysis
- HEFT 36** **IBRAHIM ANKAOĞLUAR 2011**
Das Haus im Fokus Austronesischer Orientierungssysteme
- HEFT 37** **CHRIS FREIHAUT 2011**
Community Forestry
**Instrument des globalen Klimaschutzes oder lokale Maßnahme zu
Empowerment?**
- HEFT 38** **HEIDRUN MEZGER 2011**
Zur Weberei der Dogon in Mali
Eine komparative und historische Perspektive
- HEFT 39** **DIEGO AUGUSTO MENESTREY SCHWIEGER 2012**
Institutions and Conflict:
**An Ethnographic Study of Communal Water Management
in North-West Namibia**
- HEFT 40** **CAROLIN MAEVIS 2012**
Die Vermittlung von Unmittelbarkeit
**Bilder und Erleben „ursprünglicher Natur“ von Safari-TouristInnen
am Naivashasee, Kenia**

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL J. CASIMIR

- HEFT 41** **FABIENNE BRAUKMANN 2012**
Nilferdjäger, Weber, Salzhändler
Wirtschaftliche Strategien und soziale Organisation
der Haro Südäthiopiens im Wandel
- HEFT 42** **ANNE TURIN 2014**
Imperiale Jagd und europäische Expansion
im Oranje-Freistaat, 1800-1890
A.H. Bain, Prinz Alfreds Jagd und die Rettung des Weißschwanzgnus
- HEFT 43** **LENA MUCHA 2014**
Friedlicher ziviler Widerstand im Kontext des urbanen Konfliktes
im Stadtteil *Comuna 13* in Medellín (Kolumbien)
- HEFT 44** **DUŠKO BAČIĆ 2015**
The United Nations of Football
South-South Migration, Transnational Ties and Denationalization in the
National Football Teams of Equatorial Guinea and Togo
- HEFT 45** **ANNA KALINA KRÄMER 2016**
Das „Anthropozän“ als Wendepunkt
zu einem neuen wissenschaftlichen Bewusstsein?
Eine Untersuchung aus ethnologischer Perspektive zur
Bedeutung und Verwendung des Konzeptes.
- HEFT 46** **THOMAS WIDLÖK 2017**
Wir Staatsmenschen
Das Feld, die Stadt und der Staat in der Kulturanthropologie Afrikas
- HEFT 47** **KATHARINA HAGER 2017**
Vom Arme-Leute-Essen zum andinen Superfood.
Quinoa in Bolivien im Spannungsfeld zwischen Revitalisierung,
Ernährungssicherung und internationalem Quinuaboom.
- HEFT 48** **DOREH TAGHAVI 2017**
EXPLORING FALLISM:
Student Protests and the Decolonization of Education in South Africa
- HEFT 49** **CATERINA REINKER 2017**
Life on Sauerkraut Hill
Representation and Practices of Freedom and Constriction among
German Immigrants in Cape Town, South Africa
- HEFT 50** **SONJA ESTERS 2017**
Schwarz-Weiß im Dunkeln
Zur Aushandlung von Gender, Hautfarbe und Ethnizität
in Kölner Tanzclubs