GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Nicht Weiß Weiß Nicht : Überschneidungen zwischen Critical Whiteness Studies und feministischer Theorie

Hacker, Hanna

2005

https://doi.org/10.25595/1044

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hacker, Hanna: *Nicht Weiß Weiß Nicht : Überschneidungen zwischen Critical Whiteness Studies und feministischer Theorie*, in: L' homme : Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft, Jg. 16 (2005) Nr: 2, 13-27. DOI: https://doi.org/10.25595/1044.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.7767/lhomme.2005.16.2.13

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Nicht Weiß Weiß Nicht. Übergänge zwischen *Critical Whiteness Studies* und feministischer Theorie

Hanna Hacker

Meine Autorinnenposition ist die einer weißen, westeuropäischen, feministischen, tendenziell queeren Intellektuellen im Kontext eines weißen akademischen Kollektivs. Ungeachtet vieler eigener (Vor-)Erfahrungen im Feld der Kontroversen um Rassismen und Antisemitismen in der Frauenbewegung wurde mein eigenes Weiß-Sein für mich erst in einem nicht-weißen Lebens- und Arbeitsumfeld relevant. Nicht wenige KollegInnen und FreundInnen warteten nachher einfach geduldig darauf, dass ich ‚wieder normal' würde. Langfristig geändert hat sich zumindest, dass ich mir manchmal ein nicht-weißes Publikum vorzustellen versuche, wenn ich schreibe.

Eine typische Erzählweise auf dem thematischen Feld *Whiteness* und Feminismus drückt Wut aus, Anklage, Selbstbezichtigungen, Selbsteinsichten. Zu diesem Moment politischer Betroffenheit möchte auch ich insbesondere weiße LeserInnen ermutigen. Zorn vermag analytische Erkenntnis durchaus zu befördern. Ein weiteres häufig vorzufindendes Charakteristikum wissenschaftlicher Texte zu *Whiteness Studies* und *Gender Studies* liegt in ihrer Tendenz zum Lehrbuchförmigen, zum Schematisierenden, das unkundige (weiße) LeserInnen voraussetzt, die in die Grundbegriffe dessen, was mit *Whiteness* korrekt gemeint ist, erst eingeführt werden müssen. Auch mein Beitrag leistet in erster Linie einen Überblick. Um allerdings die historische Entwicklung *Whiteness*-kritischen Handelns und Denkens gerade nicht als lineare zu behaupten, bewegt sich meine Darstellung eher zirkulär: Bewusst selektiv stelle ich zuerst einige Definitionen von ‚*White(ness/es)*' sowie ausgewählte Schwerpunkte beziehungsweise Schlüsselkonzepte der *Critical Whiteness Studies* vor, wie es sie jedenfalls unter diesem Label erst seit etwa 1990 gibt. In einem zweiten Teil gehe ich ausführlicher auf jene Verhältnisse zwischen der politischen Diskursivierung von *Whiteness* und feministischen Politiken ein, die vor allem in den 1970er und 1980er Jahren ausgearbeitet wurden, und thematisiere hier – unter Verzicht auf Vollständigkeitsansprüche – insbesondere Bewegungsgeschichte in den USA und im deutschsprachigen Raum. Den Abschluss bildet ein kurzes Resümee der Perspektiven zu Geschlecht, Gewalt und *Whiteness*.

Online gestellt mit finanzieller Unterstützung der Universität Basel (Lehrstuhl Prof. Dr. Claudia Opitz-Belakhal).

White Supremacy, die Farbe Weiß, Studien zur weißen Kultur

Was ist weiß? Was macht, dass Weiß Macht konnotiert? Wie funktioniert *Whiteness* in weiß dominierten Gesellschaften?

„Weiß" ist die unsichtbare, die unmarkierte soziale Position (geworden), die sich selbst universal, normal und normativ setzt, besagt eine Definition. (Selbst prominentesten *Whiteness*-kritischen TheoretikerInnen ‚passiert' in ihren Texten allzu selbstverständlich ein weißes „Wir".[1]) „*Race*" meine nie *white race.* Das weiße Subjekt im sich nicht als rassialisiert begreifenden weißen Zentrum erweise sich als blind, als seiner/ihrer selbst nicht bewusst. Zudem gelte, dass weiße Identität selbst ‚leer' sei und sich durch Vereinnahmung nicht-weiß konnotierter kultureller Produkte und Symbole konstituiere – aktuell denke man an *Dreadlocks,* an *Hip Hop,* an *Ethno Food. Whiteness* zahlt sich aus; sie geht gegenwärtig in den meisten Gesellschaften mit ökonomischen Privilegien Hand in Hand. Sie mag sich mit Klassenprivilegien kreuzen, geht aber nicht in ihnen auf. („Der Arbeiter", der sich historisch als das proletarische Subjekt herausbildete, sich seiner Klasse „für sich" bewusst, gewerkschaftlich organisiert und im gesellschaftlichen Imaginären repräsentiert, ist auch in den USA „weiß" und nicht oder jedenfalls keineswegs umstandslos „schwarz".[2]) Ohne ident mit ihr zu sein, dient *Whiteness* doch als bequeme Maskierung latenter „*White supremacy*".[3] *Whiteness* konnte und kann von denen, die ihr unterstellt sind, als dauerhafter Terror erlebt werden, und verbindet sich historisch mit „Gewalt" in globalen, in geschlechtlichen, in Klassen-Machtverhältnissen. „Weiß" konnotiert Unterdrückung, Erinnerungen an Genozid, Versklavung, Lynchjustiz, an öffentliche Formen der Erniedrigung.[4]

Schwarz/Weiß ist selbst ideologisierte Rede; Schwarz nicht die einzige nicht-weiße Position; *Whiteness* hat andere marginalisierte, unterdrückte, auch subversive oder revolu-

1 So etwa Richard Dyer, einem Klassiker der Kritik weißer Repräsentationen in der visuellen Kultur: Richard Dyer, White, London/New York 1997, z. B. 45.

2 Vgl. David Roediger, The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class, New York 1991.

3 Für einige allgemeinere Überlegungen zum Verhältnis *Whiteness/White supremacy* vgl. Mason Stokes, The Color of Sex. Whiteness, Heterosexuality, and the Fictions of White Supremacy, Durham/London 2001, bes. 12f.
Spezifischer mit *White supremacy* und (männlicher) Gewalt befasst sich: Abby Ferber, White Man Falling. Race, Gender, and White Supremacy, Lanham 1998.

4 Eine lesenswerte kritische Diskussion einiger dieser Definitionen ist: Birgit Brander Rasmussen, Eric Klinenberg, Irene J. Nexica u. Matt Wray, Introduction, in: dies. Hg., The Making and Unmaking of Whiteness, Durham/London 2001, 1–24. Eine ähnliche, schematisch in sieben Aspekte unterteilte Definition von Weißsein entwickelt Ruth Frankenberg, Weiße Frauen, Feminismus und die Herausforderung des Antirassismus, in: Brigitta Fuchs u. Gabriele Habinger Hg., Rassismen und Feminismen, Wien 1996, 51–66, 56. Renommiert wurde Ruth Frankenberg durch ihre Studie „White Woman, Race Matters. The Social Construction of Whiteness", Minneapolis 1993. Insbesondere zu den Repräsentationen von Gewalt siehe auch bell hooks, Representations of Whiteness in the Black Imagination, in: dies., black looks. Race and Representation, Boston 1992, 165–178 [dt.: Black Looks. Popkultur–Medien–Rassismus, Berlin 1994].

tionäre Peripherien als einzig *„Blackness". Color, Shade, Race, „Race"*, vielleicht „Rasse": Wie soll eine/r die Kategorie, um die es geht, bezeichnen? Und was ist *color, shade, race* konzeptionell überhaupt: gesellschaftliches Ordnungsprinzip, (Macht-)Verhältnis, Differenz, interpellierte Identität, konstruierte Alterität, soziale Markierung, Teil einer *multiple jeopardy*, hegemonialer Diskurs, Ort im Symbolischen, Ansatzpunkt für Widerstand, ein weiteres Exempel für die Notwendigkeit polyphoner theoretischer und politischer Analysen?

„White is a flesh colored band aid": Mit dem so untertitelten Cartoon zum „hautfarbenen", das heißt hellen Pflaster auf der Stirn eines Schwarzen Mannes eröffnet Richard Dyer seine Überlegungen zu den Definitionen und Widersprüchen von Weiß in einer weiß dominierten (visuellen) Kultur auf den Ebenen „hue", „skin" und „symbol". Weiß ist ein Farbton und hier zugleich wiederum keine Farbe; nicht existent in der Farbenskala der MalerInnenpalette. Weiß heißt ein Hautton, der mit dem Malfarbton Weiß kaum etwas gemeinsam hat. Seine Wahrnehmung changiert historisch, geschlechts- und klassenspezifisch: So ist etwa auf visuellen Darstellungen weißer Paare – in der Bildenden Kunst, im Film – die weiße Frau oft weißer als ihre männliche Folie; sonnenbraune Haut unterstreicht die Voraussetzung weißen *Shades* eher, als dass sie an ihm Zweifel weckte; und JüdInnen und IrInnen etwa waren historisch nicht immer „weiß" kategorisiert. Drittens ist Weiß ein Farbsymbol: In sozial weiß dominierten Gesellschaften schreibt Weiß sich in Symbolsysteme als moralisch überlegen ein, als spirituell, rein, gut, ‚besser'. Werden Überschneidungen, Verzahnungen, wechselseitige Bestätigungen zwischen diesen Bedeutungsebenen der Farbe Weiß produziert, verläuft diese Konstruktion keineswegs immer vollständig oder vorhersagbar, wie Dyer am Beispiel des oft zitierten Gemäldes „Olympia" (1863) von Edouard Manet erläutert. Zwar braucht es die klassenspezifisch definierte, rassialisierte Gestalt der Schwarzen Dienerin im Hintergrund, um den nackten, im Liegen sich darbietenden weißen Körper der Olympia zur Geltung zu bringen, und es geht die Schwarz-Weiß-Opposition mit Sexualisierung einher; sexualisiert ist hier aber weiße, nicht schwarze Weiblichkeit.[5]

Zorn, Disziplin, *Whiteness Studies*

Woher kommt, was kann, was soll Kritische *Whiteness*-Forschung, und was tut sie mit einzelnen Disziplinen? In den Geistes- und Sozialwissenschaften waren es sowohl Theoriebildung als auch Praxiserfahrung, die wesentliche historische Stationen des Werdegangs der *Whiteness Studies* bestimmten. Unabhängig davon, ob eher der politische (Handlungs-) oder der akademische (Denk-)Raum fokussiert wird, lässt sich ein erster ‚Boom' im Zeitraum ab 1990 festhalten, der räumlich von den USA ausging, zu den Konsequenzen des „Falls" Rodney King gezählt werden kann und in vielen Ländern neue Anschlussmöglichkeiten an antirassistische Traditionen eröffnete.

5 Vgl. Dyer, White, wie Anm. 1, bes. 45–70.

Im März 1991 schlugen bei einer Verkehrskontrolle in Los Angeles vier Polizisten (drei Weiße und ein „Hispanic") einen Schwarzen Autofahrer, Rodney (eigentlich: Glen) King brutalst zusammen. Im April und Mai 1992 führte der Freispruch der Täter von der Anklage der schweren Körperverletzung zu heftigen *riots,* zu Straßenkämpfen und massiven Unruhen mit zahlreichen Toten in Los Angeles und auch in anderen US-amerikanischen Großstädten sowie zu Solidaritätskundgebungen in vielen Ländern der Welt. „Race Traitor" nannten Noel Ignatiev[6] und John Garvey ihr ab Ende 1992 erscheinendes programmatisches Journal, dessen „Race Traitor Manifesto" auch im Internet nachzulesen war: „Abolish the white race – by any means necessary". Mehrheitlich weiße Männer (und einige sehr wenige Frauen) affirmierten hier die Unabdingbarkeit einer Selbstabschaffung der weißen „Rasse". „The key to solving the social problems of our age is to abolish the white race ... treason to whiteness is loyalty to humanity."[7] Die Tage nach dem Rodney King-Urteil hätten zu den seltenen historischen Augenblicken gezählt, in denen ein weißes Selbstverständnis auf breiter Basis erschüttert war; als Meinungsumfragen zu dem Ergebnis kamen, eine Mehrheit der weißen Bevölkerung der USA befände, Schwarze hätten gute Gründe zu rebellieren, und als einige sich dieser Rebellion anschlossen.[8]

Gerade aufgrund ihrer vielfach kritisierbaren analytischen Schwächen sollten die Ansätze der „Race Traitor"-ProklamateurInnen wichtige Impulse setzen für die weitere Entwicklung der *Whiteness Studies* wie auch für deren politische (Selbst-)Reflexion, verstehen sich *Whiteness Studies* doch auch gern als Teil einer breiten antirassistischen Praxis.

Begriffsprägend wurden die ebenfalls um 1990 entstandenen Essays der Literaturnobelpreisträgerin Toni Morrison zu literarischen Strategien weißer amerikanischer Subjektwerdung in ihrem Verhältnis zum unentbehrlichen Hintergrund des Schwarzen und Unterdrückten. Morrison fragt danach,

> whether the major and championed characteristics of our national literature – individualism, masculinity, social engagement versus historical isolation; acute and ambiguous moral problematics; the thematics of innocence coupled with an obsession with figurations of death and hell – are not in fact responses to a dark, abiding, signing Africanist presence.[9]

> My early assumptions as a reader were that black people signified little or nothing in the imagination of white American writers ... But then I stopped reading as a rea-

6 Ein oft zitierter Titel von Ignatiev ist seine Studie zur irischen Immigration: Noel Ignatiev, How the Irish became White, New York/London 1995.

7 „Abolish the White Race – by any means necessary", erstm. in: Race Traitor, 1 (1993), auch in: Noel Ignatiev u. John Garvey Hg., Race Traitor, New York 1996, 9–14, 10; siehe auch: <http://www.postfun.com/racetraitor/features/abolish.html>, Zugriff: 15. 11. 2005.

8 Ignatiev/Garvey, Race, wie Anm. 7, 12.

9 Toni Morrison, Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination, New York 1992, 5 [dt.: Im Dunkeln spielen. Weiße Kultur und literarische Imagination, Reinbek 1994].

> der and began to read as a writer ... As a writer reading, I came to realize the obvious: the subject of the dream is the dreamer. The fabrication of an Africanist persona is reflexive; an extraordinary meditation on the self; a powerful exploration of the fears and desires that reside in the writerly conscious. It is an astonishing revelation of longing, of terror, of perplexity, of shame, of magnanimity. It requires hard work *not* to see this.[10]

Die unter dem Titel „Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination" erschienene Vortragsreihe analysiert Werke von Edgar Allan Poe, Mark Twain, Ernest Hemingway, Willa Cather und anderen AutorInnen unter diesem Aspekt der Selbstrepräsentation des Weißen, welches der Folie der von Morrison so benannten *„Africanist presence"* im jeweiligen Text notwendig bedürfe.

Wohl auch dem Kriterium „our national literature" für die Auswahl der diskutierten Texte geschuldet, bleibt bei Morrison ein kurz zuvor erschienener anderer Schlüsseltext zur Kritik weißen Schreibens unbeachtet, nämlich John M. Coetzees „White Writing" (1988)[11]. Coetzee identifiziert verschiedene Topoi des europäisch-imperialen Schreibens in und über (Süd-)Afrika, etwa den Diskurs zur „idleness" der als „nicht wie Menschen" definierten „Hottentotten", den Topos des durch sexuelle Vermischung degenerationserzeugenden „black blood" oder das Genre der „landscape poetry", die wie koloniale Malerei, Reisebeschreibungen oder selbst botanische Texte der Idee folgte, die Landschaft spreche zu jenen Menschen, die in ihr zu Hause seien. Coetzee, der also deutlich von einem anderen Ort der Kolonialismusgeschichte und ihrer Reproduktion im Literarischen aus schreibt als Morrison, definiert für seinen analytischen Kontext „White writing" als „white only insofar as it is generated by the concerns of people no longer European, not yet African."[12]

Als ein *master text* für *Whiteness*-analytische LiteraturwissenschafterInnen fungiert weithin Herman Melvilles Roman „Moby Dick" (1851), die Geschichte vom unerfüllten, ozeanisch-mystischen Jagd-Begehren nach dem Weißen Wal. Für KunsthistorikerInnen wäre eine Analogie Manets von mir schon zitierter Akt „Olympia" (1863) als Ikonisierung der weißen Frau in Porno-Pose mit ihrer Schwarzen, vordergründig nicht sexualisierten Dienerin.[13] Als *master text* für den Bereich der Kinogeschichte schließlich gilt D. W. Griffiths „Birth of a Nation" (1915), der Film, der die Nationwerdung Amerikas als weiße Selbst-

10 Morrison, Playing, wie Anm. 9, 15ff.

11 John M. Coetzee, White Writing. On the Culture of Letters in South Africa, New Haven 1988. Generell scheint Coetzees Studie wesentlich weniger beachtet als Morrisons Buch; „White Writing" blieb lange Zeit vergriffen und wurde auch nach der Verleihung des Nobelpreises an Coetzee (2003) nicht neu aufgelegt.

12 Coetzee, Writing, wie Anm. 11, 11.

13 Vgl. hiezu insbes. Sander Gilman, Black bodies, white bodies: toward an iconography of female sexuality in late nineteenth-century art, medicine, and literature, in: James Donald u. Ali Rattansi Hg., „Race", Culture and Difference, London u. a. 1992, 171–197 (Orig. 1987).

Affirmation in Absetzung von „schwarz" gezeichneter Unzivilisiertheit, Heimtücke und Triebhaftigkeit bestätigt.[14]

Geschichte/n schreiben: Nicht unprovokant als „White Mythologies" ganz generell betitelt Robert Young das „Writing History" durch AutorInnen wie Marx, Sartre, Foucault, aber auch Said oder Spivak.[15] Zugleich sind nahezu klassischerweise *Whiteness*-Analysen, wo es um historisch orientierte Fragestellungen geht, ein integriertes Element in den Ansätzen der Postcolonial, Cultural und Subaltern Studies. Es gibt hiebei eine Art *master artifact,* nämlich die Seife; genauer: die transparente Seife, wie sie als erste die Firma Pears in den 1830er Jahren entwickelte. „Both the cult of domesticity and the new imperialism found in soap an exemplary mediating form", schreibt Anne McClintock in „Imperial Leather" (1995) zu den vielschichtigen Verbindungen zwischen dem britischen Imperialismus und seinem „soft-soaping".[16]

> The emergent middle class values – monogamy ('clean' sex, which has value), industrial capital ('clean' money, which has value), Christianity ('being washed in the blood of the lamb'), class control ('cleansing the great unwashed') and the imperial civilizing mission ('washing and clothing the savage') – could all be marvelously embodied in a single household commodity.[17]

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts hätten das neue Medium Werbung einerseits und die Verbreitung imperialer Kitschbilder und -gegenstände andererseits für die weit reichende Entfaltung eines „commodity racism" gesorgt; ein Warenrassismus, der den „wissenschaftlichen", an elaborierte Schriftlichkeit gebundenen Rassismus ergänzte. McClintock exemplifiziert diese These an Bildern der Seifenwerbung, in denen (waren-)fetischisierte weiße Schürzen, (von meist unsichtbaren Dienstmädchen) blank polierte Spiegel, vermenschlichte Äffchen (als Symbole der Grenze zwischen dem Kultivierten und dem Unzivilisierten) besonders häufig wiederkehren und die schließlich in eine Verdichtung des Mythos vom „first contact" münden, wenn Schwarzen Wilden an Landungsküsten weiße Seife überreicht wird.

14 Als exemplarische Analyse der Darstellung weißer und Schwarzer Körperstereotypen im Hollywoodkino nach „Birth of a Nation" vgl. Bärbel Tischleder, Body Trouble. Entkörperlichung, Whiteness und das amerikanische Gegenwartskino, Frankfurt a. M./Basel 2001.

15 Robert Young, White Mythologies. Writing History and the West, New York 1990.

16 Anne McClintock, Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest, New York/London 1995; insbes. das Kapitel „Soft-Soaping", 207–231, 208. Wie sich vielleicht nicht jeder Rezipientin erschließt, zitiert „Imperial Leather" im Buchtitel selbst einen prominenten britischen Seifennamen. Die Seife (mittlerweile: Körperpflegeserie) „Imperial Leather" ist ein *brand name* der britischen Firma Cussons. Produziert wird sie zu einem nicht geringen Teil in Nigeria. In ihr traditionelles Rot gewickelt, liegt „Imperial Leather" als Gästeseife auch in eher bescheidenen zentralafrikanischen Hotels.

17 McClintock, Leather, wie Anm. 16, 208.

„Tiens, un nègre!", und: „Maman, regarde le nègre, j'ai peur!" schließlich sind, wie Fanon sie in seiner Analyse zur Wahrnehmung des nicht-weißen Selbst durch die Anrufungserfahrung in der Kultur der Weißen zentral setzt, ein *master quote* der *(Post-)Colonial Studies.*[18]

Ein Topos in der Diskussion zu *Whiteness Studies* ist die Frage nach dem Lokalen, nach der Möglichkeit polyzentrischer oder dezentrierender Wahrnehmungen weißer Positionierung beziehungsweise weißer Suprematie. So differenziert Melissa Steyn in ihren diskursanalytischen Forschungen zu Südafrika zwischen der langen, europäischen, kolonialistischen „master narrative of whiteness", wie sie im südafrikanischen Apartheid-Regime gleichsam ein höchstes Stadium des Imperialismus, eine *ultima ratio* des Rassismus erreicht hatte, und den jüngsten „petit narratives" von Weißen, wie sie als identitäre Erklärungsstrategien im Post-Apartheid-Südafrika fungieren. Einerseits reiche die Bandbreite der aktuellen weißen Selbstvergewisserungen vom Festhalten am Fundamentalistischen über Versuche eines Arrangements mit einer ungewissen Zukunft bis zur Begrüßung des politischen Machtwechsels. Andererseits ziehe sich durch alles Sprechen zur eigenen *Whiteness* eine Erzählung vom Verlust – verloren gegeben werde so Unterschiedliches wie Heimat, Kontrolle, eigene Bedeutsamkeit, Legitimität oder Ehre. Die in „petit narratives" fragmentierte *Whiteness* könne nun ebenso als ein Diskurs des Widerstandes herhalten wie als Ansatzpunkt einer Rede vom taktischen Verzicht oder als diskursive Darstellung einer potentiellen politischen Ressource.[19]

Was *Whiteness*(-Forschung) am geopolitischen, am historischen, am gegenwärtigen Ort „Europa" bedeuten könnte, erscheint trotz oder auch wegen des Booms an *Whiteness*-Rezeptionen noch wenig befragt, erst zögernd beantwortet. Drei problematische Gründe für die Übernahme US-amerikanischer *Whiteness*-Forschung im Europa der 1990er Jahre identifizieren Gabriele Griffin und Rosi Braidotti in ihrem Aufsatz „Whiteness and European Situatedness": *Whiteness Studies* hätten sich feministischen Aktivistinnen, die ihre eigene Position in der Frauenbewegung zu rassialisieren begannen, als etwas ‚Innovatives', dabei latent Ahistorisches angeboten; die Mehrzahl der *Whiteness Studies* Ansätze hätten sich im Bereich der *Cultural Studies* angesiedelt und ermöglichten somit eine Verschiebung der Reflexionen hinsichtlich politischen Rassismus' ins Feld des Kulturellen; die inhärente Dichotomie White/Black im Label „*Whiteness*-Forschung" sei aufs Neue für eine Verlagerung und Verleugnung des europäischen rassistischen Erbes genutzt worden, so dass (weiterhin) nicht von der Geschichte der Eugenik, des Antisemitismus, des Holocaust oder der gegenwärtigen gewalttätigen Xenophobien die Rede sein musste.[20]

18 Frantz Fanon, Peau noire masques blancs, Paris 1952, 90 [dt.: Schwarze Haut Weiße Masken, z. B. Frankfurt a. M. 1985].

19 Melissa Steyn, „Whiteness Just Isn't What It Used To Be". White Identity in a Changing South Africa, New York 2001, bes. 3–22 u. 149–172.

20 Gabriele Griffin u. Rosi Braidotti, Whiteness and European Situatedness, in: dies. Hg., Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies, London/New York 2002, 221–236, bes. 224f. Allerdings finde ich Griffins und Braidottis Aufsatz selbst in mehrerlei Hinsicht problematisch; so stellen sie die

Exkurs: Geschlechtlichkeit und k/ein Tod weißen Denkens

Avant la lettre: Zu einer Vorgeschichte der *Whiteness Studies,* lang vor deren Blütezeit ab 1990, lässt sich die Aufsatzsammlung „The Death of White Sociology" zählen, ein von Joyce Ladner 1973 herausgegebener Band mit Texten überwiegend von Schwarzen Männern/Sozialwissenschaftlern.[21] Die BeiträgerInnen debattierten – vor dem Hintergrund der Schwarzen Befreiungsbewegungen in den USA der 1960er Jahre –, was „Black Sociology" sein könnte und definierten dabei mit, was sie unter „weißer" Sozialwissenschaft verstanden. Einer Lektüre von „Death of White Sociology" mehr als dreißig Jahre nach seinem Erscheinen verdeutlichen sich insbesondere verschiedene Konfliktzonen, von denen (implizit) die Rede ist und die je verschiedenes Wissen hervorbringen oder abrufen: Es geht zunächst um einen kolonialen *Encounter,* wenn weiße SoziologInnen Schwarze Wirklichkeit beforschen beziehungsweise definieren. Es geht zweitens um den Einbruch/Einstieg der Kolonialisierten (oder Segregierten) ins Haus des Herren, da Schwarze an weißen Unis studieren oder gar lehren. Und drittens geht es um das Geschehen in der Begegnung SchwarzeR ForscherIn/Schwarze beforschte *Community.* Zur erstgenannten Konfliktbegegnung benennen Schwarze Autoren und Autorinnen in „Death of White Sociology" nun – in einer Redefigur des *talking back* – das ihres Erachtens grundlegende Verkennen der Wirklichkeit. Studien zum „Negro in der Gesellschaft" könnten oft gar nicht begreifen, worum es geht, und setzten grundsätzlich Weiß als Norm, Schwarz als Abweichung. Die Position des *Black Student* oder *Black Scholars* im Haus, in der Sprache, in der Wissenschaft des weißen Kolonisators wiederum wird unter die Kategorie des „outsiders within" gefasst, traditionsreicher noch unter die Wahrnehmungsfigur des „double consciousness", wie sie der „erste" Schwarze Soziologe und zugleich Theoretiker und Agitator eines *Black Consciousness,* nämlich W. E. B. Du Bois, zu Beginn des 20. Jahrhunderts geprägt hatte. Hinsichtlich der drittgenannten Kontaktzone, also der Begegnungen Schwarz/Schwarz „im Feld", entwickeln einige Beiträge Überlegungen zu den Grenzen und Chancen eines Agierens als „involved observer", seiner/ihrer Grenzen und Möglichkeiten.

Bei diesen Analysen nun verrät sich Geschlechtlichkeit als eine Art treibender Kraft der Kritik und als ein Moment der Wahrheit. Der Text nämlich, der in den Beiträgen am häufigsten wiederkehrt, auf den besonders oft angespielt wird, der schließlich auch mehrmals ausdrücklich einer Kritik unterzogen wird, ist die Studie von David Patrick Moynihan, „The Negro Family" von 1965. Moynihan argumentierte, die „negro family" in den USA sei zerrüttet, in Auflösung, dysfunktional, gar inexistent; somit Ursache für alle Arten sozialer Devianz Schwarzer Menschen und verantwortlich für ihr gesellschaftliches Außenseitertum. Die typische „black family" habe mehrheitlich Frauen als Haushaltsvorstände, Ehemänner beziehungsweise Väter seien abwesend und stellten daher keinerlei Autorität

---

Rezeption und Weiterentwicklung von *Whitenessforschung* in europäischen Kontexten m. E. nur sehr oberflächlich dar und setzen auch ganz unreflektiert „europäisch", wo sie überwiegend britische WissenschaftlerInnen meinen.

dar. Vorherrschend seien „Matriarchat" beziehungsweise „momism". Dieser Befund wird als nicht nur unzutreffend, sondern vor allem als zutiefst beleidigend rezipiert. Weiße Soziologie läuft in letzter Instanz darauf hinaus, den Schwarzen Mann zu entmännlichen, zu kastrieren, sexuell zu entmachten, in seiner Impotenz die (Über-)Macht des Weißen Mannes zu inaugurieren.[22] Unter dieser Prämisse erscheint das *Encounter* zwischen einer *Black Sociology* der Befreiung und einer *White Sociology* der Unterdrückung implizit als ein sexualisierter Machtkampf zwischen Männern, und eine der hierbei besonders umstrittenen Formen der Regulierung von Sexualität ist die Familie, ist das Verwandtschaftssystem, der Tausch von Frauen.

Ganz genuin begriff sich hier wie in vielen Texten der Schwarzen Befreiungsbewegungen revolutionäre *Blackness* gleichzeitig als Affirmation von Männlichkeit, als Usurpation antikapitalistischen Bewusstseins und als Garant dominanter Heterosexualität.[23] (In Parenthese, die eine komplexe Geschichte in einen zu kurzen Satz drängt: Erst lange nach den Anfängen schwuler und lesbischer, dann queerer Befreiungsbewegungen beharrten zornige Stimmen der *Queers of Color* in der weiß dominierten *Scientific Community* der *Queer Studies* darauf, anders als in den gängigen Darstellungen der Bewegung seien es die unterschichtigen, ethnisierten, nicht-weißen homosexuellen Frauen und Männer an den sozialen Rändern US-amerikanischer Metropolen gewesen, die sich als erste „queer" genannt hätten.[24])

„White Woman, don't call me sister": [25] Minoritäre und majoritäre Feminismen

Wie verhalten sich feministische und antirassistische Politikentwürfe zueinander? Wie verschränken sich Verständnisse von rassistischer und geschlechtlicher Gewalt und den jeweiligen Widerstandsstrategien? „Death of White Sociology" deutet feministische Refle-

21 Joyce Ladner Hg., The Death of White Sociology. Essays on Race and Culture, Baltimore 1988 (Orig. 1973).

22 Vgl. die Beiträge von Albert Murray, White Norms, Black Deviation, in: Ladner, Death, wie Anm. 21, 96–113 u. Andrew Billingsley, Black Families and White Social Science, in: ebd., 431–450.

23 Ausführlicher anhand von Eldridge Cleavers Statement „Homosexuality is a sickness, just as are baby-rape or wanting to become the head of General Motors" diskutiert diese Rhetorik: Stokes, Color, wie Anm. 3, 187–192.

24 In dieser Kontroverse um queer-bewegte ‚Ursprungsmythen' geht es u. a. um den Stellenwert des manifestförmigen „Queers Read This: I Hate Straights", ein Flugblatt der New Yorker „Anonymous Queers" von 1990 (reprint in: Larry Gross u. James D. Woods Hg., The Columbia Reader on Lesbians and Gay Men in Media, Society and Politics, New York 1999, 588–594). Als Versuch einer weißen queeren Selbstreflexion im akademischen Feld vgl. z. B. Allan Bérubé, How Gay Stays White and What Kind of White It Stays, in: Brander Rasmussen u. a., Making, wie Anm. 4, 234–265.

25 Das Zitat stammt aus einem Gedicht in Protest gegen die Exotisierung und Erotisierung Schwarzer Frauen in der weiß dominierten Lesbenszene: Carmen Williams, White Woman, Hey, in: Feminist Review, 17 (1984), 79.

xion als etwas, was noch fehlt, erst an. Zu den Stationen des Werdeganges kritischer *Whiteness*-Forschung gehörten ganz wesentlich die Minoritäts/Hegemonie-Debatten und kontroversen Textproduktionen innerhalb der feministischen Bewegungen des Westens wie auch im frauenbewegten Nord-Süd-*Encounter*. Blicke auf frauenbewegte und feministische Geschichten zur Diskursivierung des Weißen/Nicht-Weißen in der Bewegung treffen in der Regel zuallererst Prozesse der Minorisierung und Rassialisierung in der Neuen Frauenbewegung der USA.

Erzählungen zum US-amerikanischen *Second Wave Feminism* in einer „*color*-sensiblen" Perspektive sind selbst bereits zu einer Art *master narrative* geworden: Zuerst, heißt es oft, waren da weiße bürgerliche (heterosexuelle) Aktivistinnen und die von ihnen geprägten Organisationsformen; ihre politischen Themen und Bezugnahmen galten grundsätzlich der majoritären, als ‚normal' entworfenen Frau, der majoritären, normal(isiert)en Feministin. Prototypisch lässt sich hier die von Betty Friedan im Gefolge ihres Buches „Der Weiblichkeitswahn" Mitte der 1960er Jahre begründete *NOW*, die *National Organisation of Women*, assoziieren. Dann habe sich der Diskurs vervielfältigt, heißt es, vor allem infolge artikulierter Gegenpositionen von lesbischen Frauen und von *Women of Color*, die auch eigene Organisationen formten. Diese Entwicklung sei ab 1970 wirksam geworden; Namen, die sich mit dieser Phase verbinden, sind unter vielen anderen Jill Johnston und Ti-Grace Atkinson als Sprecherinnen einer lesbisch-feministischen Identität oder Schwarze Aktivistinnengruppen wie die 1973 gegründete *Black National Feminist Organization* und das *Combahee River Collective* mit dem richtungweisenden Text „A Black Feminist Statement" von 1977.[26] Ganz besonders relevant geworden sei die Einschreibung dieser ‚anderen' Stimmen und der entsprechenden Kontroversen in feministische Schreibbewegungen der *Genre-Mixes*, also in Texte zwischen *fiction*, Essay, Agitation und Theorie. Neben vielen weiteren zählten hiezu Konzepte wie Alicer Walkers „womanist" und Audre Lordes „sister outsider", etwas später dann bell hooks' Statements zum *black feminism* oder Gloria Anzaldúas *chicana*-feministischer Entwurf eines „mestíza consciousness", einer spezifischen Existenz- und Wahrnehmungsweise in den Grenzzonen verschiedener ethnischer und sexueller Räume.[27] Im engeren Sinn ‚akademisch' artikulierten sich im Sinne eines Konzeptes von „*voice*" postkoloniale *Third-World feminists* wie Chandra Mohanty mit ihrem klassischen Text gegen ignorante Formen westlichen feministischen Forschens, „Under Western Eyes", oder Gayatry Spivak mit dem geflügelten Aufsatztitel: „Can the Subaltern

26 Vgl. u. a. Combahee River Collective, A Black Feminist Statement, in: Cherríe Moraga u. Gloria Anzaldúa Hg., This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color, New York 1983, 210–218 (Orig. 1977); Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott u. Barbara Smith Hg., All the Women Are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave. Black Women's Studies, New York 1977.

27 Vgl. Alice Walker, In Search of Our Mother's Gardens. Womanist Prose, San Diego 1983; Audre Lorde, Sister/Outsider. Essays and Speeches, Trumansburg 1984; bell hooks, Ain't I A Woman? Black Women and Feminism, Cambridge, Mass. 1981; dies., Yearning. Race, Class and Cultural Politics, Boston 1990 [dt.: Sehnsucht und Widerstand. Kultur, Ethnie, Geschlecht, Berlin 1996]; Gloria Anzaldúa, Borderlands/La Frontera, San Francisco 1987.

Speak?".[28] Wesentlich in den Einschreibungen der ‚anderen' Stimmen in den internationalen feministischen Diskurs waren auch Multimediaautorinnen wie Adrian Piper[29] oder Trinh T. Minh-hà.

> ... on being among the few women chosen for a 'Special Third World Women's Issue' or on being the only Third World woman at readings, workshops, and meetings ...Gayatri Chakravorty Spivak spoke of their remarking 'the maids upstairs in the guest quarters were women of color' on a symposium; Gloria Anzaldúa, of their using her as a token woman ...; Mitsuye Yamada, of having to start from scratch every time ...; Audre Lorde, of the lack of interracial cooperation between academic feminists whose sole explanation for the issue remains: 'We did not know who to ask'; and Alice Walker, of the necessity of learning to discern the true feminist ... from the white female opportunist ... The decision you and I are called upon to make is fraught with far-reaching consequences. On the one hand, it is difficult for us to sit at table with them ...without feeling that our presence, like that of the 'native' ... among the anthropologists, serves to mask the refined sexist and/or racist tone of their discourse ... Yet, on the other hand, you and I acquiesce in reviving the plot of the story ... Silence as a refusal to partake in the story does sometimes provide us with a means to gain a hearing. It is voice, a mode of uttering, and a response in its own right. Without other silences, however, my silence goes unheard, unnoticed; it is simply one voice less, or more point given to the silencers.[30]

Erst relativ spät häuften sich Berichte, die die wohl allzu glatte Erzählung vom ‚Zuerst' der weißen Dominanz und dem ‚Und Dann' des Erhebens nicht-weißer Stimmen ein wenig demontierten. Diese Gegen-Erzählungen betonen, dass Schwarze Frauengruppen mit feministischen Ansprüchen und Zielen, mit Fokussierung auf Interessen und Strategien Schwarzer Frauen, in den USA bereits ‚vor' der weißen *National Organisation of Women*

28 Chandra Talpade Mohanty, Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses, in: dies., Ann Russo u. Lourdes Torres Hg., Third World Women and The Politics of Feminism, Bloomington/Indianapolis 1991, 51–80 (erste Version: 1984); vgl. aber auch: dies.: „Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles, in: Signs, 28, 2 (2002), 499–535; Gayatri Chakravorty Spivak, Can the Subaltern Speak?, in: Cary Nelson u. Lawrence Grossberg Hg., Marxism and the Interpretation of Culture, Urbana/Chicago 1988, 271–313.

29 Adrian Piper, die bereits in den 1970er Jahren Arbeitsschwerpunkte auf Klassen-, *race*- und *gender*-Transgressionen legte – etwa in ihrer Aktion „als Schwarzer Mann" in den Straßen New Yorks –, reflektiert in dem häufig zitierten, nach wie vor als provokant gelesenen Text „Passing for White, Passing for Black" zum Tabu des „schwarzen Blutes" im Stammbaum „weißer" Menschen (und umgekehrt): Adrian Piper, Passing for White, Passing for Black, reprint in: Richard Delgado u. Jean Stefancic Hg., Critical White Studies. Looking behind the mirror, Philadelphia 1997, 425–431 (Orig. 1992).

30 Trinh T. Minh-hà, Woman Native Other. Writing Postcoloniality and Feminism, Bloomington/Indianapolis 1989, 82f.

aktiv waren. Eher additiv und kontributorisch allerdings wird oft der Beitrag einzelner nicht-weißer Aktivistinnen und Frauenorganisationen zum ‚Ganzen' unterstrichen. Feministische Bewegungshistoriographie in den USA lässt einige radikal anti-weiße Ursprünge ihres Subjekts am Rande des Erinnerns. Durchaus gegenläufig zur bürgerlichen/liberalen *NOW* selbst verbinden sich mit radikaler Frauenpolitik jener Jahre ja auch der Protest gegen den Vietnamkrieg, „Anti-Imp"-Aktionen, herausragende Symbolfiguren wie Angela Davis. Das 1971 entstandene „Fourth World Manifesto", verfasst im Namen eines autonomen Feminismus und als Protest gegen die Vereinnahmungen der Frauenbewegung durch Organisationen der antiimperialistischen Linken, artikulierte eine scharfe Ablehnung des – damals zum geflügelten Begriff gewordenen – „Mythos von der Frau der weißen Mittelschicht". „Die Linke hat nur sehr blasse Vorstellungen von Frauen, die sich weißen Männern zugesellen und mit ihnen leben und nimmt daher an, daß Frauen die Privilegien der weißen Männer teilen. Das ist falsch." [31] In kritischer Berufung auf Fanon definierten die Autorinnen „weibliche Kultur" als (erst zu befreiende) „vierte Welt".

In der Tat blieb es nicht bei diesem Argumentationsgang, der die Relevanz einer weißen Position im Feminismus zugunsten eines „Wir/Alle Frauen" rhetorisch auflöste, wo nicht verleugnete. Marilyn Frye etwa schlug im Zusammenhang mit ihren Reflexionen zu den Handlungsmöglichkeiten weißer Frauen/Lesben im Feminismus die Einführung eines Begriffes von „whiteliness" vor. „Whitely" verhielte sich zu „white" wie „masculine" zu „male"; ein zur weißen Hautfarbe in lediglich kontingenter Beziehung stehender Habitus, der auch aufgegeben werden könne.[32]

Schöne Vorbilder

An dieser Stelle möchte ich eine ‚lokalere' These formulieren: Wie Forschungen zur Neuen Frauenbewegung in Österreich vermuten lassen, ging hier feministische ‚Selbst-Entdeckung', feministische kollektive ‚Selbst-Schöpfung' mit einem *Whitening* der Bewegung einher – auf dieser Ebene der skizzierten Entwicklung in den USA bei aller strukturellen Differenz doch vergleichbar. Für einen historisch eng begrenzten, aber entscheidenden Zeitraum ereignete sich auch in diesem lokalen Kontext ein temporäres Vergessen, eine Reduktion des politischen Bewusstseins, was *Color-* und *Whiteness*-kritische Auseinandersetzungen betraf. Die allererste Phase der Neuen Frauen(befreiungs)bewegung, geprägt

31 Barbara Burris u. a., Manifest der vierten Welt, in: Frauenoffensive Journal, 1 (1974), 38–59, 43 (Orig. The Fourth World Manifesto, in: Ann Koedt u. a. Hg., Radical Feminism, New York 1973, 322–357, 330).

32 Vgl. Marilyn Frye, White Woman Feminist 1983–1992, in: dies., Willful Virgin: Essays in Feminism 1976–1992, Freedom 1992, zit. nach leicht gekürztem Reprint in: Bernard Boxill Hg., Race and Racism, Oxford 2001, 83–100.

von linkem Internationalismus, von internationaler Solidarität mit Opfern und Überlebenden rassistischer Gewalt, von starkem Zusammengehörigkeitsgefühl mit Befreiungsbewegungen von *People of Color* wich jenem Stück Selbstreferenzialität, das die Entfaltung der Idee von der feministischen Kollektivität tendenziell „aller" Frauen erst ermöglichte. In der Blüte des sprichwörtlichen Siebzigerjahre-Feminismus jedenfalls in Österreich waren die politischen Handlungsprioritäten, nicht zuletzt auch die Organisationsformen ‚weißer' als zuvor, da „Feminismus" noch als kleinbürgerlich verpönt war, oder danach, als sich die lokale autonome Frauenbewegung wieder mehr den realen Schwierigkeiten globaler Schwesterlichkeit öffnete.[33]

Und wie stand es mit den (weißen) feministischen Farbcodierungen als politisches Ausdrucksmittel, als Teil des symbolischen Widerstandes und der gegenkulturellen Formierungen jener Jahre?

Die Farbencodes der feministischen Politik waren im ersten Jahrzehnt der Neuen Frauenbewegung in Mitteleuropa Rot – für Sozialismus –, Schwarz – für Anarchismus – und Lila als neue Farbe des autonomen Feminismus. Symbolische Figuren des Aufstandes waren als „rote" Revolutionärinnen häufiger denn als „schwarze" Heldinnen codiert. Die im oppositionellen Diskurs aufgebrochene, als frauenfeindlich identifizierte Dichotomie Mutter (Madonna, Heilige) und Hure zeichnete erstere als weiß, zweitere als dunkel. Wo feministische Identifikationen sich diese Logik aneigneten, ordneten sie sich selbst auch eben diesem dunklen, schwarzen, unterdrückten Weiblichen zu – allerdings als Geste im Phantasmatischen, nicht notwendig in Auseinandersetzung mit dem „empirischen" Anderen.

Zu den phantasmatischen Bezugnahmen, in denen nicht-weiße Weiblichkeit produziert oder benutzt wurde, zählten der imaginierte politische Widerstand, kristallisiert/personifiziert im Bild der Palästinenserin mit Schusswaffe und im Bild der *Black Power*-Frau mit geballter Faust; die viktimisierende Imagination, beispielsweise die Chinesin mit den abgebundenen verstümmelten Füßen oder die brennende indische Witwe; das esoterisch-spirituelle Phantasma etwa der indianischen Weisen Frau und Heilerin, die immer „schön" und dekorativ anzusehen schien; und der rückwärtsgewandte utopische Entwurf mit Referenzen auf „starke" Frauen in prähistorischen Matriarchaten, die gleichsam nicht ‚ganz' weiß waren. Die Bildersprache der feministischen Alltagskultur aber bestand mehrheitlich doch aus weißen Repräsentationen. Zwei Porträts erscheinen als meist zitierte Bilder in westdeutschen und österreichischen Kontexten von Mitte der 1970er bis Mitte der 80er Jahre: Zuerst ein Profilbild der jungen Virginia Woolf (damals eigentlich noch: Virginia Stephen) in beige-braunem Sepiaton, das sie melancholisch zeigt, vergeistigt, leidend, ein wenig tragisch und sehr bleich. Und dann: ein stark inszeniertes Schwarz/Weiß-Foto der Filmschauspielerin Louise Brooks, prototypische *Garçonne,* androgyner *„Flapper"* der 1920er Jahre, ein Porträt gleich einer weißen Büste mit weißem Gesicht und weißem De-

33 Vgl. dazu einige Ausführungen in: Brigitte Geiger u. Hanna Hacker, Donauwalzer Damenwahl. Frauenbewegte Zusammenhänge in Österreich, Wien 1989.

kolleté, mit weißen Händen auch und einer langen weißen Perlenkette, der Rest der Bildfläche nur tiefe Schwärze.[34]

Geschlecht, Gewalt, Rassialisierung: Ein Resümee zum Komfortverzicht

„Racially disembodied" seien weiße feministische Akademikerinnen auch, wo sie sich wissenschaftlich mit Differenz und Rassismus auseinandersetzten, folgert die australische Autorin Aileen Moreton-Robinson aus ihren empirischen Forschungen. Die sozialen Bezüge, in denen sie lebten, verhinderten offenbar ein nachhaltigeres *race*-bezogenes Selbstverständnis und eine entsprechende Selbstverortung jener Subjekte, die antirassistisches Wissen produzierten. Tatsächlich habe die Mehrzahl der (weißen) Autorinnen wichtiger Beiträge zum Thema *Whiteness* und Feminismus nur einmal und nicht wieder hiezu veröffentlicht. „Writing about and recognising white race privilege often means for white feminists that you know about your privilege, you have dealt with it by writing about it, so you can move on."[35]

Strukturell gilt wohl, dass weiße akademische Wissensproduktion vielerorts eine selbstreflexive Wende vollzogen und ein entsprechend breites Repertoire an Forschungsfragen entfaltet hat. Weiß dominierte Wissenschaft hat sich nicht eines „Death of White ... -ology" sterben lassen, sondern aus einer (kritischen) Befassung mit der *Whiteness* des eigenen *Color*-Kollektivs eine eigene Wissenschaft gemacht. Feministische Perspektiven, queere Kritik und Reflexionen zu „class" sind darin oft recht deutlich präsent, und umgekehrt bilden „race" und „class" in feministischen und queeren Analysen zumindest vom theoretischen Anspruch her relevante Wahrnehmungskategorien. *Whiteness Studies* waren seit den frühen 1990er Jahren Teil intersektioneller Analysen und Praktiken und trieben diese ihrerseits voran.

Allerdings lässt sich die Arbeit an Konzepten der „intersectionality", der Verflechtung von „race-class-sex-gender"(usf.)-bewussten Fragestellungen gewiss weder durchgängig als Ausdruck einer reflektierten Subjektposition der ForscherInnen noch auch als unmittelbarer politischer Eingriff bezeichnen. Weiß verbindet sich weiterhin mit Gewalt in globalen, in ökonomischen, in sexuellen und geschlechtlichen Machtverhältnissen. *Whiteness* als eine Kategorie, die an kolonialistische Herrschaftsstrukturen gemahnt, bleibt besonders in ihrer Verstrickung mit anderen Ordnungsprinzipien sozialer Ungleichheit ein Prüfstein für Entwürfe der Überschreitung repressiver kultureller Begrenzungen; für das transzendierende, transgressive Moment in der Idee von Hybridität, *créolité, mestiza*-Bewusstsein,

34 Vgl. dazu Hanna Hacker, Schöne Vorbilder. Zu den Bedingungen einer lesbischen Kulturgeschichte, (unveröff. Vortragstyposkript) 1989 u. 1993; kurz auch dies., „Es ist eben ein Malheur wie ein anderes!": Prostitution und lesbisches Begehren, in: Sabine Perthold Hg., Rote Küsse. Film Schau Buch, Tübingen 1990, 25–33, 31f.

35 Aileen Moreton-Robinson, Troubling Business: Difference and Whiteness Within Feminism, in: Australian Feminist Studies, 15, 33 (2000), 343–352, 350.

„bridge identities", nomadischer Subjektivität, Patchworks der Minderheiten, Diversität, Transdifferenz, und was alles noch sich hier assoziieren lässt.

„What happens after you have intoned your ritual confession: ‚I am white, middle-class and Western'?", fragen Jane Haggis und Susanne Schech gleichsam in einer aktualisierten Wendung von Trinh T. Minh-hàs oder Audre Lordes entlarvendem Zitat weißer Aktivistinnen, „we didn't know who to ask". Das rituelle Bekenntnis der eigenen Weißheit bewahrt nicht vor Vorhaltungen seitens postkolonialer beziehungsweise indigen verorteter ‚anderer' (Frauen-)Stimmen; eine Typologie gängiger Reaktionen der „White Queen" auf diese Vorhaltungen wiederum bringen Haggis/Schech folgendermaßen auf den Punkt:

1. I want to be native.
2. I understand, she says.
3. I've come to help.
4. Please help me to get it right.
5. I want to hear your pain.
6. I can't help so you get on with it yourself.
7. Thanks. That was enough. Now we can get on with the real business.[36]

36 Jane Haggis u. Susanne Schech, Meaning Well and Global Good Manners: Reflections on White Western Feminist Cross-cultural Praxis, in: Australian Feminist Studies, 15, 33 (2000), 387–399, 391f.