

## 2. Rassismus und schwarze Kultur – theoretische Überlegungen

Im Mittelpunkt der theoretischen Überlegungen dieser Arbeit stehen zwei große Themenkomplexe: zum einen die Frage der Art der Rassenbeziehungen (was ist Rassismus?), zum anderen die Überlegungen zu Formen und Funktionen von Kultur (was ist schwarze Kultur?). Die beiden Thematiken treffen sich u.a. dort, wo die kulturellen Ausdrucksformen zur Formulierung von Identitäten beitragen und die gestärkte „neue schwarze Identität“ den latent vorhandenen Rassismus denunziert und auf die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse abzielt. Im folgenden sollen die zentralen Überlegungen zu diesen beiden Thematiken vorgestellt werden.

### 2.1 Rassismus

„Pure races - in the sense of genetically homogenous populations - do not exist in the human species“ UNESCO Stellungnahme On Race, Moskau 1964.

Rasse, Rassismus, Rassenbeziehungen, rassistische Diskriminierung – im folgenden soll über diese Begriffe, deren Gebrauch alltäglich ist, reflektiert werden. Lassen sich denn überhaupt „Rassen“ identifizieren, wenn die moderne Humangenetik bestätigt, dass 99,9% ihrer Gene alle Menschen miteinander teilen<sup>18</sup>? Dennoch gibt es bis heute Studien, welche die rassistische Herkunft als entscheidend für biologische und soziale Unterschiede halten<sup>19</sup>. Ist Rasse nicht vielmehr eine soziale Kategorie, ein mögliches Ordnungsprinzip einer Gesellschaft? „Rassen sind sozial imaginierte, keine biologischen Realitäten“ schreibt Miles (Miles, 1989, S.355).

Das Wort Rasse wird im allgemeinen aus dem Lateinischen abgeleitet. *Ratio* läßt sich übersetzen mit Ordnung, Vernunft, Art (Memmi, 1987). Mit Blick auf das portugiesische *raça* und das spanische *raza* ist jedoch auch ein anderer Ansatz für die Herleitung denkbar. Im Arabischen bedeutet *ras* soviel wie Kopf, Oberhaupt eines Clans und unter den Beduinen gibt „ras“ Auskunft über die Abstammung einer Person und damit über ihre gesellschaftliche

---

<sup>18</sup> Der Humangenetiker Luca Cavalli Sforza setzte 1993 das Human Genome Diversity Project in Gang, um einen Weltatlas der Genvielfalt zu erstellen und den Stammbaum der Menschen zu rekonstruieren (Cavalli-Sforza, 1994).

<sup>19</sup> Im umstrittenen Buch „The Bell Curve“, das 1994 in den USA erschien, vertreten Psychologe Richard Herrnstein und der Soziologe Charles Murray die These, dass auf der Intelligenzskala der Menschheit Asiaten und Juden obenan stünden, Schwarze dagegen am Ende (Herrnstein & Murray, 1994).

Rolle. So könnte dies Wort auch über die iberisch-arabischen Kulturkontakte ins Spanische und Portugiesische gekommen sein (Geiss, 1988, S.16; nach Hofbauer, 1995).

### **2.1.1 Der naturwissenschaftliche Rassismus**

Die rassistischen Klassifikationssysteme tauchten im 18. Jahrhundert auf, als Europa sich nach der Aufklärung zunehmend in einer Phase der Unsicherheit und Umorientierung befand. Die göttliche Ordnung war in Frage gestellt, der Adel verunsichert, das Bürgertum im Aufwind. Während für Jean Jacques Rousseau die Menschen in den primitiven Gesellschaften einem glücklichen menschlichen Naturstadium nahe waren und auch der Reisende Alexander von Humboldt alle Menschen als Teil einer großen Familie mit einem gemeinsamen Ziel betrachtete, sahen die meisten Wissenschaftler die Notwendigkeit rassistischer Klassifikation und Wertung.

Als erster Forscher, der die Menschen im 18. Jahrhundert in sechs Gruppen unterteilte, gilt der schwedische Biologe Carl von Linné. Unter den Menschen unterscheidet er zwischen 1.) dem europäischen Typ mit weißer Haut, den er als ideenreich und erfinderisch charakterisiert, 2.) dem amerikanischen Typ mit rotbrauner Haut, den er für zufrieden und freiheitsliebend hält, 3.) dem asiatischen Typ gelblicher Haut, den er als stolz und habsüchtig einschätzt, 4.) dem afrikanischen Typ mit schwarzer Haut, den er als faul, falsch und phlegmatisch beschreibt, sowie 5.) den Wilden und 6.) den Missgebildeten. In seinem Werk „Systema Naturae“ von 1735 strebte er eine umfassende Katalogisierung der Natur an. Die Spezies Mensch („homo sapiens“) wurde darin ins Tierreich neben den Affen gestellt (Poliakov, 1992: 78f.).

Der französische Naturforscher George Buffon, ein Zeitgenosse Linnés, entwickelte eine Theorie, nach der die menschlichen Gesellschaften unterschiedliche Grade an Soziabilität und Rationalität erreicht hätten. Am oberen Ende der Skala mit einem hohen Maß an Gesetzen und Ordnung läge die *civilisation*, die er in den nordeuropäischen Nationen beobachtet haben will. Am unteren Ende die Regionen der *barbarie* ohne jegliche Organisation, die er unter den Australiern, Hottentotten und Lappen vermutete, an den „Rändern“ der Welt. Das Entstehen unterschiedlicher Menschenrassen erklärte Buffon aus den klimatischen Bedingungen, die auch auf den Zivilisationsgrad wirkten. Wichtige Unterscheidungsmerkmale waren für ihn die Hautfarbe, Körperform und das Naturell der einzelnen Menschengruppen. Die günstigste

Klimazone für die Entwicklung harmonischer Menschen liege zwischen dem 40. und 50. Breitengrad. Eine dunkle Haut dagegen sei Zeichen für das Fehlen von Zivilisation.

Was Linné und Buffon theoretisch formuliert hatten, versuchten einige ihrer Forscherkollegen naturwissenschaftlich am Objekt zu belegen. Zahlreiche anatomische Studien wurden gemacht, Schädel vermessen, Haut präpariert, Körper ausgestopft<sup>20</sup>. Als Begründer der physischen Anthropologie gilt Johann Friedrich Blumenbach, der den Begriff der „kaukasischen Rasse“ einführte. Er untersuchte insbesondere Schädelformen und diagnostizierte, daß die Georgier die harmonischsten Köpfe, die Afrikaner die häßlichsten Köpfe besäßen.<sup>21</sup>

Zu diesem Zeitpunkt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts konsolidierte sich die wissenschaftliche Meinung, daß bestimmte äußerliche Merkmale Rückschlüsse auf moralische und intellektuelle Qualitäten zuließen und damit also auch auf den Entwicklungsstand einer Nation. Was für Blumenbach an der Schädelform ablesbar sein sollte, meinte der holländische Anatom Pieter Camper an der Stellung des Kiefers und der Stirn zu erkennen, dem sogen. „Gesichtswinkel“. Er war der Auffassung, daß je steiler dieser Winkel, desto fortgeschrittener sei der Entwicklungsstand der Nation.

Ausgehend von Campers Ansatz untersuchte Samuel Thomas Sömmering das Gehirnvolumen. Er meinte festgestellt zu haben, daß bei Schwarzen die gehirnfassende Höhle kleiner sei, als bei Weißen (Martin, 1993, S. 269ff.). Eine wissenschaftliche „Entdeckung“, die sich trotz ihrer Fragwürdigkeit bis heute in den Köpfen vieler hält<sup>22</sup>.

Der Mediziner Franz Joseph Gall war es, der eine besonders gewölbte Stirn als Indiz für kriminelle Neigungen erkannt haben wollte. Obwohl er Spekulationen über den Zusammenhang einer gewölbten Stirn und den Entwicklungsstand einer Nation ablehnte, wurden phrenologische Studien<sup>23</sup> in Folge immer häufiger zur rassistischen Klassifizierung herangezogen.

---

<sup>20</sup>Dabei führte die Erwartungshaltung oftmals zu biologisch nicht erklärbaren Fehlschlüssen. So will zum Beispiel der Chirurg Friedrich des II., Johann Meckel, nach Öffnung afrikanischer Körper festgestellt haben, daß sowohl Gehirn als auch Blut der Afrikaner schwarz seien (Poliakov, 1974 zitiert nach Hofbauer, 1995, S.46).

<sup>21</sup>Auch an der Universität Berlin wurden solche Studien durchgeführt. 1833 erhielt das Museum der Universität Berlin in Spiritus eingelegte Köpfe von „Schwarzen“ aus Bahia. Es wird vermutet, daß sie bei einer der Revolten ums Leben gekommen waren (Martin, 1993, S.469)

<sup>22</sup>Mir sind im Verlauf dieser Arbeit immer wieder Personen begegnet, Brasilianer und Europäer, die sich noch heute darauf, berufen, daß die Schwarzen ja weniger Gehirnmasse und infolgedessen weniger Entwicklung hätten.

<sup>23</sup>Auch die sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelnde Kriminalanthropologie bezog sich auf die Schädelforschung. Vor diesem wissenschaftlichen Hintergrund sind auch die Forschungen des brasilianischen Gerichtsmediziners Nina Rodrigues zu sehen. Seine Studien lieferten in Konsequenz jedoch reiches Material über die afro-brasilianische Kultur um die Jahrhundertwende (s. dazu in der Einleitung 1.3)

Nicht nur die Naturwissenschaftler, auch die bedeutendsten europäischen Philosophen des 18. Jahrhunderts wie Voltaire, Kant oder Hegel fällten über die Afrikaner und deren Entwicklungsmöglichkeiten ein negatives Urteil. „Der Neger stellt den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar: von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heißt, muß man abstrahieren ... es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden“ urteilte Hegel (zitiert nach Hofbauer, 1995, S.51). Trotz der negativen Einschätzung der Afrikaner sprach sich beispielsweise Voltaire gegen die Sklaverei in den Kolonien aus.

Als „Vater“ der Rassentheorien gilt jedoch der Franzose Arthur Comte de Gobineau, der Mitte des 19. Jahrhunderts ein umfassendes Erklärungsmodell der Weltgeschichte aufgrund seiner Rassentheorien entwickelte („Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen“). Anders als seine naturwissenschaftlichen Vorläufer, die Schädel und Knochen vermaßen, entwickelte Gobineau Mitte ein theoretisches auf seinen Erfahrungen und Reisen fußendes Konzept. Ihn beschäftigte insbesondere die Frage nach den Ursachen für den Untergang der Großreiche, die er in deren Tendenzen zur Homogenisierung ausmachte. Europa sah er als den „Adel der Menschheit“, während sich die Afrikaner mit ihrem tierähnlichen Charakter auf der untersten Entwicklungsstufe befänden.

Auch Gobineaus Zeitgenosse Ernest Renan zählte die Schwarzen zu den niedrigsten Rassen, die von Natur aus zur Arbeit auf dem Land bestimmt seien, um die Werke der Weißen durchzuführen. Insofern trügen die Eroberungen der Weißen und die Kolonialkriege zur Weiterentwicklung der Menschheit bei.

Gobineaus zweijähriger Aufenthalt als Botschafter in Brasilien 1868-1870 bestätigte ihn in seinen pessimistischen Prognosen über das zivilisatorische Potential der „Neger“ und die Dekadenzerscheinungen der Zivilisationen durch Blutvermischung. „Alle hier sind häßlich, undenkbar häßlich: wie Affen“ soll er geschrieben haben (zitiert nach Skidmore, 1989, S. 45). Er beklagte, daß kein einziger Brasilianer reines Blut habe, wie die unzähligen Farbnuancen zeigten. Nach seinem Aufenthalt in Brasilien sagte er das Aussterben der Brasilianer für das Jahr 2134 voraus, da er der Meinung war, daß die Mischlingsbevölkerung nach einigen Generationen unfruchtbar werde.

Eine der Problematiken, welche die Naturwissenschaftler im 18. und 19. Jahrhundert besonders beschäftigte, war die Frage, ob es bei der Verbindung von Menschen

unterschiedlicher Rassen zu Unfruchtbarkeit käme, so wie im Tierreich bei Kreuzungen von Pferden und Eseln zu Maultieren. Als eines der Kriterien zur Bestimmung einer eigenständigen Spezies galt damals die (Un-)Fruchtbarkeit der Kreuzungsprodukte. Bei Unfruchtbarkeit läge der Beweis für eine polygenetische Abstammung vor, also eine gänzlich andere genetische Zusammensetzung der einzelnen Rassen. Mit der Situation in den Kolonien konfrontiert, argumentierten besonders die Reisenden wie Gobineau und zuvor der britische Arzt Long (Jamaica) - offensichtlich entgegen ihrer tatsächlichen Beobachtungen -, daß die Beziehungen zwischen Menschen unterschiedlicher Rassen tatsächlich zu Unfruchtbarkeit und letztendlich zum Aussterben führe. Hofbauer verweist darauf, daß sich der Terminus „Mulatte“ sicherlich auch deshalb durchsetzen konnte, weil er in Zusammenhang mit der These der Unkreuzbarkeit stehe: sowie im Spanischen als auch im Portugiesischen bezeichnet „mula“ das Maultier (Hofbauer, 1995, S.43).

Die Situation in den Kolonien beschäftigte auch einige bedeutende Naturforscher wie zum Beispiel Charles Darwin. Während seiner Beagle-Weltreise machte er auch in Brasilien Station und war entsetzt über die Auswüchse der Sklaverei, die er hier beobachten konnte. Der Begründer der Evolutionstheorie, nach der die natürliche Auslese durch den Überlebenskampf und die Anpassung an die Umwelt bewirkt werde, äußerte sich vermutlich bewußt kaum zur Evolution des Menschen. Sein Cousin, Francis Galton, nahm einige seiner Argumentationslinien auf und entwickelte daraus die Eugenik, die Erbgesundheitslehre, mit der es möglich werden sollte, Fehlentwicklungen der Menschheit zu korrigieren.

Gegen Ende des 19 Jahrhunderts wurde die Trennlinie zwischen biologisch-genetischen und sozial-kulturellen Ansätzen durch die Biologisierung des Rassenkonzepts immer deutlicher. Bis dahin waren zum Beispiel die Begriffe Ethnie und Rasse weitgehend synonym verwendet worden. Die Ethnologie war das Studium der Rassen.

Die Kategorie Rasse erlebte im 20. Jahrhundert eine Transformation von einer biologischen Einteilung zu einer sozialen. Das Forschungsinteresse wandte sich den „Rassen-Beziehungen“ zu. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg jedoch konnte sich die kulturalistische Anthropologie durchsetzen. Als „Ersünde der Anthropologie“ bezeichnete Claude Levi-Strauss (Levi-Strauss, 1972, S.8) die Verwendung des rein biologischen Rassebegriffs.

### 2.1.2 Die moderne Rassismuskussion

Die meisten Sozialwissenschaftler gingen auch im 20. Jahrhundert weiterhin von der Ungleichheit der Rassen und Kulturen aus, auch wenn sie sich von rein naturwissenschaftlichen Sichtweisen abgrenzten. Die Kategorie Rasse wurde zu einem spezifischen Profil biologischer und kultureller Eigenschaften: allen, die gleiche phänotypische Merkmale besaßen, wurden auch die kulturellen Charakteristika unterstellt. Der Rasse-Diskurs wurde so durch die Sozialwissenschaften weiterhin legitimiert. In den 70er Jahren wurde das Studium der Rassenbeziehungen auf ethnische Beziehungen ausgedehnt (Banton, 1987) „Auf diese Weise haben Sozialwissenschaftler ... perverserweise das Leben einer Idee verlängert, die ausdrücklich und endgültig auf den Müllhaufen analytisch nutzloser Ausdrücke geworfen werden sollte“ (Miles, 1989, S.355).

Auch die ersten „schwarzen“ Ankläger des weißen Rassismus Frantz Fanon und der Begründer der Negritude-Bewegung Léopold Senghor stellten nicht grundsätzlich die Existenz von Rassen in Frage, auch wenn sie das Rassenkonzept kritisierten. Frantz Fanon, dessen Texte unter dem Eindruck des sich in Dekadenz befindenden Kolonialsystems geschrieben wurden, verweist auf den Zusammenhang zwischen Rassismus und Ausbeutung. Den Unterdrückten bliebe nur eine Alternative: die Imitation der Unterdrücker und das Ablegen der rassistischen Eigenart (Fanon, 1986).

Nach heutigen Forschungen gibt es keine wissenschaftlich überzeugende Grundlage für die Aufteilung der Menschheit in biologisch unterscheidbare Rassen. Genetisch sind Rassen nicht eindeutig feststellbar.<sup>24</sup> Das heißt nicht, daß es nicht physiologische und phänotypische Unterschiede, unterschiedliche Hautfarben und Körpermerkmale gebe. Für die Gesamtheit phänotypischer Unterschiede sind weniger als 0,1% der Gene verantwortlich - aber die Unterschiede einer genetisch gleich definierten Gruppe sind genauso groß, wie die genetisch unterschiedlich definierter Gruppen (Cavalli-Sforza, 1994). Dennoch wurde der Begriff Rasse nicht abgeschafft. Er ist nicht nur nach wie vor sozial relevant, in den letzten Jahren hat er einen regelrechten Boom erfahren.

Körperliche Unterschiede sind nicht per se Vorbedingung für Rassismus. Sie können es aber unter bestimmten Umständen werden. Dann nämlich, wenn die Stigmatisierung der Anderen

---

<sup>24</sup>Dennoch gibt es immer wieder Versuche, insbesondere in den USA, rassische Unterschiede naturwissenschaftlich zu belegen. Zu den neuesten Forschungstendenzen gehört es beispielweise auch soziales Verhalten mit biologischen Grundlagen zu erklären, die sogen. Soziobiologie.

soziale, politische und wirtschaftliche Maßnahmen rechtfertigt, welche die Anderen von den materiellen oder symbolischen Ressourcen ausschließen. „Rassistische Ideologien entstehen also immer dann, wenn die Produktion von Bedeutungen mit Machtstrategien verknüpft sind und diese dazu dienen, bestimmte Gruppen vom Zugang zu kulturellen und symbolischen Ressourcen auszuschließen“ (Hall 1989:913)

Beim Rassismus<sup>25</sup> handelt es sich um eine Ausschließungspraxis, bei der eine bestimmte Gruppe bei der Verteilung von Ressourcen und Dienstleistungen benachteiligt oder in der gesellschaftlichen Hierarchie über- bzw. unterrepräsentiert werde. Rassismus bezieht sich nicht nur auf konkrete Handlungen, sondern auch auf deren vorsätzliche oder ungewollte Folgen. Immer handelt es sich um ein dialektisches Verhältnis von Ein- und Ausschließung. Rassismus funktioniere sozusagen als Spiegel, in dem die negativen Merkmale des anderen als positive Merkmale des Selbst zurückgeworfen werden. Seine Existenz werde dadurch begünstigt, dass er relativ kohärent und praktisch adäquat sei, d.h. er reproduziere im Denken bestimmte beobachtbare Regularitäten und liefere kausale Erklärungen dafür (Miles, 1989). Rassismus ist also keine einmalige, statische Ideologie und nicht historisch zufällig. Empirisch „hat es viele Rassismen gegeben, wobei jeder historisch spezifisch und in unterschiedlicher Weise mit den Gesellschaften verknüpft war“ (Hall, 1978, S.26; zitiert nach Miles, 1989, S. 361) Rassismen unterscheiden sich beispielsweise nach der Gruppe, die Objekt des Rassismus ist, nach den natürlichen Merkmalen, denen Bedeutung beigemessen werde, nach den zugeschriebenen Charakteristika. Immer aber werde die Welt in zwei Pole des „wir“ und „die Anderen“ gespalten. Die Anderen werden aus der Familie der Nation ausgeschlossen. Als „institutionellen Rassismus“ bezeichnet Miles Ausschließungspraxen, die aufgrund eines rassistischen Diskurses stattfänden, aber dennoch nicht mehr ausdrücklich damit gerechtfertigt würden oder, zweitens, bei der Veränderung eines explizit rassistischen Diskurses in einen verdeckten, so dass die ursprüngliche Bedeutung erhalten bleibe, aber sprachlich anders verpackt werde. „Will man also das Vorhandensein von institutionellem Rassismus erfassen, muss man auf die Geschichte des Diskurses rekurrieren und zeigen, dass vor dem Schweigen ein rassistischer Diskurs existierte“ (Miles, 1989, S.362).

---

<sup>25</sup>Miles unterscheidet drei Vorgänge in Zusammenhang mit Rassismus: Bedeutungskonstitution (*signification*), Rassenkonstruktion (*racialisation*), Rassismus (*racism*). Zunächst werde eine Auswahl von biologischen oder somatischen Merkmalen zur Klassifizierung vorgenommen, um daraus die auszuwählen, die angenommene Unterschiede bezeichnen. Um Rassenkonstruktion - ein Begriff, der zuerst von Fanon benutzt wurde - handele es sich, „wenn soziale Beziehungen dadurch strukturiert werden, dass biologische Merkmale die Bedeutung bekommen, unterschiedliche soziale Gruppen zu konstruieren“ (Miles, 1989, S. 356).

Das Vorurteil ist ein wichtiges Element für den Erhalt rassistischer Diskriminierung. Das Vorurteil ist ein Unterprodukt des Rassismus. Eine ablehnende Haltung bei den zwischenmenschlichen Beziehungen, eine negative Bewertung, die von vornherein da ist Sie wird aufrecht erhalten, auch wenn die Fakten dagegen sprechen, weil es sich nicht auf eine konkrete Basis stützt (Crochik, 1995). Vorurteile beziehen emotionale und kognitive Aspekte mit ein. Rassistische Vorurteile entwickeln sich aufgrund einer Überlegenheitsidee einer Gruppe über eine andere und haben das Ziel der Stigmatisierung dieser Gruppe. Ihnen werden ebenso negative wie vermeintlich positive Haltungen und Verhaltensweisen zugeschrieben. Rassistische Vorurteile sind überall in der Gesellschaft präsent, im Alltag des Individuums, den sozialen Beziehungen und den Medien.

Die Stereotypen sind die Leitfäden für die Verbreitung der Vorurteile. Sie sollen das Problem vereinfachen. Sie verhindern, dass über die Auswirkungen der sozialen Bedingungen nachgedacht wird. Ihre Inhalte sollen den Status Quo erhalten. Die Stereotypen bringen das Stigma hervor, das dem anderen aufgedrückt wird. Sie erschweren seinen sozialen Aufstieg, machen ihn unglaubwürdig. „Die Rasse als soziales Attribut ist historisch gewachsen und funktioniert als eines der wichtigsten Kriterien bei der Verteilung sozialer Hierarchien.... Die Rasse ist einer der fundamentalen Aspekte der Reproduktion der sozialen Klassen“ schrieb der langjährige Leiter des Centro de Estudos Afro-Asiáticos in Rio de Janeiro (Hasenbalg, 1979, S.90).

Auch der brasilianische Wirtschaftswissenschaftler Hélio Santos unterscheidet Rassismus von rassistischen Vorurteilen und Diskriminierung. Von Rassismus spricht er, wenn einer Gruppe bestimmte negative Aspekte aufgrund ihrer körperlichen oder kulturellen Aspekte zugeschrieben werden, während individueller oder persönlicher Rassismus in enger Verbindung zu rassistischen Vorurteilen steht, sich also jemand aufgrund seiner Herkunft überlegen fühlt. Rassismus und Vorurteile sind Haltungen, Diskriminierung ist die praktische Umsetzung (H.Santos, 2001, S.109f.)

In seinem Land unterscheidet Santos drei Formen rassistischer Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt: Die „beschäftigungsmäßige Diskriminierung“ (*discriminação ocupacional*) stelle die Fähigkeit der Afro-Brazilianer in Frage bestimmte Aufgaben erfüllen zu können. Bei der „lohnabhängigen Diskriminierung“ (*discriminação salarial*) erhielten Afrobrasilianer weniger Geld für gleiche Arbeit. Als „Diskriminierung durch das Erscheinungsbild“ (*discriminação pela imagem*) bezeichnet er den Sachverhalt, dass Afro-Brazilianer angesichts

des europäischen Ideals für bestimmte Tätigkeiten nur ungern angestellt werden<sup>26</sup> (H.Santos, 2001, S.90)

Alkemeyer & Bröskamp lenken die Aufmerksamkeit auf den ambivalenten Charakter der Rassenkonstruktion. Nicht die negative Bewertung der anderen sei konstituierend für Rassismus, Rassismus kann auch in gutgemeinten Handlungen oder Paternalismus gegenüber diesen Gruppen versteckt sein. Deshalb sei es sowohl analytisch, als auch politisch wichtig zwischen Xenophobie, Rassenhass und Idealisierung zu unterscheiden (Alkemeyer & Bröskamp, 1996). In Brasilien kommen solchen gutgemeinten Handlungen und paternalistischen Attitüden gegenüber den Afro-Brasilianern besondere Bedeutung zu. Xenophobie und Rassenhass sind dagegen Sachverhalte, die nicht typisch für die brasilianische Gesellschaft sind.

Das alte Konzept der Rasse wird gegen Ende des 20 Jahrhunderts zunehmend ersetzt durch das Konzept der Kultur. „Wir versuchen den Diskurs des Rassismus rational zu analysieren, während er seine Macht und Dynamik gerade aufgrund der mythischen und psychischen Energien gewinnt, die in die Kultur investiert werden“ (Hall, 1989, S.921). Es geht nicht mehr darum, Rassenreinheit zu bewahren, sondern kulturelle Identität. Über kulturelle Identität verfügt jemand, kann sie erwerben oder den anderen damit identifizieren. Kulturelle Identität ist ein eher positiv besetzter Begriff. Hinter ihm kann aber auch die Vorstellung stehen, dass die kulturellen Grenzen nicht überwindbar und die Kulturen unvereinbar miteinander sind. Jede Kultur soll existieren, aber innerhalb ihrer Grenzen. „The model propagated here is one of a heterogenous world of homogenous people, each group with its own living space“ (Alkemeyer & Bröskamp, 1996, S.43). Balibar spricht in diesem Zusammenhang von „Rassismus ohne Rassen“ (Balibar, 1990).

## 2.2 („Schwarze“) Kultur und Identität

Was ist Kultur? Vom Lateinischen „Bebauung“, „Pfleger“ (des Körpers und Geistes), „Ausbildung“ kommend ist Kultur, laut Lexikon, die „Gesamtheit der typischen

---

<sup>26</sup> Noch in den 80er Jahren stellte der sogen. „*código 4*“ die verklausulierte Bezeichnung der Hautfarbe des Kandidaten im Nationalen Beschäftigungs System (*Sistema Nacional de Emprego*) Santos, 2001, S.91.

Lebensformen größerer Gruppen einschließlich ihrer geistigen Aktivitäten, besonders der Werteinstellungen. ... Kultur im engeren Sinne bezeichnet alle Bereiche der menschlichen Bildung im Umkreis von Erkenntnis, Wissensvermittlung, ethischen und ästhetischen Bedürfnissen“ (Meyer, 1998, S. 234). Kultur ist also der Kontext bzw. ein Rahmen, in dem gesellschaftliche Verhaltensweisen, Institutionen und Ereignisse verständlich werden.

### **2.2.1 Kultur und kulturelle Identität – auf den Spuren von Clifford Geertz und Pierre Bourdieu**

Den phänomenologischen Herangehensweisen, die positivistisch Abstraktionen mit Sinngehalten zu verbinden suchen, stehen seit den 70er Jahren kulturalistische oder interpretative Verhaltensweisen gegenüber. Zu den wichtigsten Beiträgen zum Verständnis kultureller Systeme gehören die Arbeiten des amerikanischen Anthropologen Clifford Geertz. Er vertritt einen semiotischen Kulturbegriff und versteht Kultur als das selbstgesponnene Bedeutungsgewebe, in welches der Mensch verstrickt sei. Kultur sei ein „geschichtlich übermittelter Komplex von Bedeutungen und Vorstellungen, die in symbolischer Form zutage treten und es den Menschen ermöglichen, ihr Wissen über das Leben und ihre Einstellung zur Welt einander mitzuteilen, zu erhalten und weiterzuentwickeln“ (Geertz, 1994, S.2) Kultur sei also ein System sozialer Symbole oder - anders formuliert - artikulieren sich kulturelle Formen in den sozialen Handlungen der Menschen. Durch ihre „dichte“ Beschreibung, welche die komplexen Vorstellungswelten herausarbeite, eröffne sich eine Möglichkeit des Verstehens von Kultur. Zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit Kultur gehöre das Erkennen und Deuten dessen, „was man wissen oder glauben muss, um in einer von den Mitgliedern dieser Gesellschaft akzeptierten Weise zu funktionieren“ (Goodenough zitiert nach Geertz, 1994, S. 17).

Für diese Arbeit lieferten die Überlegungen Clifford Geertz' den Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit den kulturellen Manifestationen der Afro-Brasilianer, insbesondere die von ihm geforderte „dichte Beschreibung“, welche die teilweise übereinander gelagerten und ineinander verwobenen Gedankenwelten der zu untersuchenden Individuen darzustellen versucht.

Zu den wichtigsten Arbeiten über die Funktionen von Kultur in den 90er Jahren gehören die Arbeiten des französischen Soziologen Pierre Bourdieu. In den heutigen westlichen

Gesellschaften identifiziert er nicht nur eine ökonomische und soziale Machtverteilung, sondern auch eine kulturelle. Die soziale Praxis werde symbolisch und ästhetisch organisiert. Gesellschaftliche Macht werde über die Zustimmung zu Geschmack und Symbolen ausgeübt. Kulturelle Formen haben eine soziale Herkunft und werden bei Bourdieu in einem vom Habitus geprägten sozialen Handeln erworben. Er unterscheidet die einfache Kultur von der Kultur der Klassengesellschaft, wobei letztere als Herrschaftsprodukt funktioniere. Neben dem ökonomischen gebe es also ein kulturelles Herrschaftsprodukt in der bürgerlichen westlichen Klassengesellschaft (Bourdieu, 1984, S.16).

Der Geschmack ist der kulturelle Code, der ungleich verteilt sei. Auf der Ebene der symbolischen Auseinandersetzung entfalte er differenzierende Wirkung. Bei Bourdieu gibt es eine Konkurrenz auf der Ebene des Symbolischen, um die Definition des legitimen Lebensstils. Kulturelles Wissen und intime Vertrautheit mit der legitimen Kultur stellen das „kulturelle Kapital“ dar. Kulturelles Kapital könne drei Formen annehmen: Es könne verinnerlicht, also inkorporiert sein, es könne objektiviert werden in Form von kulturellen Gütern und sogar institutionalisiert werden (Bourdieu, 1984, S.13). Der Geschmack verwandele die soziale, dingliche Welt, Personen und Sachen, in eine mit Bedeutung ausgestattete symbolische Welt. Dabei handele es sich um ein verinnerlichtes System von Klassifikationsschemata, zur Ordnung der Welt, zur Entschlüsselung und Orientierung. Der Geschmack ist der praktische Orientierungssinn, der „sense of one’s place“, der soziale Differenzen, die in den Habitus-Formen verkörpert sind, bemerkt.

Als „Habitus“ bezeichnet Bourdieu ein „subjektives, aber nicht individuelles System verinnerlichter Strukturen, gemeinsamer Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata“ (Bourdieu 1987, S.112). Die kulturellen Abgrenzungen („distinctions“) seien die wesentliche Grundlage kulturellen Wandels, insbesondere der verschiedenen schichtspezifischen Lebensstile und Formen des kulturellen Konsums. Es bestehe eine Tendenz, das System der sozialen Stratifikation zu verstärken. Die sozialen Verhaltensweisen werden über das Bildungssystem kulturell reproduziert (Bourdieu, 1984).

Die Kulturtheorie Bourdieus verbindet Ästhetik mit Praxis. Für ihn handeln die Menschen nicht nach Theorien, sondern gemäß einer spezifischen Praxis, verfolgen bestimmte Strategien und wenden erworbenes Wissen an. Innerhalb ihres sozialen Umfeldes entwerfen die Menschen ihre Antworten auf die Anforderungen der Situation, indem sie handeln.

Bourdieu's Kulturstudie bezieht sich auf Frankreich, ein europäisches Land mit einer bürgerlichen Gesellschaftsordnung. Sie liefert jedoch auch einige wertvolle Denkansätze für die Beschäftigung mit der Kultur in Brasilien, deren grundlegender Unterschied zu Frankreich das Zusammentreffen europäischer, afrikanischer und indianischer Kulturelemente ist. Die europäisch geprägte Kultur, die sich von der einfachen Volkskultur unterscheidet, ist dominierend, wenn auch nicht dominant. Sie ist die Kultur, die den Geschmack prägt, nach deren Codes bewertet wird. Die afrikanische Kultur ist die am weitesten verbreitete, deren einzelne Elemente (Samba!) zum Aufbau einer nationalen Identität von den herrschenden europäischen Schichten übernommen wurden. Die Beziehungen der Kulturen sind nicht statisch, sondern in einem permanenten Austausch und Wandel begriffen. Zu einem der wichtigsten Faktoren bei der Beschäftigung mit der brasilianischen Kultur, gehört die Beachtung einer weiteren Komponente: Geschmacksurteilen aufgrund von bewussten oder unbewussten rassistischen Vorurteilen und Diskriminierung.

Auf die Bedeutung des Körpers als Gegenstand von Geschmacksurteilen verweist Gebauer (Gebauer, 1982, S. 313-329). Die Formen körperlicher Präsentationen, die eigenen und die der Anderen, werden wahrgenommen und bewertet. Jede noch so flüchtige oder intensive Wahrnehmung sei immer auch ein Akt der Dechiffrierung auf der Basis eines inkorporierten kulturellen Codes. Geschmacksurteile drücken Empfindungen, Bilder, Normen etc. aus. Wo die Geschmacksnormen auseinanderstreben, äußere sich der Geschmack häufig negativ als Ablehnung, im extremsten Fall als Diskriminierung aufgrund körperlicher Unterschiede. Der Geschmack sei das ästhetische Prinzip, das die Darstellung der sozialen (bzw. ethnisch-kulturellen) und personalen Identität auf der Ebene des Körperlichen einrichtet (Gebauer, 1982, S. 313-329).

Kulturelle Identität hängt eng mit dem Begriff der ethnischen Identität zusammen. Ethnizität ist ein seit den 70er Jahren viel diskutiertes Konzept, das ausgehend von der Definition Barths, die Existenz ethnischer Gruppen von der Herausbildung und Bewahrung ethnischer Grenzen abhängig macht (Barth, 1969). Dabei handelt es sich nicht, wie zunächst angenommen, um objektive Klassifikationssysteme, sondern um subjektive in der alltäglichen Praxis eingesetzte Klassifikationssysteme der handelnden Individuen, auf deren Grundlage

Eigen- und Fremddefinitionen vorgenommen werden<sup>27</sup>. Ethnische Grenzen sind soziale Konstrukte, Vorgänge der Ein- und Ausschließung der anderen. „Ethnische Gruppen tendieren dazu, sich weniger durch den Bezug auf ihre eigenen Charakteristika zu definieren, als vielmehr durch den Ausschluss anderer“ (Bröskamp, 1993, S.188). So verstanden liefert die Ethnizitäts-Diskussion wertvolle Anregungen für die Beschäftigung mit dem Rassismus und der Frage nach der kulturellen Identität der Afro-Brasilianer. Bleibt die Frage nach den Entwicklungsbedingungen für die Ausformulierung von kultureller Identität: Ist kulturelle Identität quasi naturgegeben oder entwickelt sie sich nicht vielmehr aus der Krise heraus, insbesondere im Übergang traditioneller zu modernen Gesellschaften (Dittrich & Radtke, 1991, S.24).

Bröskamp lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass das Habituskonzept eine innovative Perspektive einer „praxeologischen Ethnizitätsforschung“ ermögliche. Ethnische Identität unterscheidet sich nicht von anderen Formen kollektiver Identität und solle in Zusammenhang mit anderen sozio-strukturellen Kategorien betrachtet werden. „In dem vom Habitus erzeugten Reproduktions- und Distinktionsstrategien (Heirats-, Freundschafts-, Fortpflanzungs-, Bildungs-, Konsumstrategien etc.) ist das affektive Bedürfnis nach Gruppenzugehörigkeit immer mit einem uneingestandenem, weil gesellschaftlich verschleiertem ökonomischen Kalkül untrennbar verschmolzen, das allen Formen kultureller Praxis und kulturellen Konsums zugrunde liegt“ (Bröskamp, 1992)

### **2.2.2 Schwarze Kultur und Identität**

Schwarze Kultur ist für viele eine besondere Form von Kultur, nicht nur für den britischen Soziologen Stuart Hall „ein widersprüchlicher Raum per Definition“ (Hall, 1992, S.26). Was ist „schwarze Kultur“? Nur von „Schwarzen“ gemachte Kultur, nur „Schwarzen“ verständlich?

“In its expressivity, its musicality, its orality, in its rich, deep and varied attention to speech, in its inflections toward the vernacular and the local, in its rich production of

---

<sup>27</sup> Die primordialistischen Ansätze gehen davon aus, dass ethnische Gruppen sich dauerhaft durch das affektive Potential primordialer Bindungen halten, während die instrumentalistischen Ansätze ethnische Identitäten eher als instrumentell eingesetzte Gruppenstrategien von Interessengruppen verstehen.

counternarratives, and above all, in its metaphorical use of the musical vocabulary, black popular culture has enabled the surfacing, inside by the mixed and contradictory modes even of some mainstream popular culture, of elements of discourse that is different other forms of life, other traditions of representation” (Hall, 1992,S.27).

Ausdrucksstärke, Musikalität, Oralität, Sprachgewandtheit, Betonung des Lokalen, Schaffung von Gegenwelten und der metaphorische Gebrauch des musikalischen Vokabulars sind die Aspekte, mit denen Stuart Hall die moderne schwarze populäre Kultur charakterisiert. Auch er betont die Bedeutung der Musik als wichtigster Ausdrucksform und nennt als weiteres Element die Inszenierung des Körpers „Style ...has become itself the subject of what is going on“ (Hall, 1992, S.27)

Es waren die Begründer der Négritude-Bewegung, schwarze Intellektuelle aus den französischen Kolonien der Karibik und Afrikas, die in den 30er Jahren in Paris eine kulturphilosophisch und literarische Bewegung in Gang setzten, die sich erstmals kontinentumfassend Gedanken über „schwarze Kultur“ machten. Zwar gebe es keine „reinen Neger“, aber es gebe die „Negerkultur“, die durch den Rhythmus charakterisiert werde schrieb der Senegalese Léopold S. Senghor (Senghor, 1967, S.23). „Das heißt, dass die Negermusik wie die Skulptur, wie der Tanz im nährenden Boden verwurzelt ist, dass sie beladen ist mit Rhythmen, mit Lauten, und Geräuschen der Erde. ... Auch sie vermittelt Gefühle - keine Sentimentalitäten allerdings. Sie vermittelt der verarmten, okzidentalern Musik, die sich immer auf die gleichen zufälligen, vor allem zu engen Regeln stützte, den nötigen Saft....Der fleischgewordene Rhythmus“ (Senghor, 1967, S.26).

Die „schwarze“ Musik stellt nicht erst seit den 60er Jahren einen Bereich dar, der als „typisch“ für Menschen mit dunkler Haut angesehen wird. Seit sich Blues und Jazz als Musikformen ab Mitte/Ende des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten durchsetzten, gibt es die Diskussion um die typisch „schwarze Musik“. „Ohne Unterdrückung und ohne Rassismus gibt es keinen Blues“ schrieb Senghors karibischer Zeitgenosse Frantz Fanon und trifft damit einen zentralen Aspekt, wenn von schwarzer Musik die Rede ist (Fanon, 1986, S.141). Sie gilt als die Musik der Sklaven und ihrer Nachfahren auf den Plantagen, als die Musik der ausgebeuteten und entwurzelten Industriearbeiter, als die Musik der Underdogs und Marginalisierten in den Städten. Mit Bob Marley erlangte der jamaikanische Reggae in den 70er Jahren seinen weltweiten Durchbruch. Anfang der 80er Jahre haben jugendliche

Schwarze in New York den Rap und die HipHop-Kultur erfunden, die heute überall in der Welt zu finden sind. Die Verbreitung afrikanischer Musik begann ab Mitte der 80er Jahre zunächst noch stark über den Bezug zu den alten Kolonialmächten. Bis heute ist „black music“ also ein fester Begriff für bestimmte Musikrichtungen, die anfänglich oder vorwiegend von Afro-Amerikanern gemacht wurden, inzwischen aber viel weiter gefasst werden muss.

Der englische Soziologe Paul Gilroy prägte den Begriff des Black Atlantic, der die kulturelle Dynamik der schwarzen Diaspora aus einem neuen Blickwinkel betrachtet. Es geht nicht mehr darum, die afrikanischen Wurzeln der kulturellen Praktiken in den schwarzen Gemeinschaften zu erkennen und deren Authentizität im Vergleich zum „Original“ zu bewerten, wie es lange Zeit Praxis von Anthropologen und Soziologen war. Der Begriff des Black Atlantic steht für die Dynamik des interkontinentalen Austausches. Auf die schwarze bzw. afro-amerikanische Musik übertragen bedeutet dies, dass sie nicht aus einer einzigen Wurzel gespeist wird, sondern aus einem weit verzweigten Netz miteinander in Beziehung stehender Traditionen schöpfen kann. Teilweise sei es heute nicht mehr möglich zu erkennen, ob eine bestimmte Musikrichtung wie sie heute in Afrika oder der Diaspora gespielt wird, auf dem schwarzen Kontinent oder in den Amerikas erfunden wurde (Gilroy, 1993)

Zur Internationalisierung schwarzer Kultur trägt, so der italienische Anthropologe Lívio Sansone, die Konvergenz bestimmter struktureller Faktoren bei, wie ökonomische Situation, Stellung im Arbeitsmarkt, Position in der Gesellschaft etc., aber auch der von den Schwarzen selbst gesuchte Austausch (Sansone, 1994). Für ihn nehmen in diesem Gefüge die USA und die ‘African Americans’ die zentrale Rolle ein. Von hier kämen die meisten Impulse, während Afrika und zunehmend Brasilien als Quelle der Inspiration gelten.

Unter Berücksichtigung dieser Überlegungen soll die schwarze Kultur als „eine spezifische Sub-Kultur der afrikanisch-amerikanischen Bevölkerung innerhalb eines sozialen Systems, das die Hautfarbe oder die Herkunft der Hautfarbe als wichtiges Kriterium annimmt, um Menschen zu unterscheiden und zu trennen“ (Sansone, 1995, S.66) definiert werden.

Die Bedeutung der Kultur zur Ausbildung einer kulturellen Identität klang bereits vorher schon an, dies gilt jedoch in besonderem Maße für die schwarze Kultur und Identität. Überall in Lateinamerika, aber ganz besonders in Brasilien, wird schwarze Identität mit Rückgriff auf die lokalen schwarzen Traditionen formuliert, aber auch unter Bezug auf Objekte, Symbole und Musikstile, die es in der internationalen schwarzen Jugendkultur gibt. Die Art und Weise,

wie neue Musik- und Lebensstile von schwarzen Jugendlichen kreiert werden, und ihre Bedeutung ähneln sich: Die linguistische Innovation bei der rhetorischen Stilisierung des Körpers, die Haarmoden, die Arten zu gehen, zu stehen, zu reden und Zusammengehörigkeit auszudrücken, aber auch die erhöhten Erwartungen und die Art und Weise einen fremden sozialen Raum zu erobern.

Bei der Kreierung der neuen Stile sind die mimetischen Prozesse besonders wichtig. Als Mimesis bezeichnet der Erziehungswissenschaftler Christoph Wulf „Prozesse produktiver Nachahmung“ (Wulf, 2003), die Identifikation einer Person mit einer anderen. Sie enthalten eine Handlungs- und eine Wissenskomponente. Für Wulf und seinen Forschungskollegen Gebauer ist Mimesis ein „verbales Etikett für vielfältige soziale Prozesse“ (Gebauer u. Wulf, 1992, S.14). „Mimesis ist nicht an die Grenzziehungen zwischen Kunst, Wissenschaft und Leben gebunden. .... Mimetische Prozesse sind nicht eindeutig; vielmehr sind sie ambivalent. ... die sich mimetisch zu angenommenen Wirklichkeiten verhaltenden Bilder der Massenmedien fördern die Ästhetisierung der Welt. Sie schaffen vorgebliche oder konstruierte Wirklichkeiten, verändern sie, saugen sie auf“ (Gebauer u. Wulf, 1992, S.10). Bezogen auf die afro-brasilianische Kultur haben die mimetischen Prozesse m.E. eine herausragende Bedeutung: In der Musik, im Tanz, beim Capoeira und ganz besonders bei den rituellen Handlungen des Candomblé wird Wissen fast ausschließlich durch Nachahmung, Zuschauen, Wiederholen erworben. Auch in Zusammenhang mit der Entwicklung der Blocos Afros lassen sich die mimetischen Prozesse zur Konstruktion einer neuen schwarzen Identität beobachten.

Über die Mimesis kommt es zur „Produktion einer symbolischen Welt, die praktische und theoretische Bestandteile einbezieht. ... Während das moderne rationale Denken auf das einzelne isolierte Erkenntnissubjekt bezogen ist, ist Mimesis immer eine Angelegenheit eines Beziehungsgeflechts von Personen: Die mimetische Erzeugung einer symbolischen Welt nimmt Bezug auf andere Welten und ihre Schöpfer und schließt andere Personen in die eigene Welt ein“ (Gebauer u. Wulf, 1992, S.11). Schwarze Kultur kann also auch als Prozess verstanden werden, durch den die Afro-Brasilianer ihre Handlungen innerhalb der Gesellschaft orientierten und ihnen Bedeutungen gaben über die Manipulation der Symbole (Morales, 1990, S.19).

Die Organisation über Symbole ist für den brasilianischen Sozialwissenschaftler Muniz Sodré das entscheidende Merkmal der schwarzen brasilianischen Kultur gegenüber dem westlichen

Denken, das er als ein begriffliches, bestimmendes Denken ansieht.. „Eine Kultur, die sich auf Symbole gründet, ist offen für Ambivalenz und Flexibilität. Das Symbol organisiert, es benennt nicht. Der Sinn wird sozial gefüllt“ sagt Sodré im Interview (die tageszeitung, 27.12.1994) In der afro-brasilianischen Kultur, insbesondere in der Religion des Candomblé gibt es keine einfache Trennung zwischen Materiellem und Symbolischem. Es gibt soziale Beziehungen zu den Kräften der Natur und den Göttern. Für Sodré ist das Terreiro, die Candomblé-Kultstätte, das zentrale Element der schwarzen Kultur in Brasilien.

Auch er sieht die Musik als eine der wichtigsten Ausdrucksformen schwarzer Kultur. „Die Musik ist die Waffe, mit der er ein ihm nicht zugängliches Territorium erobert und dieses mit den Besonderheiten seiner Mentalität neu konstituiert“ sagt Sodré und gibt zwei Beispiele: Anfang des Jahrhunderts durften in Rio de Janeiro Schwarze nicht durch den Vordereingang in die Häuser der weißen Oberschicht. Als die Schwarzen dann anfangen den weißen Brasilianern Gitarrenunterricht zu geben, durften sie auch den Vordereingang benutzen. Das zweite Beispiel ist das „Sambahaus“ einer Priesterin Anfang des Jahrhunderts in Rio. „Ihr Haus war sozusagen eine Metapher für diese Strategien der Eroberung. Im Vorderteil des Hauses wurden Bälle gegeben, die den Normen der gehobenen Gesellschaft entsprachen. Im mittleren Teil war ein Restaurant, wo die Gäste essen konnten. Im hinteren Teil des Hauses wurden jedoch religiöse Kulte praktiziert sowie *samba rasgado* (wörtlich: zerrissener Samba) getanzt, ein Tanz der in der Öffentlichkeit als unmoralisch verpönt war. Das Ballhaus funktionierte, wie eine spanische Wand, wie eine Raummetapher der Widerstandshaltung schwarzer Kultur. ... Die Struktur dieses Hauses ist wie ein semiotisches Dispositiv der Übereinkunft und Verhandlung. Das sind die Strategien der schwarzen Kultur. Gekämpft wird nur als letzter Ausweg“ (die tageszeitung, 27.12.1994).

Schwarze Identitäten in Brasilien sind also keine Naturgegebenheit. Sie werden konstruiert. Anders als in den USA, wo die ethnische Abstammung entscheidend ist bei der Definition und Identität als *african american*, klassifizieren die meisten Brasilianer nach dem Erscheinungsbild und den sozialen Verhältnissen. Die Frage nach der Hautfarbe ist nicht allein eine Angabe zur Beschreibung des äußeren Erscheinungsbildes einer Person wie die Augenfarbe oder das Geburtsdatum. In der brasilianischen Realität (nicht nur in dieser, aber hier im Besonderen) ist sie ebenso Symbol einer bestimmten als „normal“ empfundenen sozialen Position, wie Signal für die Art der sozialen Umgangsformen oder Zeichen für den Zugang zu gesellschaftlichen Räumen. „Die Frage nach der Abgrenzung ist ja nicht bloß eine akademische Spitzfindigkeit, um das ‘Studienobjekt’ besser in den Griff zu bekommen, sie ist

vor allem auch Teil der brasilianischen Alltagsdynamik“ beobachtet der österreichische Anthropologe Hofbauer treffend.

Im Verlauf der Arbeit wird sich zeigen, dass zum Aufbau einer „neuen“ afro-brasilianischen Identität ebenso auf die traditionelle schwarze Kultur zurückgegriffen wird, wie – begünstigt durch die zunehmende Globalisierung - Bezug auf ein großes Reservoir moderner, internationaler schwarzer Kultur genommen wird. Der symbolische Austausch zwischen Schwarzen auf beiden Seiten des Atlantik ist ein gutes Beispiel für die Beobachtung des Anthropologen Ulf Hannerz. In dem Maße, wie die Entwicklung von Massenmedien, elektronischen Konsumgütern, Freizeitindustrie und die Globalisierung der westlichen urbanen Gesellschaft im allgemeinen einen Homogenisierungsprozess bedeuten, bieten sie auch die Möglichkeiten für die Schaffung neuer ethnischer Subkulturen und kultureller Heterogenität (Hannerz, 1989). Das Besondere bei den afro-brasilianischen kulturellen Manifestationen ist, dass die lokalen schwarzen Traditionen so stark sind, dass etwas Eigenes entsteht, eine eigene Musikform wie z.B. der Samba-Reggae. Bei den Blocos Afros handelt es sich also nicht um jugendliche schwarze Musikgruppen, die auch Reggae oder Rap spielen und sich mit dem dazugehörigen Universum identifizieren, sondern die etwas Neues gemacht haben. Dadurch werden sie auch zur Quelle der Inspiration für Menschen anderer schwarzer Kulturen.