

„Wenn sie nicht aufpasst, wacht sie eines schönen Tages auf und ist ein Nigger“. *Passing* durch Hybridität¹

Sara Ahmed

Der Titel dieses Aufsatzes verkündet die Drohung, schwarz zu werden, in Form eines Witzes: „Wenn sie nicht aufpasst, wacht sie eines schönen Tages auf und ist ein Nigger!“² Dieser Witz führt, in seiner vertraglichen Erklärung nicht nur eines geteilten Begehrens, weiß zu bleiben, sondern auch einer Annahme, dass ein weißes Subjekt unmöglich schwarz werden kann (sein Witz liegt in der Unmöglichkeit seines Status' als Begebenheit), zu einem Ausbruch von Gelächter. Dieses Gelächter ist so exzessiv, so grausam, dass es droht, die konzeptuelle Ordnung von Rassismus zu destabilisieren, durch die der Witz erzählbar wird. Das Publikum muss das eigene Lachen unterdrücken; sie müssen darauf achten, dass ihnen nicht die Komik entschlüpft, die jenseits der Form des Witzes liegt und seine Bewegung zurück auf Kosten des Erzählers verdoppelt. Der Witz ist nämlich ein Aus-

¹ Zuerst erschienen in: *Theory, Culture & Society*, Vol. 16, Nr. 2 (1999), S. 87-106. Reprinted by Permission of SAGE.

² Larsen, Nella: *Seitenwechsel*. Zürich 2011 (i.O. 1994), S. 171.

tausch zwischen einem weißen Mann und drei schwarzen Frauen in Nella Larsens *Passing*, der Novelle einer der wenigen weiblichen Autorinnen der *Harlem Renaissance*, die zuerst im Jahr 1929 veröffentlicht wurde. Die Ironie, an der die Leserin als eine wissende Zeugin teilhat, besteht genau darin, dass die Frau, die ihr Objekt ist (die Ehefrau des Erzählers) „ein Nigger“ ist. Das heißt, die Frau, Clare, ist eine schwarze Frau, die zum Teil dadurch, dass sie die Rolle als Ehefrau eines weißen Mannes annimmt, als weiß ‚durchgeht‘³. Die Logik des Witzes ist dann: Die schwarze Frau, die als weiß (v)erkannt wird (weiß wird), kann (oder kann nicht) schwarz werden.

Hier wird die Identität der/des anderen als weiß oder schwarz genau durch die Relation des Schauens destabilisiert, die in der komischen Unwahrheit des Witzes insbesondere die Sichtbarkeit von Schwarzsein voraussetzt. Der Aufschub und die Durchlässigkeit zwischen den Identifikationen, die nicht einfach auf der Oberfläche des Körpers des Subjekts sichtbar sind – schwarz zu weiß zu schwarz – können nur nachvollzogen werden, wenn wir die Überzeugung aufgeben, dass wir die Differenz benennen oder sehen können. Diese Überzeugung (wir alle wissen, dass sie weiß ist und sich nicht in einen „Nigger“ verwandeln kann) ist das Organisationsprinzip eines Systems rassifizierender Klassifizierung, die davon ausgeht, dass ‚rassische‘ Identität das Subjekt in Form von Abwesenheit oder Anwesenheit von Hautfarbe markiert. Dieser Witz über den Witz eröffnet die Möglichkeit von Hybridisierung: Hybridisierung, nicht verstanden als Kampf zwischen zwei rassifizierten Identitäten (die tragische ‚Mulattin‘, die halb weiß, halb schwarz ist), sondern als genau das Durchkreuzen der Auffassung, beide seien in Raum und Zeit unterscheidbar: vielmehr Hybridisierung verstanden als Zeitlichkeit von *passing* durch und zwischen Identität selbst, ohne Ursprung oder Ankunft.

Tatsächlich befindet sich Irene, die als weiß ‚durchgehen‘ könnte, sich aber im Allgemeinen dagegen entscheidet, in einer früheren Begegnung in der

³ *Passing* wird im Folgenden gleichbedeutend entweder wörtlich als ‚durchgehen‘ übersetzt, wenn sich auf konkrete Akte bezogen wird oder im englischen Original belassen, wenn *passing* als Konzept gemeint ist. Anm. d. Übersetzerinnen.

Erzählung selbst in einer Situation des ‚Durchgehens‘. In einem Café wird sie von einer Frau auf der anderen Seite des Raumes angestarrt. Ihre unmittelbare Reaktion ist Angst. Ist sie entlarvt worden?:

„Wusste diese Frau, konnte diese Frau irgendwie wissen, dass hier, genau vor ihren Augen, auf dem Dach des Drayton eine Schwarze saß?

Absurd! Unmöglich! Weiße waren doch so dumm in solchen Dingen, trotz ihrer Behauptungen, sie könnten das anhand lächerlicher Einzelheiten feststellen: Fingernägel, Handflächen, Form der Ohren, Zähne und ähnlich blödem Quatsch.“⁴

Mit der unmittelbaren Angst, erwischt zu werden, wird effektiv verfahren. Die Idee, dass „sie das feststellen könnten“, wird als ein Zeichen kultureller Arroganz, die Weißsein impliziert, verlacht. Dieser Absatz erinnert mich an Marjorie Garbers Betrachtung des Begehrens, die „Differenz zu benennen“ als eine Weise, einer „Differenz, die sonst die Identität der eigenen Position in Frage stellen könnte“⁵, vorzubeugen. In *Passing* ermöglicht die Unmöglichkeit des Benennens, oder die Unmöglichkeit, dass ihre Differenz unter einem Regime des Entdeckens erkannt werden könnte, ihr Überleben. Aber hierin besteht noch eine weitere Ironie. Irene setzt voraus, dass die andere Frau weiß ist. Diese Annahme begründet ein Verkennen. Auch diese Frau ist eine schwarze Frau, die als weiß ‚durchgeht‘; tatsächlich ist es Irenes alte Freundin Clare, die sie aufgrund ihrer eigenen Annahme von Weißsein nicht sehen oder erkennen kann. Diese Unmöglichkeit des Sagens kehrt zur Erzählerin zurück, um ihre Positionierung der/des Betrogenen als immer die/der andere, zu untergraben. Tatsächlich dramatisiert der Austausch den Umstand, dass *passing* die Beziehung zwischen Selbst und Anderem durch die Bewegung von Begehren verschiebt, die entscheidend durch Differenzen in Gang gesetzt werden, die das skopische Regime sowohl bestimmen, als sich ihm auch widersetzen.

⁴ Ebd., S. 24.

⁵ Garber, Marjorie: *Vested Interests*. New York 1992, S. 130.

***Passing* und Transgression**

Man könnte argumentieren, dass Erzählungen wie diese zu einem politischen Diskurs um *passing* einladen. Dieser Diskurs tendiert dazu, *passing* als eine radikale und transgressive Praxis zu positionieren, die dazu beiträgt, das System des Wissens und des Sehens zu destabilisieren und zu durchqueren, auf dem Subjektivität und Identität auf prekäre Weise beruhen. Das Subjekt, das ‚durchgeht‘ oder das ‚Durchgehen‘ von Subjekten durch einander, ist zunehmend zu einem Einstiegspunkt für einen Zugang zu Identifizierung geworden, der die Fantasien, Risse und Brüche betont, die verhindern, dass Identität als ontologisches Gegebenes eines Subjekts gesichert wird. Zum Beispiel wird *passing* in Lola Youngs *Fear of the Dark: Race, Gender and Sexuality in the Cinema* „als ein Zeichen von ‚rassistischer‘ Duplizität“ gelesen, „das droht, die Stabilität rassifizierender Kategorisierungen zu unterlaufen“⁶ und als „Überschreitung rassifizierter Grenzen“⁷.

Ich möchte von Anfang an betonen, dass ich die Begriffe dieses Diskurses um *passing* als Transgression nicht einfach wiederholen möchte. Damit soll nicht gesagt werden, dass dies an sich problematisch wäre. Dennoch denke ich, dass es ein Fehler wäre, nicht das Potential der Destabilisierung eines jeden Systems zu theoretisieren, sondern die Mittel zu vernachlässigen, mit denen die Machtbeziehungen gesichert werden, paradoxer Weise *genau durch diesen Prozess der Destabilisierung* (wir wissen alle, denke ich, wie die Sprache der Krise von einer konservativen Politik gelenkt wird). Wie werden Differenzen, die das System bedrohen, wiederhergestellt? Wie werden uneindeutige Körper auf eine Weise gelesen, die die enunziative Macht derjenigen unterstützt, die die Differenz benennen? Auf welche Art und Weise ist *passing* in den Diskurs um sagbare Differenzen eingebunden? Wie werden soziale Identitäten fixiert und gesichert? Einfach auf Strategien oder Taktiken der Destabilisierung, Transgression, Mimikry, Eruption, Hybri-

⁶ Young, Lola: *Fear of the Dark: ‚Race‘, Gender and Sexuality in the Cinema*. London 1996, S. 85.

⁷ Ebd., S. 91.

dität, des Bruchs, der Travestie, Maskerade, Iterabilität, Performativität, des Zitats, der Camouflage (die Vermehrung dieser Begriffe, die die strukturelle Möglichkeit einer Verschiebung sozialer Normen feiern und affirmieren, ist bemerkenswert) zu fokussieren, bedeutet die Vermeidung einer Analyse der komplexen sozialen und psychischen Mechanismen, mit solchen Taktiken umzugehen (etwa sie als unerwünschte Folgen des Verlustes sozialer und familiärer Sicherheit zu erklären). Sofern wir nicht damit beginnen, danach zu fragen, wie Differenzen und Uneindeutigkeiten re-inkorporiert werden, denke ich, dass die feministische Diskussion (der Unmöglichkeit) von Identität ihrer Aufgabe nicht gerecht wird: Das heißt, sie wird nicht im Stande sein, eine transformative Politik hervorzubringen.

Indem ich zu einer Analyse dessen aufrufe, wodurch Instabilität und Krise die Stabilisierung von Machtbeziehungen ermöglichen können, lade ich Sie dazu ein, über die Verschiebung in Judith Butlers Arbeit von *Das Unbehagen der Geschlechter*⁸ zu *Körper von Gewicht*⁹ nachzudenken. Im ersten Fall stellt Butler ein Modell von Geschlechterperformativität zur Verfügung, das ein voluntaristisches Vermögen zur Transgression (oder Unbehagen zu bereiten) suggeriert. In dem Text werden durchgehend Begriffe wie ‚Eruption‘, ‚Bruch‘, ‚Destabilisierung‘ und ‚Transgression‘ wiederholt. Sie stehen für eine Politik, die Ärger bereitet (oder beunruhigend ist) insofern sie sich weigert, vom Subjekt oder dem biologischen Geschlecht als ontologische Gegebenheiten auszugehen. Folglich vertritt sie die Position, dass die Kategorien „weiblich“ und „Frau“ nicht nur instabil und beunruhigend sind, sondern auch „unfixiert“.¹⁰ Der folgende Satz lässt erkennen, wie das Modell der Unfixiertheit und Eruption einen bestimmten Voluntarismus impliziert: „Als Strategie, um die Körper-Kategorien zu denaturalisieren und zu resignifizieren, werde ich eine Reihe von parodistischen Praktiken beschreiben und vorschlagen, die auf einer performativen Theorie der Geschlechter-Akte (*gender acts*) beruhen. Dabei geht es um solche Akte, die die Kategorien

⁸ Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/Main 1991 (i.O. 1990).

⁹ Butler, Judith: *Körper von Gewicht*. Frankfurt/Main 1997 (i.O. 1993).

¹⁰ Butler, *Unbehagen der Geschlechter*, S. ix.

des Körpers, des Geschlechts, der Geschlechtsidentität und der Sexualität stören und ihre subversive Resignifizierung und Vervielfältigung jenseits des binären Rahmens hervorrufen.“¹¹ Dieser Satz legt nahe, dass das Ausleben (*acting out*) oder Aufführen (*performing*) von Geschlecht selbst seine eigene Störung oder Subversion herbeiführen kann: Das heißt, dass eine solche Performance in sich selbst ein Moment ist, der ‚über‘ den (binären) Rahmen von Signifizierung und Eingrenzung ‚hinaus‘ reicht. Ich möchte argumentieren, dass solch ein Satz einen gewissen Voluntarismus impliziert, *keinen* Voluntarismus, der von einem Subjekt als Handelnder/m ausgeht, sondern ein Voluntarismus, der auf die Handlungen des Subjekts verschoben ist, so dass *diese* (subjektiviert) zu Agenten werden. Dieser Voluntarismus der Handlungen ist an eine Theorie der Transgression gebunden: Die Handlungen können als Agenten in sich selbst eine Bewegung jenseits *des Gesetzes* (der Signifizierung) verursachen.

In *Körper von Gewicht* liegt die Betonung dagegen deutlich stärker auf den regulativen und normativen Mechanismen, durch die Subjekte identifiziert werden und die das Potential für Transgression durch die Re-Inkorporierung von Differenzen begrenzen. Darin ist also sowohl eine Annahme von Systematik als auch von Fixierung enthalten. Die veränderte Betonung wird im folgenden Satz deutlich, in dem Butler zu einer Analyse von Performativität auffordert: „Performativität wird nicht als der Akt verstanden, durch den ein Subjekt dem Existenz verschafft, was sie/er benennt, sondern vielmehr als jene ständig wiederholende Macht des Diskurses, diejenigen Phänomene hervorzubringen, welche sie reguliert und restringiert.“¹² Die Betonung liegt stärker darauf, wie sich Körper als *intelligibel* materialisieren und wie diese Materialisierung Verkörperung sowohl *beschränkt* und *begrenzt*, selbst während sie zugleich „einen anderen Bereich von Körpern [...], die nicht in

¹¹ Ebd., S. 12.

¹² Butler, *Körper von Gewicht*, S. 22.

derselben Weise Gewicht haben, undenkbar und nicht-lebbar machen“¹³, produziert.

Aber dennoch mag es ungerecht sein, diese Verschiebung *als* eine Verschiebung in Judith Butlers Arbeit zu beschreiben. Indem ich zwei Sätze aus ihrem Kontext genommen habe, habe ich *Das Unbehagen der Geschlechter* ziemlich buchstäblich zu einem ungerechtfertigten Tod verurteilt. Um solch ein voreiliges Urteil zu verhindern, können wir, denke ich, *Körper von Gewicht* als einen Versuch verstehen, zu erklären, warum *Das Unbehagen der Geschlechter* nicht in erster Linie ein voluntaristisches Modell sozialen Wandels (= Transgression) vertritt. Dennoch ist die Lesart von *Das Unbehagen der Geschlechter*, durch das Modell der Transgression einen Voluntarismus zu stützen, genau genommen nicht entweder innerhalb oder außerhalb des Textes, sondern konstituiert möglicherweise seine Grenzen. Das kann im Sinne von Butlers ‚Verteidigung‘ gegen eine potentielle Lesart von Voluntarismus in *Körper von Gewicht* verstanden werden:

„Es ist noch nicht lange her, da wurde mir die Frage tatsächlich wiederholt in dieser Form gestellt: ‚Und was ist mit der Materialität des Körpers, *Judy*?‘ Dieses Hinzufügen von ‚*Judy*‘ verstand ich als den Versuch, mich gegen das formale ‚Judith‘ abzusetzen und mich an ein körperliches Leben zu erinnern, das nicht wegtheoretisiert werden kann. [...] Könnte mich nicht einfach jemand beiseite nehmen? Die Dinge wurden noch mehr verschlimmert, wenn nicht noch weiter entrückt, durch die Fragen, die mit dem Begriff der Performativität von sozialer Geschlechtsidentität aufkamen, der in *Das Unbehagen der Geschlechter* eingeführt wurde. Denn wenn ich argumentierte, daß die Geschlechtsidentitäten performativ sind, konnte das heißen, ich stellte mir das so vor, daß jemand morgens erwache, den Schrank [*closef*] oder einen etwas offeneren Raum auf eine Geschlechtsidentität eigener Wahl hin durchsehe, dann diese Geschlechtsidentität für den Tag anlege und die Einkleidung abends wieder an ihren Platz zurücklege.“¹⁴

¹³ Ebd., S. 16.

¹⁴ Butler, *Körper von Gewicht*, S. 13f.

Hier wird die (Fehl-)Lektüre eines Voluntarismus' als eine Gewalt gegen das körperliche Leben der Autorin und als Verweigerung ihres angemessenen Namens „Judith“ beschworen. In beiden Fällen wird sie auf „ein [...] aufsässige[s] Kind [...], das zur Vernunft gebracht werden muß“¹⁵ reduziert. Aber die ironische Lesart von Voluntarismus in *Das Unbehagen der Geschlechter*, die in *Körper von Gewicht* angeboten wird, ist nicht bloß eine Lesart: Es handelt sich vielmehr um eine Karikatur, die die Möglichkeiten einer Lesart unterbindet, die zeigt, wie Voluntarismus auf andere Weise in *Das Unbehagen der Geschlechter* am Werk sein könnte, die tatsächlich jegliche kritische Lesart des Textes unterbinden könnte (könnten wir es tatsächlich wagen, Judith Butler „zur Vernunft zu bringen“?). Entscheidend ist, dass uns die Verteidigung im Vorwort von *Körper von Gewicht* zu *Das Unbehagen der Geschlechter* zurückbringt: Es ist eine Verteidigung eines früheren Textes gegen seine (Fehl-)Lektüren. Als Effekt werden diese Fehl-/Benennung und Fehl-/Lektüre zur Möglichkeitsbedingung des Schreibens von *Körper von Gewicht* (sie verlangen nach einem weiteren Text). Butler bezeichnet die Behauptung des Voluntarismus' (wenn ich performiert werde, kann ich mich selbst ent-performieren) als eine unangemessene Lesart, um dann diese Lesart vom Schreiben des Textes auszuschließen. Eine solche Geste der Wiederholung der Benennung/Behauptung, die *Das Unbehagen der Geschlechter* verletzt hat, mit dem Ziel, *Körper von Gewicht* von der Kontamination durch diese Benennung/Behauptung zu befreien, macht diese Benennung/Behauptung zum Einstiegspunkt ihrer Auseinandersetzung. Das heißt, indem ich dazu auffordere, zu analysieren, wie *passing* auf der Ebene der Identifikation funktioniert, schließe ich mich Butler an *und* schließe mich ihr nicht an: Als Möglichkeitsbedingung meiner eigenen Analyse lese ich durch und gegen das Modell der Transgression.

Folglich transzendieren Handlungen der „Transgression“, die *passing* implizit sind, nicht die Systematisierung von Differenzen zu Regelmäßigkeiten. Tatsächlich führt Clares Akt des *passing* in *Passing* zu ihrem Tod. Oder, wie Judith Butler selbst formuliert, „die Aufdeckung ihrer Farbigkeit [führt]

¹⁵ Ebd., S. 14.

geradewegs in ihren Tod, zur Umsetzung eines ‚sozialen Todes‘.¹⁶ Clare wird als schwarze Frau hinter der angenommenen weißen Maske entlarvt und dies führt im Sinne der narrativen Entwicklung zu ihrem Tod. Solch eine buchstäbliche Bestrafung stellt die rechtmäßige Ordnung in der Erzählung wieder her. Ihr ‚Durchgehen‘, das ihr Zugang zu den Privilegien eines angenommenen Weißseins (sie ist weiß, einfach weil sie nicht schwarz aussieht) verschafft, ist ein Ereignis, das nicht nur die Unmöglichkeit einer durch visuelle Codierung von Differenz (die schwarze Frau, die nicht als schwarz sichtbar ist) gesicherten ‚rassischen‘ Identität konstituiert, sondern es erfordert außerdem, andere nach Identitätskategorien jenseits des Visuellen zu markieren (zum Beispiel nach Kategorien von Blutsverwandtschaft oder Genetik). Wer gilt als weiß? Wer gilt als schwarz? Wer gilt als männlich? Wer gilt als weiblich? Wer gilt als schwarze Frau? *Passing* macht diese Fragen zu einem Gegenstand sozialen Wettstreits: In diesem Sinne könnte es Identität politisieren; es könnte zeigen, dass keine absoluten Kriterien für solche Entscheidungen bezüglich Identität, Eigentum und Zugehörigkeit bestehen. Aber ich möchte argumentieren, dass dies nicht notwendiger Weise die Grundlage für eine Theoretisierung von *passing* als Transgression jenseits der Handlung oder des Ereignisses von *passing* darstellt, wenn die enunziative Macht über die Kriterien für Identifikation zu entscheiden, die Grundlage für Formen von Sexismus und Rassismus bleibt. Diese Des-Organisation sozialer Identitäten kann hier zu einem Mechanismus der Re-Organisation sozialen Lebens durch die Ausweitung der Bedingungen von Überwachung werden (wie können wir Gewissheit über die Differenz der/des anderen erlangen, wenn wir sie nicht sehen können?). Die Begehrensökonomie (in Garbers Worten, die Differenz zu benennen) ist selbst ein Wissens-Apparat, der immer schon die anderen an einem bestimmten Ort fixiert. Eine solche Begehrensökonomie, die Differenz zu benennen, geht davon aus, dass die Differenz irgendwo auf (oder im) Körper der anderen

¹⁶ Ebd., S. 253.

(auf oder unter deren Haut) gefunden werden kann.¹⁷ Uneindeutige Körper, die nicht bestehenden Kriterien der Identifikation entsprechen, bewahren das Begehren oder sind sogar die Möglichkeitsbedingung des Begehrens, Körper durch die Anhäufung von Wissen voneinander zu unterscheiden.

***Passing* und Identifikation**

Wie also anders über *passing* sprechen und schreiben? Warum überhaupt *passing* als Einstiegspunkt für eine Diskussion von Identifikation und Hybridität nutzen? Wir können hier nicht von einer Logik von *passing* sprechen. *Passing* kann nicht als eine diskrete Praxis identifiziert werden, die erkennbare politische Effekte hat. Im Gegenteil, *passing* ist nur im Verhältnis zu einem komplexen Set sozialer Antagonismen intelligibel; ein schwarzes Subjekt, das als weiß ‚durchgeht‘ befindet sich in einer sehr anderen Machtbeziehung als ein weißes Subjekt, das als schwarz ‚durchgeht‘. Außerdem kann *passing* auf der Ebene eines intentionalen Subjekts geschehen (das Subjekt, das ‚durchgehen‘ will, um etwas zu erlangen, das sonst unerreichbar wäre), oder als eine Fehlwahrnehmung auf Seiten anderer (als etwas ‚durchgehen‘, das nicht der Selbst-Identifizierung entspricht, ohne dies zu beabsichtigen oder darum zu wissen). *Passing* kann erfolgreich sein – in diesem Fall wird die Differenz zwischen Subjekt und angenommenem Bild unkenntlich – oder es kann scheitern – das Subjekt wird entlarvt, ‚nicht‘ die angenommene Identität ‚zu sein‘. Das heißt, *passing* ist nicht notwendiger Weise ein Spezialfall, von dem wir behaupten können, er verursache eine Identitätskrise in und durch sich selbst.

Dennoch müssen wir der Versuchung widerstehen, *passing* einfach als eine Bedingung von Identitätsbildung zu verallgemeinern. Ich möchte daher die Verschiebung in Carole Ann Tylers Arbeit von ihrer Betrachtung von *passing* als „eine politisch lebbare Antwort auf Unterdrückung“ zu dem Argument, dass „daher alle Subjekte durch den Signifikanten ‚durchgehen‘, der sie für-

¹⁷ S. für eine Analyse der Bedeutung von Hautfarbe für rassifizierende Identifikation Sara Ahmed: *Animated Borders. Skin, Colour and Tanning*, in: Margrit Shildrick, Janet Price (Hg.): *Vital Signs. Feminist Reconfigurations of the Bio/Logical Body*. Edinburgh 1998, S. 45-65.

einander repräsentiert“¹⁸, problematisieren. Ich würde nicht verneinen, dass Identität – jede Identität – in irgendeiner Weise *passing* einschließt. Sie beinhaltet die Annahme eines Bildes, das nie genau in die Struktur des Subjektes ‚passt‘; vielmehr konstituiert sich das Subjekt durch den Akt der Annahme eines Bildes (*passing* zeigt in diesem Sinn, dass das Subjekt eher ein Effekt als der Ursprung einer Fantasie des Seins ist). Jedoch beinhaltet dieses Modell von Identifikation das Problem, dass damit nicht mehr zwischen verschiedenen Arten von Identifikation und spezifischen Formen der Identitäts-‚Krise‘ unterschieden werden kann. Wenn wir von Lacans Definition von Identifikation ausgehen – „die Transformation, die im Subjekt stattfindet, wenn es ein Bild annimmt“¹⁹ – , können wir vielmehr überlegen, wie die Fehlwahrnehmung, die das Subjekt begründet oder erfindet, eine Ökonomie der Differenz beinhaltet. Anstatt Identifikation einfach als etwas zu verstehen, das bereits in der Subjektformation stattgefunden hat, können wir betrachten, wie Identifikationen fortwährend daran scheitern, ‚andere‘ in sozialen Begegnungen zu erfassen. Das heißt, Subjekte nehmen Bilder an, die sie nicht sein oder vollständig bewohnen können, aber die Bilder, die sie annehmen, sind *bereits differenziert*: Subjekte und andere werden genau in dem Moment differenziert, in dem sie als solche konstituiert werden.

Während also der Prozess der Identifikation eine Form von *passing* einschließt – die Transformation findet in der Annahme eines Bildes statt –, können wir dennoch theoretisieren, wie *passing* selbst eine Form sozialer Differenzierung beinhaltet. Differenz besteht nicht nur zwischen Bildern, die bereits in sozialen Begegnungen mit anderen vorausgesetzt werden (so wie als weiß oder schwarz „angenommen zu werden“). In der zeitlichen Verzögerung des als ein-ander/er ‚Durchgehens‘ liegt stattdessen das Potential einer Differenz zwischen einem Bild, das bereits in und durch das Subjekt angenommen wird (auch wenn die Annahme das Subjekt nicht enthält oder umfasst), und einem Bild, das *immer schon erst noch anzunehmen* ist. Zum

¹⁸ Tyler, Carole Anne: *Passing. Narcissism, Identity and Difference*, in: *Differences* 6 (1994), S. 212-248, hier S. 212; 220.

¹⁹ Lacan, Jacques: *Écrits. A Selection*. London 1977, S. 2.

Beispiel würde ich argumentieren, dass wir zwischen einem schwarzen Subjekt, das als weiß ‚durchgeht‘ und einem weißen Subjekt, das als weiß ‚durchgeht‘, unterscheiden können. Während Weißsein ein angenommenes Bild ist, das häufig unsichtbar ist, hängt die eigene Beziehung zu Weißsein als etwas, das durchquert wird, von einer vorhergehenden Geschichte von Selbst-Identifikation und Identifikation durch andere ab. Würde man sich sorgen, würde man fürchten, entdeckt zu werden, wenn man sich nicht schon *zuvor* selbst als weiß ‚durchgehend‘ wahrnehmen würde? Bestünde dort Gefahr, wäre dort Tod? Mit anderen Worten, es macht einen Unterschied in den Politiken des *passing*, als jemand ‚durchzugehen‘ als der/die man nicht bereits angenommen wird.

Der Unterschied zwischen dem schwarzen Subjekt, das als weiß ‚durchgeht‘ und dem weißen Subjekt, das als weiß ‚durchgeht‘, besteht außerdem nicht in einer *essentiellen* Differenz, die impliziert, dass Schwarzsein oder Weißsein einfach vor *passing* existiert. Vielmehr ist es eine *strukturelle Differenz*, die zeigt, dass *passing* das Wieder-Öffnen oder Wieder-Aufführen einer gebrochenen Geschichte von Identifikationen umfasst, die die Grenzen der Mobilität eines gegebenen Subjekts konstituieren. Diese Differenz zu leugnen, indem behauptet wird, dass *passing* eine allgemeine Logik der Annahme einer Identität konstituiert (da sozusagen alle Identitäten zum Anderen gehören), bedeutet, sich zu weigern, die Bedingungen anzuerkennen, die das Subjekt für eine Zeit in Beziehungen sozialer Antagonismen fixieren. Das weiße Subjekt, das als weiß ‚durchgeht‘ (das heißt, das Subjekt, das bereits durch die Strukturen der Identifikation als weiß konstituiert ist, die der Begegnung vorausgehen), verfügt über einen Grad an Aufgehobenheitsgefühl und Sicherheit in Bezug auf Identität, da die Krise des Nicht-Seins sozusagen vor der Erinnerung versteckt ist (sie ist nicht als solche repräsentierbar oder lebbar).

Tatsächlich findet häufig in schwarzer feministischer Literatur eine Reflexion darüber statt, wie als weiß ‚durchgehen‘, unter der Voraussetzung der Unsichtbarkeit der Markierung von Weißsein gerade als eine Markierung von

Privilegierung, stattfindet. Wie Jayne O. Ifekwunigwe argumentiert, existiert eine „herrschende und inkonsistente soziale und politische Auffassung, dass jede/r, der/die nicht weiß aussieht, als schwarz angesehen wird“.²⁰ Wir können dies umkehren und betonen, dass jede/r als weiß angenommen wird, solange er/sie nicht schwarz aussieht. ‚Schwarz aussehen‘ wird hier zu einer Abweichung von dem normalisierten Status ‚weiß zu sein‘. Als weiß ‚durchgehen‘ garantiert also eine Form sozialer Assimilation, in der der Blick anderer nur denjenigen gegenüber zögert, die bereits als anders markiert sind (ein solches Zögern bezüglich ‚exzeptionell uneindeutigen Körpern‘ ermöglicht der ‚Gemeinschaft‘, sich selbst als unmarkiert und entsprechend weiß zu imaginieren). In Harryette Mullens Reflexion über *passing* als weiß betont sie, wie die individuellen und familiären Handlungen des *passing* zu Mechanismen der Wiederherstellung des nationalen Raumes werden.²¹ Als weiß ‚durchgehen‘ unterstützt ein nationales Begehren, Differenz in ein verallgemeinertes weißes ‚Gesicht der Nation‘ zu assimilieren. Die räumliche Anordnung von Gemeinschaften der Zugehörigkeit geht hier mit der Legitimation des *passing* als weiß als eine individuelle und nationale Fortschrittsgeschichte einher.

Als weiß ‚durchgehen‘ ermöglicht sowohl die Re-Definition von (nationalem) Raum – die weiße Gemeinschaft assimiliert die Differenz – und die Re-Narrativierung der Geschichte der Nation/des Subjekts (als Vergessen der Formen rassifizierter Antagonismen, die durch das weiße Gesicht der Nation verborgen werden). *Passing* wird also als ein individueller Akt nur durch die *Verbindung* zu Formen sozialer und nationaler Zugehörigkeit erzählbar, in denen durch andere als weiß ‚passieren gelassen werden‘ einem erlaubt, in eine unsichtbare und privilegierte Gemeinschaft einzutreten. Der Unterschied zwischen dem weißen Subjekt, das als weiß ‚durchgeht‘ und dem schwarzen Subjekt, das als weiß ‚durchgeht‘, kann als von einer unter-

²⁰ Ifekwunigwe, Jayne O.: *Diaspora’s Daughters, Africa’s Orphans? On Lineage, Authenticity and Mixed-Race „Identity“*, in: Heidi Mirza (Hg.): *Black British Feminism*. London 1997, S. 127-152, hier S. 210.

²¹ Mullen, Harryette: *Optic White. Blackness and the Production of Whiteness*, in: *Diacritics* 24 (2-4) (1994), S. 71-89, hier S. 72.

schiedlichen Beziehung zu diesem imaginären Raum bestimmt verstanden werden: Die Krise des ‚Nicht-Dazugehörens‘ wird für das schwarze Subjekt, das ‚durchgeht‘, folglich zu einer Wissenskrise, einer Krise des Wissens, dass immer eine Gefahr besteht, *gesehen zu werden*.

Zu berücksichtigen, dass *passing* für solche widersprüchlichen sozialen Identifikationen konstitutiv ist, schließt ein Verständnis des Prozesses mit ein, durch den Subjekte als eine vorhergehende und fixe Identität ‚habend‘ angesehen werden. Das Auslösen eines solchen Prozesses aus den Wissensregimen hat das Auslösen sozialer Konflikte zur Folge, die Intersubjektivität strukturieren. Wenn *passing* als etwas Bedrohliches wahrgenommen werden kann, dann ist dies im Sichtbarmachen einer gebrochenen Geschichte (die Zeit, die Arbeit und die Krise) begründet, die von Identität verdeckt wird. Identität versteckt *passing*, durch Fetischisierung und indem *passing* versteckt wird, versteckt Identität den Konflikt und den Antagonismus, die die ‚Arbeit‘ bestimmen, die getan werden muss, um eine gegebene Sozialität zu reproduzieren.

***Passing* durch Andere**

Passing kann also nicht einfach als Logik des Subjekts (= die Transformation, die sich im Subjekt vollzieht, wenn er oder sie ein Bild annimmt) theoretisiert werden. Vielmehr können wir betrachten, wie *passing* durch die Begegnungen mit anderen stattfindet, in denen eine Krise des Lesens besteht, eine Krise, die angesichts der Lücke zwischen einem Bild, das bereits angenommen wird und einem Bild, das noch anzunehmen ist, zögert. Dies vorausgesetzt, ist *passing* nicht am besten als eine in Zeit und Raum klar definierbare Begebenheit zu verstehen. *Passing* ist per Definition eine Bewegung durch und über (etwas) hinweg. *Passing* als ein buchstäblicher Akt der Bewegung durch Raum (in dem es keinen Moment des Aufbruchs oder der Ankunft gibt) kann mit *passing* als einem Set kultureller und verkörperter Praktiken (*passing* als andere/r) verbunden werden. Im Akt des ‚Durchquerens‘ eines gegebenen Raums kommt es nicht zu einem Stillstand oder einem Bewohnen dieses Raums. Genauso wenig kommt man im Akt des als ein-ander/er ‚Durchgehens‘ oder des ‚Durchgehens‘ durch das Bild eines anderen/voneinander dazu, das Bild zu bewohnen, in dem ‚man‘ sich (von sich selbst weg) bewegt.

Bis hierhin können Akte des *passing* nicht als Begebenheiten gedacht werden: Sie schließen Begegnungen mit anderen ein, deren Grenzen nicht fixiert sind. Diese Begegnungen repräsentieren gerade die Unmöglichkeit der Fixierung der Bedeutung von *passing*; es ist der unentscheidbare Moment, der sich selbst wiederholt, wenn andere adressiert werden oder wenn wir einander adressieren. Nehmen Sie die folgende Begebenheit.²² Im Alter von 14 Jahren wurde ich von zwei Polizisten in einem Auto angehalten, während ich in der Nähe meines Zuhauses in Adelaide herumlief. Der erste Polizist fragte: „Bist Du eine Aborigene?“ Ich verneinte dies ziemlich ungehalten. Der zweite Polizist zwinkerte und sagte: „Es ist nur Sonnenbräune, nicht wahr?“ Ich lächelte und antwortete nicht.

Hier ist zu beachten, dass der erste Polizist, auf der Grundlage der politisch sanktionierten Verschmelzung von Aboriginalität und Kriminalität, von seinem Recht Gebrauch machte, mich anzuhalten und zu befragen. Meine Zurückweisung, aborigin zu sein und mein Versagen, meine ‚Rasse‘ zu benennen oder zu erklären (die natürlich unbemerkt blieb oder für sie unsichtbar war), verwickelte mich in ihre Struktur der Adressierung, der Herstellung von Aboriginalität als etwas, das zurückgewiesen werden muss. Die Geste des Lächelns kann als Zeichen eines geheimen Einverständnisses verstanden werden, als ein Begehren, als weiß ‚durchzugehen‘, als respektabel, als jemand, die ein legitimes Recht hat, in diesem belaubten Vorort herumzulaufen. Oder es könnte als durch Angst motiviert gelesen werden; Angst davor, als verdächtige Person positioniert zu werden, die ausgeschlossen werden muss. Solch eine Angst mag vergeschlechtlicht sein: Das ängstliche Lächeln könnte als ein weibliches Lächeln lesbar sein.

Der Austausch von Blicken und das Angehaltenwerden von den Polizisten haben mich nicht einfach als ein Subjekt angerufen. Es hat auch einen

²² Ich habe ausführlich über diese Begebenheit geschrieben, die noch andere Aspekte umfasst, auf die ich hier nicht eingehen kann. Für eine umfassendere Ausführung s. Ahmed, Sara: *Identifications, Gender and Racial Difference. Moving Beyond a Psychoanalytical Account of Subjectivity*, in: Renuka Sharma (Hg.): *Representations of Gender, Democracy and Identity Politics in Relation to South Asia*. Delhi 1996, S. 359-386. Für eine Betrachtung dieser Begebenheit in Bezug zu Autobiographie, s. Ahmed, Sara: *It's Just a Sun Tan, Isn't It? Auto-biography as an Identificatory Practice*, in: Mirza, *Black British Feminism*, S. 153-167.

Raum eröffnet, in dem das Subjekt ‚entfixiert‘ wird, genau in dem es fast, aber nicht ganz der visuellen Anforderung entspricht, das Identitätsdenken verursacht. Die Differenz im *passing* ist, wie Carole Ann Tyler formuliert hat, eine unheimliche.²³ Oder, um es anders zu sagen, es ist eine Beunruhigung, für die es kein Zeichen gibt. Ich habe an anderer Stelle ausgeführt, wie mich die Referenz auf Sonnenbräune in dieser Adressierung als eine weiße Frau positioniert, als eine Frau, deren Farbe nicht natürlich oder real ist, sondern ein Zeichen ihrer angemessenen Aufmerksamkeit für die Kultivierung ihres Körpers.²⁴ Sonnenbräune wird als eine Verschönerung und nicht als Makel verstanden, als ‚dem Körper Aufmerksamkeit schenken‘. Die Farbe meines Körpers wird als abtrennbarer Signifikant gelesen, als eine ‚Maske‘, die auf- und abgesetzt werden kann, nicht essentiell für das Subjekt und von daher akzeptabel. Dadurch, dass Hautfarbe als Maske anstatt als etwas essentielles begriffen wurde, machte der Austausch meinen Körper zu etwas wertvollem, verschönertem und beschütztem. Hautfarbe wird als abtrennbarer Signifikant eingeschrieben, der mich als essentiell weiß, als wahrhaftig und angemessen weiß unter dem Luxus eines braunen Schleiers positionierte. Als weiße Frau eingeschrieben wurde ich zum legitimen Objekt des beschützenden Blickes des Polizisten.

Die Referenz auf Sonnenbräune ermöglichte es mir als weiße Frau ‚durchzugehen‘. Zwischen diesen zwei Adressierungen jedoch – der aboriginen Frau und der (sonnengebräunten) weißen Frau – ist etwas entschlüpft, ist etwas ‚durchgegangen‘. Nein, nicht etwas. Es gab kein benennbares Objekt, das nicht sagbar gewesen wäre. Sprache konnte nicht benennen, was sich jenseits der zwei Identifikationen befand: *Passing* erlaubt hier Mobilität genau dadurch, nicht als Objekt lokalisierbar zu sein, auf das der Blick des Subjekts trifft; *passing* ‚durchquert‘ hier die Grenzen von Repräsentation und Intentionalität. Diese Mobilität ist genau durch das *Wieder-Öffnen von Geschichten der Identifikation* begrenzt, die das Subjekt verletzen und fixie-

²³ Tyler, *Passing*, S. 212.

²⁴ Ahmed, Sara: *Animated Borders. Skin, Colour and Tanning*, in: Shildrick, Price, *Vital Signs*, S. 45-65, hier S. 58-60.

ren. Die Polizisten kehren notwendigerweise dazu zurück, diejenigen zu befragen, die sie als nicht weiß, oder nicht ganz weiß ansehen. Während *passing* also durch die Unmöglichkeit des Benennens der Differenz ‚entfixiert‘, fixiert es zugleich. In diesem Beispiel entsteht Fixierung dadurch, dass der Polizist die Krise einer unsicheren Identität durch das Wieder-Lesen eines uneindeutigen Körpers entsprechend eines vorangehenden Ausweis-Regimes löst: wenn nicht aborigin, dann sonnengebräunt, dann weiß.

Passing beinhaltet hier sowohl die Fixierung als auch die Unmöglichkeit der Fixierung, bestimmt durch die Begegnungen zwischen anderen innerhalb des Kontextes des Gesetzes. Im *Passing* ist der Akt der Annahme einer/der anderen (imaginären) Identität nicht nur re-formierend, es ist transformierend. Aber ‚Durchgehen‘ ist nicht Werden. Durch die Annahme des Bildes eines anderen/von einander wird man nicht zu dem/der anderen. Das Anpassen konstituiert keine angemessene Identifikation. Es ist keine schmerzlose Verschmelzung. *Passing* macht in diesem Sinn einen Unterschied: Das Subjekt bleibt durch *passing* nicht unverändert. Die Differenz mobilisiert beide Identitäten: sowohl die Identität, die man ‚bereits hat‘ und die Identität, die man annimmt. In der Bewegung über Identitäten hinweg, die als unantastbar voneinander unterschieden wahrgenommen werden, kann es sein, dass *passing* die Bedingungen ihrer Existenz verändert.

***Passing* und Hybridität**

Bis hierhin habe ich ausgeführt, wie ich *passing* nicht verstehen möchte – weder als Form von Transgression, noch als verallgemeinerter Aspekt von Identitätsbildung – und ich habe stattdessen zu einem Begriff von *passing* aufgefordert, der seine *Verwicklung in sozialen Begegnungen mit anderen* untersucht, *das heißt in Beziehungen sozialen Konflikts und Antagonismus*. Was ich nicht diskutiert habe, ist, wie sich *passing* zur Frage von Hybridität verhält. Bevor ich weiter bestimmte Narrative von *passing* analysiere, möchte ich versuchen zu erklären, warum jeder Begriff von *passing* als ein vergeschlechtlichtes und rassifiziertes Phänomen Hybridität berücksichtigen muss. Zum Teil wird es mir hier um ‚multiethnische‘ (*mixed-race*) weibliche Subjektivität gehen; die Gründe für dieses Anliegen sind autobiographisch. Als jemand mit einem ‚multiethnischen‘ Hintergrund (meine Mutter ist Engländerin, mein Vater ist Pakistani) erscheint mir eine Identifikation sowohl als weiß wie auch als schwarz inauthentisch – ich fühle mich nicht als wahrhaf-

tige oder richtige weiße oder schwarze Person. Als ich jung war, war als weiß ‚durchgehen‘ eine Frage von Notwendigkeit, Begehren und Strategie. Als weiß identifiziert zu werden, war eine Weise der Zugehörigkeit, eine Weise, in einen Konsens eingeschlossen zu werden. Weißsein ist jedoch nicht zu etwas Begehrenswertem oder einer unsichtbaren Norm geworden, die ich im Durchqueren meiner Begehren wiederhole. Weißsein ist etwas, das ich anfechte, sowohl politisch als auch persönlich. Ich identifiziere mich als schwarze Feministin. Jetzt fühle ich mich, als würde ich ‚durchgehen‘, jedoch auf eine andere Weise. Ich befürchte, dass ich ertappt oder entdeckt werde, dass ich als inauthentische oder unangemessene schwarze Feministin entlarvt werde. Natürlich beinhaltet eine solche Vorstellung von Unangemessenheit in Bezug auf die Identität, die man annimmt (bewusst oder unbewusst), Fantasien darüber, wer das wahrhaftige oder authentische Subjekt (in meinem Fall, wer die ‚wahrhaftige‘ schwarze Feministin) ist. Unnötig zu sagen, dass diese Fantasie kein angemessenes Objekt hat und haben kann.

‚Multiethnizität‘ kann jedenfalls nicht als eine bereits konstituierte Subjektposition theoretisiert werden, als ein dritter Begriff, der einfach jenseits des Schwarz/Weiß-Binarismus‘ besteht. Ich will Hybridität nicht als eine Möglichkeit einführen, ‚Multiethnizität‘ als einen Spezialfall zu theoretisieren. ‚Multiethnizität‘ verunsichert vielmehr auf der Ebene der Selbst-Identifikation des Subjekts, dessen, was in der Formierung ‚rassischer‘ Identität sicher erscheinen mag. ‚Multiethnizität‘ rückt die Krise der Identität in den Vordergrund, die durch die Unsichtbarkeit der Spur von *passing* verdeckt wird. Bis hierhin bedeutet ‚multiethnisch‘ sowohl eine bestimmte Position, die ein Set von Dilemmata beinhaltet (zum Beispiel die häufigen Fragen danach, „wo man herkomme“)²⁵ als auch das allgemeine Problem rassifizierten Denkens, das davon ausgeht, ‚Rasse‘ sei ein gesicherter Ursprung. Die Krise, derer

²⁵ Für eine interessante Analyse der Art und Weise, wie ‚multiethnische‘ Subjekte in sozialen Begegnungen permanent gezwungen werden, sich selbst zu identifizieren, indem sie gefragt werden „Wo kommst du her?“ oder „Was bist du?“, s. Williams, Teresa Kay: *Race as Process. Reassessing the „What Are You“ Encounters of Bi-Racial Individuals*, in: Maria P.P. Root (Hg.): *The Multiracial Experience. Racial Borders as the New Frontier*. Thousand Oaks, CA 1996, S. 199-210.

sich hybride Subjekte, die ‚durchgehen‘, ausgesetzt sehen, ist eine besondere und drängende Forderung, zwischen den ‚zwei Identitäten‘, die die Grenzen rassifizierten Denkens definieren, zu ‚wählen‘: Bist du weiß? Oder schwarz? Oder nur verwirrt?

In Homi Bhabhas Begriff destabilisierender Hybridität ‚gehört‘ Hybridität nicht dem ‚multiethnischen‘ Subjekt. Stattdessen ist Hybridität von genau der Struktur kolonialer Adressierung bestimmt, die sowohl die Verleugnung als auch die Affirmation von Differenz verlangt. Die kolonisierende Mission ist eine zivilisierende: Sie geht davon aus, dass das kolonisierte Subjekt die Werte und Praktiken der Kolonisierenden zurückreflektieren kann. Aber die zivilisierende Mission muss ihre Grenzen haben, wenn sie die Struktur der Autorität aufrechterhalten soll, die Weißsein als Zeichen oder Spur von Privilegierung absichert. Das kolonisierte Subjekt (das natürlich immer einer bestimmten Klasse angehört) wird zu einem imitierenden Subjekt: nicht ganz weiß. Aber durch das Imitieren der Kolonisierenden eröffnet das kolonisierte Subjekt einen Raum des Widerstandes. Die Kolonisierenden können kopiert werden; das epistemische Privileg ist nicht in Natur begründet. Bhabha argumentiert:

„Die Entfaltung von Hybridität – ihre besondere Form der Replikation – versetzt die Autorität mit der *Tücke* der Anerkennung, ihrer Mimikry, ihrem Hohn in Schrecken. Eine derartige Lektüre der Hybridität kolonialer Autorität erschüttert zutiefst die Forderung, die im Zentrum des Ursprungsmythos der kolonialen Macht steht.“²⁶

Durch das Kopieren und Hybridisieren der Kolonisierenden demonstriert das kolonisierende Subjekt die Inauthentizität des Originals als originär; das Original selbst ist eine Kopie, die offen für Wiederholung und somit auch für Verschiebung ist. Hybridisierung überschreitet hier absolute Unterscheidungen zwischen Identitäten – zwischen dem selbst und dem anderen – genau in dem eine Differenz angenommen wird, die die Binarität aufhebt.

²⁶ Bhabha, Homi: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000 (i.O. 1994), S. 171.

Dennoch würde ich die Annahme bezweifeln, dass Hybridität an sich eine Grundlage für eine Theoretisierung von Widerstand und Transformation darstellt. Die Überschreitung ‚rassischer‘ Unterscheidungen – am bedrohlichsten in den Fantasien von Sex zwischen verschiedenen rassifizierten Subjekten (*interracial sex*) manifestiert – können leicht als identifikatorische Praktiken des Herrschaftsdiskurses wiederhergestellt werden. Die Gefahr des Hybriden – des Verlustes eindeutig abgegrenzter Identitäten – kann, in Begriffen eines Herrschaftsdiskurses, so gelesen werden, dass sie die Notwendigkeit neuer Formen von Kontrolle und Überwachung begründen. Während Hybridität in seiner Bewegung Autorisierung und Eigentum unterläuft, kann sie dennoch ihre Möglichkeitsbedingung werden. Die Gewalt der ‚Kopie‘, die die Originalität und Autorität des Originals unterhöhlt und demonstriert, dass die Identität des Originals bereits eine gestohlene ist, wird weiterhin durch die Apparate des Wissens und Sehens gelesen und gesehen, die koloniale Privilegierung informieren. Tatsächlich kann Hybridisierung, wenn sie als Versagen oder Verlust einer angemessenen oder authentischen Identität verstanden wird, paradoxerweise zu einem Mittel werden, durch die eine gereinigte Vorstellung von Identität als Ursprung von Wahrheit, Wert und Sicherheit (das Schicksal des Hybriden verdeutlicht, was ‚wir‘ verlieren könnten) aufrecht erhalten werden kann.

Passing und Hybridisierung verschmelzen in ihrem Gebrauch und Missbrauch von Mimesis. Wie Ellen Brinks aufzeigt, begehrt das ‚durchgehende‘ Subjekt, (wie) das andere zu werden.²⁷ In diesem Prozess des Imitierens und Annäherns an die Identität des/eines anderen wird ‚Identität‘ selbst dekontextualisiert. Im ‚Durchgehen‘ als ein ander/er konstituiert die Bewegung des Subjekts die Macht der Hybridisierung. Das Durchschreiten bestimmter Identitäten materialisiert sich durch *die Diskontinuitäten der Biographie des Subjekts*. Im Imitieren der Identität des/eines anderen wird Identität selbst zu einem Objekt des Austauschs, das dem Bereich von Macht und

²⁷ Brinks, Ellen: „Who’s Been in my Closet?“ Mimetic Identification and the Psychosis of Class Transvestism in *Single White Female*, in: Stanlie M. James, Abena P.A. Busia (Hg.): *Cruising the Performative. Interventions into the Representation of Ethnicity, Nationality and Sexuality*. Bloomington 1995, S. 3-12, hier S. 4.

Eigentum widersteht. Wie ihr Aussehen annähern? Wie weiß aussehen? Im Begehren, eine Identität zu erfassen, muss das Subjekt arbeiten und sich anstrengen. Es erfordert Zeit und Wissen, um die Differenz zu sehen, die man zu werden begehren könnte (oder muss). Die Arbeit, die in der Annahme einer Identität als Selbst-Präsenz verborgen ist, wird auf der Oberfläche des Subjekts, das durch Hybridität ‚durchgeht‘, nachgebildet. Aber *passing* durch eine solche Hybridität offenbart nicht nur die Arbeit und den Widerspruch, der durch Identität verborgen wird. Es reproduziert zugleich Identität als einen Fetisch, indem sie zu einem Objekt gemacht wird, das gewusst, gesehen und dem sich angenähert werden kann. Wenn ich begehren würde, als ein/e bestimmte andere/r ‚durchzugehen‘, kann ich mir mich selbst vorstellen, wie ich sage: „Schau, das ist, was du bist, ich werde du werden. Ich werde mich bewegen, sprechen, essen, riechen und sein wie du. Indem ich deine Art dich zu kleiden und zu benehmen annehme, werde ich als du ‚durchgehen‘.“ Das Subjekt, das ‚durchzugehen‘ versucht, kann das, was über den Ort des/r anderen gewusst werden kann, annehmen. Die Widersprüche, die in *passing* durch den hybriden Raum enthalten sind, verweisen auf die Unmöglichkeit, *passing* auf der einen oder der anderen Seite von Identitätspolitik zu verorten. Während Identität durch den Akt des Diebstahls in die Ferne gerückt und so zu einem Subjekt der Wiederholung werden kann, bestimmt sie (die Unmöglichkeit) auch die Ökonomie des *passing*, die sie als Maßstab von Begehren als selbstverständlich ansieht.

***Passing* als Wissenstechnik**

Im *passing* eines weißen Subjekts als schwarz kann sicherlich ein anderes angenommen werden, das gewusst und fetischisiert werden kann (in der Annäherung an dessen Bild). Eine solche Annahme des Bildes einer/s anderen, in der andauernd das, was über das andere gewusst werden kann, bestätigt wird, ist in John Griffins *Black Like Me* offensichtlich. Dieser Text ist eine autobiographische Darstellung eines weißen Mannes, der mittels medizinischer Hilfe seine Hautfarbe so verändert, dass er die Wahrheit von Schwarzsein ‚entdecken‘ kann. Es ist offensichtlich, dass die Geschichte von

der Wahrheit des ‚Negro‘ die Fetischisierung von Hautfarbe beinhaltet. Durch die Veränderung seiner Haut wird der Erzähler zu einem ‚Negro‘: „Wie sonst könnte ein weißer Mann hoffen, die Wahrheit zu erfahren, als dadurch selbst zu einem *Negro* zu werden?“²⁸ Das Schwarz-Werden der Haut wird hier auf die Annahme einer wahren und angemessenen ‚Negro‘-Identität reduzierbar. Er fragt sich selbst, werden sie mich als derselbe Mann erkennen, „oder werden sie mich als irgendeinen namenlosen *Negro* behandeln?“ Die Antwort ist, „So bald sie dich sehen, wirst du ein *Negro* sein“.²⁹ Hier wird man dadurch zu einem ‚Negro‘, in dem man in der Wahrnehmung und Fixierung im entsetzten Blick (oder hasserfüllten Starren) der anderen als schwarz angesehen wird. Die Beziehung zwischen Identität und Schauen wird offensichtlich, als der Erzähler sein Spiegelbild erblickt:

„Im Lichtstrahl auf weißen Kacheln, das Gesicht und die Schultern eines Fremden – ein wilder, kahler, sehr dunkler *Negro* – starrte mich aus dem Spiegel an. In keiner Weise ähnelte er mir.

Die Transformation war vollständig und schockierend. Ich hatte erwartet, mich selbst in Verkleidung zu sehen, aber dies war etwas anderes. Ich war im Fleisch eines völlig Fremden gefangen, eines unsympathischen Fremden, mit dem ich mich in keiner Weise verwandt fühlte. Alle Spuren des John Griffin, der ich war, waren aus meiner Existenz gelöscht. Selbst meine Sinne unterzogen sich einem so tiefgreifenden Wandel, dass es mich verzweifeln ließ. Ich sah in den Spiegel und sah nichts aus der Vergangenheit des weißen John Griffin reflektiert. Nein, die Reflektionen führten zurück nach Afrika, zurück zu dem Elendsviertel und dem Ghetto, zurück zu den aussichtslosen Kämpfen gegen das Mal von Schwarzsein. Plötzlich, fast ohne mentale Vorbereitung, ohne einen Hinweis vorab, wurde mir dies klar und es durchdrang mein ganzes Sein. Meine Intuition war, dagegen zu kämpfen. Ich war zu weit gegangen. Ich wusste jetzt, dass es so etwas wie einen verkleideten weißen Mann nicht gibt, wenn das Schwarz sich nicht abreiben lässt. Der Schwarze Mann ist vollständig *Negro*, unabhängig davon, was er

²⁸ Griffin, John Howard: *Black Like Me*. London 1970, S. 9.

²⁹ Ebd., S. 12.

einmal gewesen sein mag. Ich war ein neu erschaffener *Negro*, der aus dieser Tür herausgehen und in einer mir unvertrauten Welt leben muss.“³⁰

Die Transformation von Hautfarbe von weiß zu schwarz wird hier kausal mit einer vollständigen persönlichen und kollektiven Transformation verbunden. Haut wird auf diese Weise (wie ein ‚Kern‘) als etwas angesehen, das die ‚Wahrheit‘ der Identität des Subjekts zu enthalten scheint. Zugleich funktioniert sie als Szene der Erinnerung und der Geschichte des Subjekts (mit einer schwarzen Haut gibt es keine *Spur* seiner früheren Identität). Das essentialisierende Bild seiner schwarzen Haut, die ihn (zurück) nach Afrika führt, kreiert eine absolute Verbindung zwischen Hautfarbe und ‚rassischem‘ Ursprung. Wenn er im Spiegel als schwarz ‚durchgeht‘, produziert seine Transformation in einen Fremden das nackte Gesicht eines schwarzen Mannes, ein Gesicht, das unmittelbar als wild und starrend kodiert wird, als monströs und bestialisch. Im ‚Durchgehen‘ als schwarz in seinem eigenen Spiegelbild ist das Sehen des schwarzen Gesichts also durch das verfügbare, für koloniale Gewalttätigkeit zentrale ‚Wissen‘ von Schwarzsein überdeterminiert (es ist ein ‚wildes‘ Gesicht). Mit anderen Worten, das, was man als das andere ansieht (oder was man in einem selbst als das andere ansieht, wenn man als andere/r ‚durchgeht‘), ist bereits durch das Wissen strukturiert, welches das andere an einem bestimmten Ort fixiert. *Passing* als Fantasie, das andere zu werden, beinhaltet einen Wissensapparat, der das andere beherrscht, indem sein Platz eingenommen wird.

In Gail Ching-Liang Lows *White Skins/Black Masks: Representation and Colonialism* (1996) ist als schwarz ‚durchgehen‘ als eine Form der Aneignung/des Wissens von zentraler Bedeutung. Durch erfolgreiches *passing* bewohnt das weiße Subjekt den Platz des anderen; die Möglichkeit der Überwachung ist ausgeweitet, sie überwindet die Trennung durch Zeit und Raum. Der Akt des *passing* ist hier durch eine hegemoniale weiße Männlichkeit bestimmt, durch die Möglichkeit, überall zu sein, zu jeder Zeit. Eine solche Fantasie des ‚Eingeboren-Werdens‘ (*going native*), die einige an-

³⁰ Ebd., S. 19.

thropologische Modellen des anderen als immer nur des anderen, bedroht, wurde also zu einem Mechanismus für die Wiederherstellung des anderen *durch* das hegemoniale Selbst. Tatsächlich zeigt Low, wie die Fantasie des ‚Eingeboren-Werdens‘, als theatrales Schauspiel funktioniert, das, wie Fetischismus, die Differenz sowohl affirmiert als auch leugnet.³¹ Die Differenz wird in der Annahme, dass Subjekt habe den Platz des anderen angenommen, geleugnet; und dennoch wird die Differenz, in der Annahme des Platzes des anderen und nicht einfach im Sein des anderen, fortwährend re-affirmiert. Zum Beispiel versucht die Fantasie einen flüchtigen Blick weißer Haut unter dem ‚Eingeborenen‘-Kostüm zu erhaschen.³² *Passing* ist hier die Fantasie einer Fähigkeit (oder einer Technik) zu werden ohne Werden. Es ist eine Form der Aneignung des Platzes des anderen, in der das andere nicht sprechen kann und nicht spricht. Und dennoch kann die unheimliche Differenz, die erhascht wird, im ‚Durchgehen‘ von einem zum anderen nicht aufrecht erhalten werden. Der Prozess der Fixierung, in dem Identitäten durch Kleidung und Benehmen angenommen werden, beinhaltet auch das bedrohliche Potential seiner eigenen Unfixierbarkeit. Diese Beziehung zwischen Fixierung und Verlust markiert das Risiko des *passing*.

Als weißer Mann als schwarz ‚durchzugehen‘ kann in diesem Sinn die Anstrengung der Annahme einer weißen, männlichen Identität zeigen. Es stellt das andere im Gesicht des Gleichen aus, um dieses andere zu steuern und zu kontrollieren (= die Domestizierung des anderen). Durch die Aufnahme oder Übernahme von Signifikanten des untergeordneten anderen wird *passing* zu einem Mechanismus für die Wiederherstellung oder Reproduktion des anderen als ‚Nicht-Ich‘, eher *innerhalb* als *jenseits* der Strukturen des ‚Ich‘. Dementsprechend kann Griffin, wenn er in den Spiegel sieht, mit Überzeugung sagen, „In keiner Weise ähnelt er mir“. Die Trennung zwischen ‚er‘ und ‚Ich‘ ist im Spiegelbild des Gesichts sichtbar. Als ein weißer Mann als schwarz ‚durchzugehen‘ kann insofern als eine ‚Fähigkeit‘

³¹ Low, Gail Ching-Liang: *White Skins/Black Masks. Representation and Colonialism*. London 1996, S. 203.

³² Ebd.

verstanden werden, als sie eine Technik ist; es ist ein Set von Praktiken, durch die ‚Wissen‘ des anderen reproduziert wird, um eine weiße, männliche Identität zu affirmieren (um die Struktur des weißen Gesichts zu affirmieren).

Bezeichnender Weise wird als schwarz ‚durchgehen‘ mit der Verschiebung der Formen von Rassismus hin zur Fetischisierung kultureller anstatt biologischer Differenz³³ zunehmend zu einer machtvollen individuellen und nationalen Fantasie. Als schwarz ‚durchgehen‘ wird möglich, indem Elemente schwarzer Kultur ‚angenommen‘ werden, ein Prozess der Annahme, der dann jene Elemente als Indikatoren für die Bedeutung von ‚Schwarzsein‘ fixiert und erstarren lässt. In ihrem sympathisierenden Bericht über weiße Frauen, die als schwarz ‚durchgehen‘, betont Sunderland, wie sich diese Frauen vorstellen und projizieren, was es bedeutet, ‚schwarz zu sein‘. Um eine ihrer Interviewpartnerinnen zu zitieren: „Und ich finde das sehr über schwarze Menschen. Du weißt, ich denke, ähm. Ich finde einfach die Wärme dort.“³⁴ Während Sunderland diese Re-Präsentation des weißen Selbst durch die Behauptung einer Verwandtschaft mit schwarzer Kultur eindeutig unterstützt – für sie zeigt dies eine Verschiebung hin zur Anerkennung von ‚multiethnischen‘ Identitäten – können wir vorsichtiger sein. Es handelt sich nicht nur um eine Fetischisierung und Exotisierung von Schwarzsein als das Andere. Es geht darüber hinaus um die Re-Kreation des weißen Subjekts als dasjenige, *das die Differenz kennt*, selbst wenn diese Differenz nicht länger als dem Selbst und der Gemeinschaft extern angesehen wird. Das weiße weibliche Subjekt wird hier also durch ihre *Sympathie* für das Andere (die Wärme des Anderen) wieder-hergestellt. Das Andere wird zu einem Mechanismus, der es ihr erlaubt, *sich selbst zu kennen* (als schwarz), in dem es zur Verfügung stellt, was in ihr selbst fehlt. Als schwarz ‚durchgehen‘ ist insofern eine Wissenstechnik, indem es an die Narrativierung des Wissens des weißen weiblichen Subjekts über sich selbst gebunden bleibt, durch die wohlwollende Einverleibung von anderen (durch die Annahme

³³ Balibar, Etienne: Is There a „Neo-Racism“?, in: ders., Immanuel Wallerstein (Hg.): *Race, Nation and Class. Ambiguous Identities*. London 1991, S. 17-28, hier S. 22.

³⁴ Sunderland, P.L.: „You May not Know it, But I’m Black“. White Women’s Self-Identification as Black, in: *Ethnos* 62 (1-2) (1997), S. 32-58, hier S. 40.

eines Bildes von Schwarzsein wird es als das ‚gewusst‘, was im weißen selbst fehlt).

Die Narrativierung von hybriden und ‚multiethnischen‘ Identitäten weitet hier die Macht der Beherrschung jenseits der Grenzen des einzelnen Gesichts aus: Das Gesicht des dominanten Selbst und der Nation expandiert durch Hybridität. Es expandiert durch das ‚Durchgehen‘ als etwas, das es nicht ist (damit erlaubt es dem anderen, innerhalb des Gesichts zu existieren). Ja, man kann sich vorstellen, wie solche individuellen Akte des *passing* die nationale Fantasie des Multikulturalismus legitimieren, in der man durch die Annahme oder Übernahme *ihres Stils* als andere ‚durchgehen‘ kann. In diesem Sinn schließen multikulturelle nationale Räume die Assimilation von Differenzen ein: Differenz wird zu einer Frage des Stils, den das weiße Gesicht auf- und ablegen kann. Als schwarz ‚durchgehen‘ ist hier eine Technik, die die Fähigkeit der Nation bestätigt, durch die Einverleibung von anderen ‚sie selbst zu sein‘ (das ‚wir‘ der Nation wird eher durch Differenz affirmiert, als gegen sie).

Die Verbindung von Fähigkeit und Technik ist wichtig, um die Praktiken des ‚Durchgehens‘ als weiß zu betrachten. Man spricht oft davon, *in der Lage zu sein*, als weiß ‚durchzugehen‘ (ich habe bereits erwähnt, dass Irene in Larsens *Passing* als weiß ‚durchgehen‘ *kann*, sich aber dagegen entscheidet). Darin liegt zum Beispiel der Grund, dass häufig ein Zusammenhang zwischen ‚Multiethnizität‘ und *passing* angenommen wird. Das ‚multiethnische‘ Subjekt kann als weiß ‚durchgehen‘, da das ‚multiethnische‘ Subjekt nicht vollständig Schwarzsein bewohnt – indem es nicht ganz schwarz ist. Natürlich *können* nur einige ‚multiethnische‘ Subjekte ‚durchgehen‘ und einige schwarze Subjekte *können* ‚durchgehen‘. ‚Multiethnizität‘ und *passing* miteinander zu verschmelzen, heißt, vorauszusetzen, dass Schwarzsein als eine singuläre ‚rassische‘ Identität, als ein erkennbares oder bereits erkanntes Gesicht, im Vorhinein existiert.³⁵ Der Zusammenhang zwischen ‚Mul-

³⁵ Dies erinnert uns erneut daran, dass es wichtig ist, ‚Multiethnizität‘ nicht als einen ‚Spezialfall‘ zu theoretisieren. Wie Caroline Streeter formuliert, bestätigt eine solche Repräsentation von ‚multiethnischen‘ Subjekten die Fantasie, dass es eine ‚monoethnische‘ Identität gibt.

tiethnizität' und *passing* ist nur zum Teil vorherbestimmt; es ist eine Frage der Geschichten von Identifikation, die das Subjekt nicht vollständig erfassen und fixieren. Durch diese Weigerung der Bestimmung des ‚Durchgehens‘, vollständig einer spezifischen ‚rassischen‘ (Nicht-)Identität anzugehören, wird die Frage der Fähigkeit unterlaufen. Wer ist in der Lage, als weiß ‚durchzugehen‘? Der ‚Mulatte‘, der aufgrund der anteiligen Präsenz von Weißsein nicht schwarz aussieht? Die Annahme einer vollständig durch die Haut, die durch ‚Rasse‘ (oder ‚rassische‘ Verwirrung) bestimmt ist, definierten Fähigkeit ‚durchzugehen‘, ist falsch. *Passing* ist nicht so sehr eine Fähigkeit, die nur bestimmten Subjekten zugänglich ist, sondern eine Technik. Diese Technik ist exklusiv und ausschließend – sie ist nicht für alle Subjekte verfügbar – insofern sie von der Beziehung zwischen Subjekten und Strukturen von Identifikation abhängig ist, in denen das Subjekt sich selbst als nicht ganz ‚passend‘ ansieht oder von anderen auf diese Weise gesehen wird.

Passing in Begriffen von ‚Fähigkeit‘ zu betrachten, schließt dann nicht ein, davon auszugehen, dass der ‚reale‘ oder ‚natürliche‘ Körper die Begegnung bestimmt. Stattdessen lässt sich zeigen, dass die Begegnungen zwischen anderen den Körper als Signifikanten von Differenz konstruieren und rekonstruieren. Die Fähigkeit, als weiß ‚durchzugehen‘ beinhaltet eine Technik des Selbst: die Projektion eines Körperbildes (etwa durch Veränderungen von Sprache, Haaren, Mode und Gesten), das als mit Weißsein übereinstimmend angesehen wird. Körper werden durch Techniken rekonstruiert, die dazu dienen, einem Bild zu ähneln. Dieses Körperbild verselbstständigt sich zu einem Fetisch; als Signifikant von Begehren durch Affirmation und Leugnung von Differenz erschafft es sich fortwährend selbst neu.

Diese ‚Fähigkeit‘, den Körper durch Fetischismus zu rekonstruieren (was nicht notwendigerweise ein intentionaler Akt ist), kann Formen von Zugang zu Wissen beinhalten. In der oben diskutierten Begebenheit war meine Fähigkeit, als weiß ‚durchzugehen‘, von meinem Mittelklassehintergrund gestützt. Meine ‚Art zu sprechen‘, als eine Form von Selbst-Präsentation, die eindeutig durch eine vorangehende Geschichte von Identifikation bestimmt ist, konnte mit Anständigkeit und entsprechend mit Weißsein in Überein-

stimmung gebracht werden.³⁶ Dies veranschaulicht, wie das ‚Durchgehen‘ als irgendeine bestimmte andere Identität, kontingente, komplexe und widersprüchliche Identifikationen ins Spiel bringt. Die Verbindung zwischen ‚durchgehen‘ als schwarz und dem Zugang zu Wissen und Macht ist in einer spezifischen Struktur von Identifikation deutlicher und bestimmter. Hier wird die Technik des ‚Durchgehens‘ als schwarz gerade durch Zugang zu kulturellem Kapital und Wissen gestützt. Dieser ist in Weißsein und koloniale Privilegien eingebettet, von denen ausgehend angenommen wird, dass das andere sowohl gewusst und gesehen werden und man folglich das andere auch sein kann.

***Passing* und Gemeinschaft**

Als schwarze Frau als eine weiße Frau ‚durchzugehen‘ entspricht nicht immer einer strategischen oder intentionalen Handlung. In Sally Morgans *My Place* (1995) erfolgt *passing* aufgrund des Fehlens oder der Abwesenheit jeglichen Wissens, dass da eine Differenz besteht. *My Place* ist eine autobiographische Darstellung der Entdeckung von aboriginer Identität; sie stellt den Versuch dar, eine durch ‚Nicht-Erzählen‘ (oder Auslöschen) verlorene Vergangenheit wieder aufzuspüren. Als junges Mädchen weiß Sally von keiner Differenz, weder in der Beziehung zu sich selbst, noch zu anderen. Ihr Gefühl von Aufgehobenheit und Leichtigkeit suggeriert, dass sie als eine weiße Person positioniert ist, die als weiß ‚durchgeht‘. Ihre Annahme von Weißsein beinhaltet ein unbewusstes ‚Durchgehen‘ in Beziehung zu sich selbst. Sie ‚geht‘ nicht in Bezug auf den Blick des anderen als weiß ‚durch‘, sondern in Bezug auf ihren eigenen Blick. Es ist der Blick des anderen, der diesen Luxus des ‚Durchgehens‘, der buchstäblichen Annahme von Weißsein, herausfordert: Sie wird von Schulfreundinnen gefragt, wo sie herkommt. Als sie ihre Mutter fragt, sagt ihr diese, sie sei indisch. Aboriginalität wird als gefährliches Wissen verborgen. Sie ‚geht‘ dann als indische Frau ‚durch‘.

³⁶ Skeggs, Beverly: *Formations of Class and Gender. Becoming Respectable*. London 1997; Twine, France Winddance: Brown-Skinned White Girls. Class, Culture and the Construction of White Identity in Suburban Communities, in: *Gender, Place and Culture* 3 (2) (1996), S. 205-224, hier S. 201-210.

Sallys ‚Entdeckung‘ von Aboriginalität beinhaltet nicht einfach die Annahme einer Identität, die bereits vor ihrem ‚Durchgehen‘ ihre war (etwas zurückfordernd, das gestohlen wurde, sich selbst von einer falschen oder inauthentischen Annahme zurückfordernd). *Passing* wird zu einer Weise, die Vergangenheit neu zu interpretieren; es wird zu einer Weise, das Verkennen zu erkennen, das ihre Subjektivität strukturiert hat. Solch ein Zurückfordern findet durch das Betrachten des Gesichts ihrer Großmutter statt: „Zum ersten Mal in meinen fünfzehn Jahren wurde mir Nans Farbe bewusst. Sie hatte recht, sie war nicht weiß. Also, dachte ich, wenn sie nicht weiß war, dann waren wir es logischer Weise auch nicht. Was machte das aus uns? Was machte das aus mir? Ich hatte noch nie von mir selbst als Schwarz gedacht.“³⁷ Aber sie muss erst noch ‚herausfinden‘, was es heißt, aborigin zu sein. Diese Erzählung der Entdeckung einer Vergangenheit, die von der Oberfläche abwesend ist, betrifft eine Gemeinschaft. Es bedeutet, mit ihrer Familie zu sprechen, die ihr ihre Geschichten erzählt. Sally wird nur dadurch zum Subjekt des Textes als eine aborigine Frau, indem sie andere sprechen und ihre partialen und gebrochenen Geschichten zurückverfolgen hört. Die Geschichte der Annahme einer verlorenen Aboriginalität erfordert in diesem Sinne eine kollektive Erinnerung, die die Materialität des Textes selbst ausmacht. Als eine weiße Frau ‚durchgehen‘, die als indische Frau ‚durchgeht‘, die aborigin wird (oder als solches ‚durchgeht‘), bedeutet dann nicht einfach die fortschreitende und individuelle Bewegung zu einer ‚Wahrheit‘ oder einem ‚Kern‘ ihrer selbst. Der Akt des Erinnerns durch den Austausch mit anderen bringt die gegenwärtige Identifikation als jemand hervor, die für die Zukunft einer vertriebenen Gemeinschaft lebt.

Der Akt des ‚Durchgehens‘ wird dann zu einer Geschichte, nicht von Wahrheit, sondern von Liebe. Der Prozess des Erinnerns schließt Formen von Nähe zueinander ein, um mit der Tragödie der „gestohlenen Generation“ umzugehen, die Generation von ‚halb‘-aborigenen (*half-caste aboriginal*) Kindern, die ihren Müttern weggenommen und in weiße Gemeinschaften als Teil einer Assimilationspolitik eingeführt wurden. Diese Politik geht von der

³⁷ Morgan, Sally: *My Place*. London 1995, S. 97.

Annahme aus, dass irgendwann alle Spuren von Aboriginalität (und Schwarzsein) von den Gesichtern Australiens ausgelöscht sein würden. In dem sie miteinander über die Geschichte der erzwungenen Trennung sprechen, widersteht die Generation von Frauen in *My Place* ihrem zum Schweigen gebracht werden und weigert sich, die Geschichte des ‚Durchgehens‘ als weiß, gutzuheißen. Aber es ist ein schmerzhafter Prozess:

„Es dauerte mehrere Monate, um die Geschichten meiner Mutter durchzuarbeiten und während dieser Zeit haben wir viel geweint. Wir sind uns sehr nah geworden.

Obwohl sie endlich ihre Geschichte mit mir teilen konnte, konnte sie sie immer noch nicht meinen Brüdern und Schwestern erzählen. Daher war ich diejenige, die es ihnen in kleinen Häppchen mitteilte, so wie es angemessen erschien. Es war und ist immer noch für uns alle erschütternd. Wir hatten so lange in einer Art Kokon gelebt, dass es uns schwer fiel, mit all dem, was Mama durchgemacht hatte, klar zu kommen.“³⁸

Das Teilen von Geschichten ist hier wie aus einem Kokon angenommenen Weißseins auszubrechen. Als weiß ‚durchgehen‘ kann dann nicht einfach als Sallys individuelle Geschichte (die Geschichte ihres ‚Ich‘) verstanden werden. Stattdessen ist es die neu gestaltende und transformierende Geschichte eines ‚wir‘, das unmöglich gemacht wurde, das von der Oberfläche jeder lebenden Gemeinschaft gelöscht wurde. Als weiß ‚durchgehen‘ war eine Zwangspolitik gegen Aborigine, die Generationen von Müttern und Töchtern voneinander trennte. Widerstand gegen das ‚Durchgehen‘ als weiß wird genau durch die Nähe des miteinander über den Schmerz dieses ‚Durchgehens‘ Sprechens ausgelebt. Diese Nähe, diese Liebe, verbindet Sallys ‚Ich‘ mit anderen und begründet ein prekäres aber kreatives ‚wir‘. Das ‚wir‘ konstituiert nicht die Geschmeidigkeit der Erzählung. Die Erzählung wird zunehmend unzusammenhängend, während sie versucht, die Verbindungen einer neuen Gemeinschaft zu bilden. Als Erzählerin spricht Sally selbstbewusst davon, eine alternative Geschichte Australiens zu schreiben. Sie will,

³⁸ Ebd., S. 307.

dass andere Mitglieder ihrer Familie ihre Sicht der Geschichte erzählen. In ihre in der Ersten Person Singular erzählten Erzählung *My Place* sind also die Geschichten dieser anderen ‚Ichs‘ integriert. Die ‚Ichs‘ in ihrem ‚Ich‘ entstehen nicht durch Aneignung oder Absorption. Die Leserin erhält einen Sinn für die Diskontinuitäten zwischen Subjektivitäten, der die Kraft der Gemeinschaft stützt. Durch das Erzählen vom Akt des Miteinander-Sprechens wird die Leserin daran erinnert, dass das ‚wir‘ selbst, jenseits des unzusammenhängenden Flickenteppichs von ‚Ichs‘, deren Status in der Erzählung nicht gleichwertig gemacht werden kann, unerzählbar ist. Die Gemeinschaft lebt durch diese Unmöglichkeit; sie wird durch eine Anerkennung dessen, *was nicht zu einem verschmelzen kann*, zu einer Kraft. Hier, in den unsagbaren Lücken zwischen den Geschichten wird Aboriginalität als eine widerständige Politik rekonstruiert, eine Politik, die nicht auf Verheimlichung basiert, sondern auf der Entdeckung, dass es ‚mehr als eine‘ (Geschichte) gibt, die die Zukunft erschließt. Als aborigin ‚durchzugehen‘ beinhaltet die Neugestaltung der Möglichkeit von Gemeinschaft und Kollektivität durch den Schmerz und die Hoffnung, miteinander zu sprechen und das Begehren, die gegenseitigen Geschichten zu hören.

Auf einer Ebene könnte *My Place* als ein Text gelesen werden, der von *passing* (als inauthentische weiße/indische Identitäten) zu Sein und Identität voranschreitet. Aber die Erzählung ist viel komplexer. *Passing* wird nicht als etwas erzählbar, das durch Identitätspolitik geopfert werden muss, *sondern als etwas, das in unterschiedliche und kollektive Formen von Identifikation verschoben wird*. Als eine Form kritischen Wissens ‚verbindet‘ dieses ‚Durchgehen‘ das individuelle Subjekt durch Geschichten und partiale Erinnerungen mit einer marginalen Gemeinschaft, eine Verbindung, die keine Lücke vernäht, sondern ihre Unausweichlichkeit durch aktiven Dialog (durch die Notwendigkeit und Unmöglichkeit des Miteinander-Sprechens) sichtbar macht. Als aborigin ‚durchgehen‘ bedeutet in diesem Sinn, Aboriginalität nicht nur die Bedeutung von Überleben, sondern von Widerstand zu ‚geben‘; es bedeutet, Aboriginalität auf affirmative und positive Weise zu wiederho-

len, die die enunziative Autorität offizieller Geschichten herausfordert.³⁹ Hier kann das Sichtbarmachen der gewaltvollen Geschichten hinter Identität als Selbst-Präsenz (die Geschichten rassifizierter Antagonismen, die von Sally und anderen ‚halb-aboriginen‘, als weiß ‚durchgehenden‘ aboriginen Subjekten verschleiert werden), hier kann *passing* die Grundlage für eine transformative und kollektive Politik werden.

Aus dem Englischen von Maja Figge und Anja Michaelsen

Literatur

Ahmed, Sara: Identifications, Gender and Racial Difference. Moving Beyond a Psychoanalytical Account of Subjectivity, in: Renuka Sharma (Hg.): *Representations of Gender, Democracy and Identity Politics in Relation to South Asia*. Delhi 1996, S. 359-386.

Ahmed, Sara: It's Just a Sun Tan, Isn't It? Auto-biography as an Identificatory Practice, in: Heidi Mirza (Hg.): *Black British Feminism*. London 1997, S. 153-167.

Ahmed, Sara: Animated Borders. Skin, Colour and Tanning, in: Margrit Shildrick, Janet Price (Hg.): *Vital Signs. Feminist Reconfigurations of the Bio/Logical Body*. Edinburgh 1998, S. 45-65.

³⁹ Man beachte, wie die Lektüre von *My Place* innerhalb eines weißen Australiens einen Diskurs geeigneter und ungeeigneter (*appropriate(d)*) Andersheit autorisiert hat. Der Umstand, dass *My Place* in weiße australische literarische Selbst-Repräsentation aufgenommen und ‚Sally Morgan‘ als akzeptables Gesicht von Aboriginalität individualisiert wurde, muss thematisiert werden. Anstatt *My Place* selbst abzulehnen, müssen wir die potentielle und irreduzible Gefahr einer solchen Lesepraxis erkennen, in der die Zeichnung der Autorin als individuelle und autonome Heldin es ermöglicht, dass die radikale Kontingenz der textuellen Beziehung ausgelöscht wird. Das andere kann hier genau insoweit domestiziert und angeeignet werden, wie angenommen wird, dass es *im Text* erfahrbar und lesbar ist.

Ahmed, Sara: *Animated Borders. Skin, Colour and Tanning*, in: Margrit Shildrick, Janet Price (Hg.): *Vital Signs. Feminist Reconfigurations of the Bio/Logical Body*. Edinburgh 1998, S. 45-65.

Balibar, Etienne: *Is There a „Neo-Racism“?*, in: ders., Immanuel Wallerstein (Hg.): *Race, Nation and Class. Ambiguous Identities*. London 1991, S. 17-28.

Bhabha, Homi: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000 (i.O. 1994).

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/Main 1991 (i.O. 1990)

Butler, Judith: *Körper von Gewicht*. Frankfurt/Main 1997 (i.O. 1993).

Brinks, Ellen: „Who’s Been in my Closet?“ Mimetic Identification and the Psychosis of Class Transvestism in *Single White Female*, in: Stanlie M. James, Abena P.A. Busia (Hg.): *Cruising the Performative. Interventions into the Representation of Ethnicity, Nationality and Sexuality*. Bloomington 1995, S. 3-12.

Garber, Marjorie: *Vested Interests*. New York 1992.

Griffin, John Howard: *Black Like Me*. London 1970.

Ifekwunigwe, Jayne O.: *Diaspora’s Daughters, Africa’s Orphans? On Lineage, Authenticity and Mixed-Race „Identity“*, in: Heidi Mirza (Hg.): *Black British Feminism*. London 1997, S. 127-152.

Lacan, Jacques: *Écrits. A Selection*. London 1977.

Larsen, Nella: *Seitenwechsel*. Zürich 2011 (i.O. 1994).

Low, Gail Ching-Liang: *White Skins/Black Masks. Representation and Colonialism*. London 1996.

Morgan, Sally: *My Place*. London 1995.

Mullen, Harryette: *Optic White. Blackness and the Production of Whiteness*, in: *Diacritics* 24 (2-4) (1994), S. 71-89.

Skeggs, Beverly: *Formations of Class and Gender. Becoming Respectable*. London 1997; Twine, France Winddance: *Brown-Skinned White Girls. Class, Culture and the Construction of White Identity in Suburban Communities*, in: *Gender, Place and Culture* 3 (2) (1996), S. 205-224.

Streeter, Caroline: Ambiguous Bodies. Locating Black/White Women in Cultural Representations, in: Margrit Shildrick, Janet Price (Hg.): *Vital Signs. Feminist Reconfigurations of the Bio/Logical Body*. Edinburgh 1998, S. 305-322.

Sunderland, P.L.: „You May not Know it, But I'm Black“. White Women's Self-Identification as Black, in: *Ethnos* 62 (1-2) (1997), S. 32-58.

Tyler, Carole Anne: Passing. Narcissism, Identity and Difference, in: *Differences* 6 (1994), S. 212-248.

Williams, Teresa Kay: Race as Process. Reassessing the „What Are You“ Encounters of Bi-Racial Individuals, in: Maria P.P. Root (Hg.): *The Multiracial Experience. Racial Borders as the New Frontier*. Thousand Oaks, CA 1996, S. 199-210.

Young, Lola: *Fear of the Dark: ‚Race‘, Gender and Sexuality in the Cinema*. London 1996.

Autorin

Sara Ahmed ist Professorin für *Race and Cultural Studies* am Institut für Medien und Kommunikation, Goldsmiths College, University of London. Sie hat zahlreiche Artikel und Monografien zu anti-rassistischer, feministischer und queerer Kritik und Theorie, zu Fragen von Körperlichkeit, Identität und Affektivität veröffentlicht. Zuletzt: *The Promise of Happiness* (2010) und *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life* (2012).

Kontakt: <http://www.gold.ac.uk/media-communications/staff/ahmed/>