

JEAN-BERTRAND MIGUOUÉ, EDWIGE LAURE AMALEKE MAYA

DISKURSE AUF KÖRPER ODER KÖRPER IN DISKURSE EINSCHREIBEN? KÖRPER UND KÖRPERLICHKEIT IN HANS CHRISTOPH BUCHS ERZÄHLUNG *HOTTENTOTTEN-VENUS* (2011)

ABSTRACT: Dieser Beitrag untersucht das Verhältnis zwischen Diskurs und Körper/Körperlichkeit. Die These des Autors und der Autorin ist, dass dieses Verhältnis ein zweifaches ist: Zum einen kann der Körper in einen Diskurs eingeschrieben werden und zum anderen kann er als Oberfläche für die Einschreibung eines oder mehrerer Diskurse dienen.

SCHLÜSSELWÖRTER: Körper, Körperlichkeit, Diskurs, ‚Hottentottenvenus‘

INSCRIBING DISCOURSE ON BODIES OR BODIES IN DISCOURSES? BODY AND PHYSICALITY IN HANS CHRISTOPH BUCH'S STORY *HOTTENTOTTEN-VENUS* (2011)

ABSTRACT: This paper examines the relationship between discourse and the body/corporality. The authors assume that this relationship is twofold: On the one hand the body can be inscribed inside a discourse and the other hand it can serve as a surface for the inscription of one or more discourses.

KEYWORDS: Body, Corporality, Physicality, Discourse, ‘Hottentot Venus’

Einleitung

Seit der Antike spielt die Dichotomie Körper – Geist/Leib – Seele eine wichtige Rolle in der europäischen Kulturgeschichte und bei jedem Versuch aus dem europäischen Raum, den Menschen als Agent und Betreiber des Zivilisationsprozesses zu erfassen (vgl. Macha & Fahrenwald 2003: 15-41; Grüneberg 2015; Gugutzer 2015: 8f.). Der Körper scheint im Prozess einer anthropozentrischen Wissensproduktion, je nach der Wissenstradition, auf die man sich stützt, eine zentrale oder nebensächliche Rolle zu spielen. In Diskursen religiöser, wissenschaftlicher, juristischer, künstlerischer

Jean-Bertrand Miguoué – Université de Yaoundé I, jb_miguoue@yahoo.fr;

Edwige Laure Amaleke Maya – Université de Yaoundé I, edwige.amaleke@gmail.com

Provenienz wird oft versucht, beide Dimensionen des Menschen hierarchisch zu untersuchen. Dabei erscheint der Körper gerade, weil er auf die Animalität des Menschen verweist, in vielen Untersuchungen und in der Imagination zugunsten des Geistes vernachlässigt zu sein. Bevorzugt wird der Geist nicht nur als wirkliches Zeichen des Menschen als vernünftiges Wesen, sondern als Bindeglied zur Göttlichkeit. In einer idealistischen Weltvorstellung erscheint der Körper eher als Schwäche und der Geist eher als Stärke des Menschen; das, was ihn deutlich von anderen Lebewesen unterscheidet (Ferreiro 2019). Auch wenn der Körper in der Konstruktion von rassistischen und diskriminierenden Diskursen als Grundlage einer Diffamierung und Erniedrigung, Sexualisierung und Erotisierung des Anderen gilt und selbst wenn die Darstellung des Körpers als wichtiger Bestandteil des von Stuart Hall (Hall 2013: 225-279) beschriebenen *Spektakels des Anderen* im Sinne von Hässlichkeit und Abnormität eine wichtige Rolle spielt, gründen diese Körperpraktiken auf einer konstruierten geistigen und intellektuellen Inferiorität der zur Schau gestellten bzw. diskriminierten Menschen, die sie letztendlich legitimieren.

Aus einer materialistischen Denktradition, in der die Materie, zu der der Körper gehört, eine entscheidende Rolle bei der Weltrepräsentation und Wissensproduktion spielt, hat man eher ein anderes Verhalten zu Körper und Körperlichkeit. Der Körper erscheint nicht bloß als Ort der Widerspiegelung von geistigen Einstellungen, sondern als Ort und Rahmen einer Strukturierung des Geistes (Ribi 2011). Die Annahme, dass nicht der Geist und das Bewusstsein, sondern das gesellschaftliche Sein und die materielle (körperliche) Existenzgrundlage das Menschsein bestimmen, macht in diesem Zusammenhang Sinn. Dass die Wissenschaft ihre Kraft jahrhundertlang für die Vermessung, Beschreibung, Züchtigung, Domestizierung und Hierarchisierung von Körpern mobilisiert hat, ist also kein reiner Zufall. Die Konzentration von Naturgeschichte, Anthropologie, Evolutionstheorien und sogar Psychoanalyse auf den Körper und das Körperliche, wenn auch in einigen Fällen in Verbindung mit der Psyche, zeigt deutlich, wieweit der menschliche Körper und die verschiedenen Körperpraktiken im Laufe der Geschichte die Wissenschaft fasziniert haben. Aber auch in den Geistes- und Kulturwissenschaften stehen paradoxerweise Körper und Körperlichkeit im Mittelpunkt diverser Produktionen und scheinen den Zivilisationsprozess entscheidend zu bestimmen. Körper, Körperkulturen, -bilder, -beschreibung und Klassifizierung aber auch Körpersprache und -deutung stehen in Mittelpunkt von kulturwissenschaftlichen Untersuchungen.

Vor allem im Kontext des Kolonialismus ist der Körper Ort eines diskursiven Machtkampfs gewesen. Unterwerfung, Disziplinierung, Vermarktung des Körpers gehörten im Kontext des Sklavenhandels in seinen arabischen und atlantischen Varianten sowie des Kolonialismus zu den wesentlichen Mitteln der Produktion und Gestaltung des Anderen als Subalterne und koloniales Subjekt (Mbembe 2014; Zeuske 2019). Die Konzentration auf den menschlichen Körper und vor allem auf als pathologisch und ungewöhnlich vor- und dargestellte Körper, stand im Mittelpunkt zweier kolonialer und kapitalistischer Praktiken in Europa, nämlich der Völkerschauen und kolonialer

Ausstellungen. Im Mittelpunkt beider Ereignisse stand die Zurschaustellung von Körpern und Körperpraktiken von Menschen aus den europäischen Kolonien in Übersee. Dieser voyeuristische Umgang mit dem Anderen, der an kollektiven Wahnsinn grenzte, war auch Grundlage einer intensiven Wissensproduktion über den Anderen, der nicht nur als Exponat, sondern auch deklariertes Forschungsgegenstand funktionierte und letztendlich Machtverhältnisse und diskriminierende Diskurse legitimierte (Miguoué 2017). Im Mittelpunkt der naturhistorischen, ethnographischen, museologischen, biologischen, anthropologischen Wissensproduktion über die im Zoo zur Schau gestellten Menschen stand eher der Körper.

Der Körper ist aber nur die Summe bestehend aus dem Kopf, dem Rumpf und den Gliedern. Er ist nichts anderes als Fleisch, Blut und Knochen. Aber warum spielt und spielt er in menschlichen Gesellschaften eine so entscheidende Rolle? Warum war und bleibt er die Basis menschlicher Interaktionen, etwa indem er der Hierarchisierung der Menschen dient? Solche Fragen führen dazu, den Körper neu zu überdenken, denn obwohl er zweifellos und unbestreitbar materiell ist – insofern man ihn sehen und anfassen kann, – ist er doch aus soziokultureller Sicht mehr als reine Materie. Der Körper ist nämlich Produzent bzw. Macher, Produkt und Träger kultureller Diskurse. Diese zwei letzten Aspekte sind besonders aufschlussreich, weil sie die Aufmerksamkeit auf die Komplexität des Gewebes lenken, in dem der Körper gefangen ist. Also ist Körperlichkeit nie etwas Selbstverständliches, im Gegenteil. Sie ist in komplexe Diskurse und Prozesse der Vorstellung und Wahrnehmung eingebunden. Der Körper ist nicht nur biologisch; er ist sozial und kulturell. Es ist nämlich diese Prämisse, die den vorliegenden Überlegungen zugrunde liegt.

Dieser Aufsatz will die aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Körper und Körperlichkeit zum Konzept ‚Diskurs‘ untersuchen. Es geht darum zu erfahren, inwiefern Diskurse die Repräsentation, Wahrnehmung und Bewertung von Körpern bestimmen. Diese Untersuchung soll an Hans Christoph Buchs Erzählung *Hottentotten-Venus* (2011), welche ein Ort der Reflexion über die Wahrnehmung des fremden Körpers durch Europäer ist, durchgeführt werden.

Körper zur Schau

Die Zurschaustellung fremder Menschen (sprich fremder Körper) ist ein wichtiger Bestandteil der Weltgeschichte und besonders der Geschichte des Okzidents, jedoch fing sie nicht erst in der Moderne an. Als Menschenschaustellungen ihren Höhepunkt im 19. Jahrhundert erreichen, haben sie eine sehr lange Geschichte hinter sich, welche in die Antike zurückreicht (Blanchard u. a. 2011: 12), sich mit der europäischen Expansion in die Moderne fortsetzt und bis ins 19. Jahrhundert führt. Die Zurschaustellung fremder Männer und Frauen (manchmal ganzer Völker, daher die Bezeichnung ‚Völkerschau‘) war entweder durch eine gewisse Faszination des Europäers für das Außereuropäische

motiviert oder durch den Willen, die eigene Macht und Hegemonie über ein anderes Volk zu demonstrieren. So hatten Menschenschauausstellungen zwei Facetten: es ging einerseits darum, sich selbst zur Schau zu stellen (als großes, erfolgreiches, mächtiges Imperium bzw. Nation). Andererseits ging es um das Präsentieren bzw. Zeigen des Anderen als den Beherrschten. Das Andere wurde auf diese Weise zur Stütze der Macht der ausstellenden Instanz. Insofern waren Menschenschauausstellungen Inszenierungen. Dies bedeutet, dass ihnen – wie bei jeder Performance – ein Text zugrunde lag (vgl. Pfister 2013: 590). In Menschenschauausstellungen waren es Narrative, die am Werk waren. Auf diesen ersten Aspekt der Beziehung zwischen Körper und Diskurs soll nun eingegangen werden.

In seinem Artikel *Vitrines ethnographiques: le récit et le regard* (2011) diskutiert Raymond Corbey die Rolle von Narrativen und dem Blick in der Rezeption von ethnographischen Ausstellungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und im früheren 20. Jahrhundert durch Besucher. Ihm zufolge ging es dabei im Wesentlichen um Narrative, welche den Blick des Besuchers vorstrukturierten bzw. bestimmten. Konsequenterweise war die Realität, wie die Besucher der Ausstellungen sie durch das Auge¹ wahrnahmen und rezipierten, ein Produkt von Narrativen, also, Erzählungen, sogar Fabeln über ausgestellte Personen und Gegenstände. In diesem besonderen Kontext drehte sich die Fabel um Fortschritte der verschiedenen Nationalstaaten in allen Bereichen: Industrie, Handel, Verkehrsmittel, Künste, Wissenschaften und Kultur (vgl. Corbey 2011: 86). In diesem Narrativ des Fortschritts war dem Anderen (aber auch dem Selbst) eine bestimmte Rolle zugewiesen: das koloniale Andere war sehr oft als rückständig und wild dargestellt, wobei der Europäer in seiner Position als natürlich überlegen, zivilisiert, fortgeschritten bestärkt werden sollte. Gemäß diesen Narrativen waren die *spectacles of the Other* organisiert; sie bestimmten, *was*, das heißt welche Geschichte europäischen Massen erzählt und gezeigt werden sollte – Europa bringt anderen Erdteilen das Licht der Zivilisation durch die so genannte Zivilisationsmission, – aber auch *wie* das gezeigt werden sollte. Dabei war die visuelle Präsentation des Anderen von großer Wichtigkeit: Alles an ihm sollte den Vorstellungen der Europäer, welche durch eine lange Tradition von Abenteuer- und Reiseliteratur gespeist wurden, entsprechen. So waren die Ausgestellten bei ihrer Ausstellung fast nackt, oder trugen ‚ihre‘ traditionelle Kleidung. Auch die Rollen, in denen sie inszeniert wurden, sollten an Klischees erinnern.

Genauso wichtig war die Raumgestaltung: Orte der Inszenierung bzw. Zurschaustellung des Anderen waren körperbedingt, das heißt, sie folgten einer *bio*-logischen Einordnung bzw. Disposition. Schon lange vor der Apartheid als institutionalisierter systematischer Trennung der Menschen in Südafrika auf rassistischer – also körperlicher – Basis, deutete die Besetzung der Kapkolonie durch Buren und Bantu-Völker (Khoisans, Buschmänner) eindeutig auf eine unseres Erachtens rassistische und soziale Segregation

¹ Das Auge weist in diesem Kontext nicht nur auf das Sinnesorgan, sondern auch auf die individuelle Subjektivität hin. Dies ist besonders im Englischen wahrnehmbar: „eye“ – „I“.

hin.² In der Erzählung erinnert sich die Erzählerin an eine Episode aus ihrer Kindheit; interessanterweise erwähnt sie die Apartheid, die fast eineinhalb Jahrhunderte nach ihr eingeführt werden wird. Satchwe erzählt: „Das Leben der Buren hatte eine Tag- und Nachtseite. Damals gab es noch keine Apartheid, und immer öfter verließ Peter Caesar das durch den frühen Tod seiner Frau verwaiste Ehebett und schlüpfte im Schutz der Dunkelheit im benachbarten Kral“ (Buch 2011: 52). Peter Caesar, wie der Leser ein paar Zeile vorher erfährt, war Besitzer einer Farm, neben der sich Satchwes Mutter niedergelassen hatte, da sie für ihren Lebensunterhalt und den ihrer Tochter sorgen musste. Also Farm und Kral – von einem Hof getrennt – sind hier ‚rassifizierte Orte‘. Ausschlaggebend ist aber auch, dass Tiere sich über diese Apartheid *avant la lettre* bewusst sind. Ein Beweis dafür ist, dass sie „beim Anblick ihres Herrn gelangweilt gähnten und nur anschlügen, wenn ein Kaffer sich dem Haus näherte“ (Buch 2011: 52).

Dieses bio-logische Prinzip der Raumgestaltung übernahm im 19. Jahrhundert auch das *exhibition business*: Die Ausgestellten waren diejenigen, die sich in einem Käfig, hinter einem Gehege oder auf einer Bühne befanden und den neugierigen und voyeuristischen Blicken der Ausstellungsbesucher*innen ausgesetzt waren. Außerdem konnten die Besucher die ausgestellten Personen nicht nur betrachten, sondern auch mit ihnen interagieren. Man kann sich vorstellen, wie sie z. B. den Menschen in den Käfigen Lebensmittel, etwa Bananen, zuwarfen und sich dabei einbildeten, dass diese mit den Affen verwandt seien – aber in Wirklichkeit hatten die Organisatoren der Shows ihnen das verboten, was schlicht auf ihre weitere Bestialisierung zielte. (vgl. PETA 2018) Die Besucher der Ausstellungen konnten auch ihre Haare anfassen und ihre Haut berühren, neugierig darauf, ob etwa die Schwärze ihrer Haut der Berührung ihrer Hände überstehen würde. All dies stellte die Exponate in eine Konstellation, in der sie *nur* Objekte sein konnten. Diese zwei Positionen, Exponat und Besucher*in der Ausstellung, waren keineswegs austauschbar.³

Niemals hätte ein (‚normaler‘) europäischer sich auf einer Bühne oder in einem Käfig befinden können, um den Wilden zu spielen für desorientierte und gelangweilte, nach Spektakel dürstende außereuropäische Bevölkerungen, welche auf der Suche nach einer Flucht in ferne Welten waren oder einfach nur, damit sie sich ihrer Überlegenheit vergewissern. Die Ausgestellten wurden in das Hauptnarrativ des 19. und 20. Jahrhunderts integriert, das die Evolution der ‚Rassen‘ nach dem Darwinistischen Evolutionsmodell darstellte. Dabei wurde ihnen die schlechte Rolle gegeben: die der Wilden, Primitiven und Rückständigen. Die Art und Weise, wie sie dargestellt wurden,

² Dies bringt eine zweifache Diskriminierung zutage, welche sowohl auf der Basis von *race* (‚Hottentotten‘, Kaffer, Buschmänner) als auch *class* (Sklaven/Diener) stattfindet.

³ Von der Ästhetik des Textes her ist der Austausch von Positionen (Subjekt/Objekt) aber möglich bzw. findet statt: Durch den Akt des Erzählens, befähigt Buch die Ich-Erzählerin zum Reden also verleiht er ihr eine Stimme (sprich Agency), sodass sie auf das Andere blicken und über es bzw. von ihm reden, es kritisieren und belachen kann. Dadurch wird die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Konstruiertheit der Identität der ‚Hottentotten-Venus‘ gelenkt.

die Natur ihrer Interaktion mit den besuchenden Massen, die Disposition ihrer Körper im Raum diene nur dazu, diese Position zu festigen, die ihnen in den europäischen Erzählungen bereits zugeschrieben wurde. Insofern gelten Henrietta Lidchis Überlegungen zu ethnografischen Ausstellungen in *The Poetics and the Politics of Exhibiting Other Cultures* (2013) auch für die Menschausstellungen des 19. und 20. Jahrhunderts: Die Ausstellung sei eine diskursive und repräsentative Praxis. Sie habe ihre eigenen Mittel, um die Realität des Anderen anzusprechen, also eine eigene ‚Sprache‘. Diese bestehe nicht aus Wörtern, sondern in der physikalischen Präsenz – *physicality* (Lidchi 2013: 128f.) – von Gegenständen (darunter Körper) und ihrer Disposition im Raum. So gesehen seien ethnografische Ausstellungen nicht/nie neutral, sondern immer mit bestimmten machtbefugten Absichten, *politics*, verbunden (vgl. Lidchi 2013: 121; Hall 2013: xxii, xxiii-xxiv).

Es wäre nicht überflüssig zu erwähnen, dass eine Ausstellung nicht nur als der Moment gesehen werden sollte, in dem der/die Ausgestellte auf der Bühne steht und performt. In Wirklichkeit war sie von anderen, kleineren Spektakeln des Anderen umgeben. Die Ausstellung, die vor einem Publikum stattfinden sollte, hatte bereits in einer Zeitungsanzeige begonnen, um das Interesse der Menschenmassen zu wecken, und setzte sich auch nach der Aufführung auf der Bühne fort, nämlich in den verkauften Postkarten, Briefmarken und anderen Gegenständen und Produkten, die die Exponate darstellten (vgl. Garland-Thomson 2011: 71; Anhalt 2007: 238). Es ist selbstverständlich, dass sich ihre negative, stereotype und klischeehafte Charakterisierung auf diesen Gegenständen fortsetzte.

Diese Äußerungen gelten primär für die zweite Hälfte des 19. und 20. Jahrhunderts, als diese Veranstaltungen immer wichtiger wurden und ideologische bzw. politische Ziele und Ehrgeize verfolgten. Allerdings können sie auf solche ‚frühen‘ Fälle wie den von Sarah Bartmann ausgedehnt werden. Ihre Zurschaustellung unterscheidet sich zwar von denen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, bei denen junge Nationalstaaten ihre Fortschritte zeigten. Jedoch, das Prinzip der Narration, das bei den Weltausstellungen waltete, steuerte auch Bartmanns Zurschaustellung, welche übrigens schon in einer Anzeige in der *Morning Post* vom 20. September 1810 anfang. Diese greift Buch in seiner Erzählung *Hottentotten-Venus* an:

Hottentotten-Venus eingetroffen!

Sie stammt vom Ufer des Flusses Gamtoos an der Grenze des Kaffernlands und ist eines der erstaunlichsten Exemplare des Menschengeschlechts, über das sich das gebildete Publikum endlich aus erster Hand informieren kann. Die Hottentotten-Venus tritt in ihrer Landestracht aus, einem Lendenschurz, so wie Gott sie geschaffen hat. Mr. Hendrick Caezar hat das seltsame Naturphänomen nach London gebracht, wo es von eins bis fünf Uhr nachmittags am Picadilly Circus Nr. 225 besichtigt werden darf. Der Eintrittspreis beträgt zwei Schillinge pro Person, doch wegen unerwartet starken Interesses ist mit Wartezeiten zu rechnen (Buch 2011: 63).

Diese Anzeige sollte dem Leser ein paar wichtige Informationen zur Show der *Hottentotten-Venus* in London liefern und auch das Interesse des Publikums erwecken. Das erreicht der Verfasser der Anzeige, der Bure Hendrick Caezar, der Sarah Baartman nach London gebracht hat, durch die Art und Weise, wie er von seinem Exponat redet: zunächst einmal beginnt er mit Angaben zum Herkunftsort der ‚Hottentotten-Venus‘, dann beschreibt er sie anhand wissenschaftlicher Vokabeln und eines Superlativs: „eines der erstaunlichsten Exemplare des Menschengeschlechts“. Er informiert auch schon sein Publikum, dass die ‚Hottentotten-Venus‘ in all ihrer Natürlichkeit auftreten wird: wie er sie in der Kapkolonie gefunden hat. Dies lässt denken, dass der Lendenschurz das einzige Kleidungsstück (wenn das überhaupt Kleidungsstück genannt werden kann) darstellte, das Sarah Baartman bei ihrer Zurschaustellung trug. Indem Caezar sie quasi nackt inszeniert – „so wie Gott sie geschaffen hat“ – greift er auf ein Stereotyp zurück, das zu dieser Zeit in Europa weit verbreitet war: das der naturnahen Einheimischen, welche „im harmonischen Einklang mit den Naturgesetzen lebten“ (Akashe-Böhme 1992: o. S.; exotistische Dimension des Spektakels des Anderen bzw. exotistische Funktion des fremden Körpers). Obwohl dieses Stereotyp auf Antrieb positiv zu sein schien und die Europäer deshalb auf ‚Naturvölker‘ mit einem gewissen Neid blickten, verbirgt es gleichzeitig die Einsicht, dass solche Völker kultur- bzw. zivilisationslos seien, weil sie im Gegensatz zu Männern* der kaukasischen ‚Rasse‘ es nicht vermocht hatten, sich über der Natur emporzuheben und sie zu beherrschen. Sichtbar wird hier das jüdisch-christliche Narrativ, der zufolge Gott die Menschen segnete, indem er sie beauftragte, die Erde und alles, was auf ihr ist, in Besitz zu nehmen und sich zu Herren über sie zu machen (vgl. Die Bibel, 1 Mose 1:28), was den Europäern gelang, weshalb sie als überlegene ‚Rasse‘ galten (vgl. Corbey 2011: 86). So gesehen waren aus europäischer Sicht Afrikaner in der Natur gefangen geblieben. Gemäß dem cartesianischen Dualismus, der Körper und Geist als zwei entgegengesetzte Entitäten des Menschen konzipiert, steht der Körper in Verbindung zur Natur und der Geist, gerade, weil er der Sitz der Vernunft, des Denkens, des Intellekts ist, in Verbindung zur Kultur (vgl. Shilling 2016: 2f.). Afrikaner* seien also ‚körperlicher‘ als Europäer; sie sind sogar rein körperliche Wesen, während Europäer* „walking minds“ seien (vgl. Onyèronké 2001: 6). Das Narrativ des Fortschritts bei Weltausstellungen bestand folglich in dem Erfolg der Europäer*, die Natur beherrscht und zur Zivilisation gelangen zu haben, während Afrikaner* und andere außereuropäische Völker noch hinten steckten (vgl. Corbey). Die Verwendung des Begriffs „Naturphänomen“ in Caezars Anzeige ist also keineswegs unbedacht.

Außerdem, indem Caezar sein Exponat als ein „seltsames Naturphänomen“ beschreibt, situiert er auf diese Weise Sarah Baartman in den allgemeineren Kontext der *freaks* das heißt, Menschen mit „außergewöhnlichen“ Körpern (Stammberger 2011), welche auch neben Außereuropäer*innen zur Schau gestellt wurden. Das Narrativ, das sich in dieser Anzeige entfaltet, ist in vieler Hinsicht den Narrativen der Schaustellungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ähnlich: Es geht immer nur um Dichotomien. Caezar Rekurs auf ethnozentrische Vokabeln ist daher strategisch (das Publikum anlo-

cken). Jedoch, indem er einen bestimmten Diskurs über das Andere reproduziert bzw. wiederholt, fixiert er die Images ‚Natur-‘ und ‚Kulturvölker‘, die jeweils Europäern und Nicht-Europäern zugeschrieben wurden.

Weil sie den Umgang mit ‚fremden‘ Menschen bestimmten, übten diese Fabeln aber einen Einfluss auf die Wirklichkeit aus. Buchs Satchwe weiß gut Bescheid über die Geschichte des Fluches über Kanaan, einen Sohn Hams. Es ist nämlich dieser Fluch – folgt man der Ich-Erzählerin –, der die Buren autorisiert, die ‚Hottentotten‘ und alle Einheimische der Kapkolonie zu unterdrücken, enteignen und vernichten: Satchwe zufolge, die den Diskurs der Buren – also, ein Diskurs eurozentrischer Natur – übernimmt, hätte Gott den Buren dieses Land

von Rechts wegen übereignet [...] mit dem Auftrag, Buschmännern, Kaffern, Hottentotten und wie die Nachkommen Hams alle hießen, zu unterjochen und, falls sie sich der Versklavung widersetzen, mit Feuer und Schwert auszurotten (Buch 2011: 50).

Man sieht wohl, wie das Körperliche im Mittelpunkt der Beziehung zwischen den Buren und den Einheimischen stand. Seit den frühen Tagen ihrer Präsenz in der Kapkolonie haben sich die Buren immer als überlegen und die anderen Völker als unterlegen gesehen. Das System der Apartheid kann als Fortsetzung dieses durch Religion geförderten und später durch Wissenschaft verstärkten Rassismus verstanden werden.

Der Körper als *tabula rasa* und Stigma

Die Metapher der *tabula rasa*, wie sie in der Philosophie seit Philosophen wie Aristoteles und Avicenna bekannt ist, besagt, dass der Mensch mit einem ‚leeren‘ Bewusstsein und Gehirn auf die Welt kommt und daher wie ein unbeschriebenes Blatt Papier ist (Subhani & Osman 2011: o. S.). Im Laufe der Zeit bzw. im Zuge der Sozialisations-/Erziehungs-/Bildungsprozesses des Individuums aber, wird dieses leere Blatt beschrieben (vgl. Subhani & Osman 2011: o. S.) – etwa, indem es zur Schreibfläche sozialer Normen und Regeln wird. Diese nehmen schließlich in seinem Bewusstsein Gestalt in Form von Verboten und Tabus an, aber auch in Form dessen, was sozial akzeptabel ist (vgl. Gugutzer 2015: 7ff.).⁴ Das Gleiche kann von dem Körper gesagt werden. Den Körper als eine Art *tabula rasa* zu begreifen, bedeutet dementsprechend, dass der Körper in seiner Materialität nichts Bestimmtes bedeutet, nur ein Objekt ist, eine neutrale

⁴ Die anekdotische Geschichte von Marcel Mauss, die Gugutzer in der Einleitung zu seiner *Soziologie des Körpers* aufgreift, unterrichtet genau über die Aufprägungsmacht soziokultureller Normen sowohl in den als auch auf den menschlichen Körper. Eine einfache Handlung wie Ausspucken mag in einer Kultur natürlich erscheinen und in einer anderen nicht, kann positiv wie in China oder negativ wie im Westen wahrgenommen werden. Je nachdem, wie bestimmte körperbezogene Praktiken wahrgenommen und bewertet werden, können Menschen bestimmte Fähigkeiten oder Unfähigkeiten aufweisen, ihren Körper in bestimmten Situationen einzusetzen.

Fläche. Der Körper ist nichts anderes als ein Körper. Er wird zu etwas anderem, erst wenn auf seiner Oberfläche Diskurse eingraviert werden, die ihn gestalten, definieren, formen. Darin wird, wie in der jüdisch-christlichen Tradition bereits bekannt, das Wort Fleisch (*figuratio* als „Fleischwerdung des Wortes“: vgl. Nübel & Fleig 2011: 9). Die Wahrnehmung und Bewertung des durch Diskurse definierten, strukturierten und geformten Körpers ist in diesem Sinne also nicht unabhängig von dem Text, der auf seiner Oberfläche aufgetragen wurde (vgl. „der diskursive Körper“, Gugutzer 2015: 79).

Die Rolle der Wissenschaften bei der Konstitution eines Diskurses über den Anderen ist schon genug diskutiert worden. Das 18. und 19. Jahrhundert entsprechen jeweils der Entstehung und Institutionalisierung sogenannter Naturwissenschaften, die sich widmeten, Körperunterschiede zwischen Menschen herauszustellen und somit das Konzept von ‚Rasse‘ schufen sowie Hierarchie als Linse für die Betrachtung der menschlichen Diversität brachten. Als Disziplinen, das heißt, Produktionsinstanzen spezialisierten Wissens, bestand die von ihnen geleistete Arbeit darin, auf den Körper präzise Bedeutungen je nach betroffenen somatischen Eigenschaften einzugravieren (vgl. Corbey 2011: 91; Deutsches Hygiene-Museum 2018: 40-65). Es war diese Bedeutungszuschreibung bzw. die Lektüre dieser Körper mit einem präzisen Raster, das einfache biologische Entitäten in rassifizierte Körper wie ‚Neger‘, ‚Kalmücken‘, ‚Hottentotten‘, ‚Kaukasier‘ usw. und einfache Körpermerkmale in Marker, also in Signifikante von Primitivität und Barbarei über Unintelligenz, Minderwertigkeit, Laszivität usw. verwandelte (das war eine assoziative Lektüre). Diese verschiedenen Körper existierten nicht per se, sie wurden geschaffen; nicht nur durch den wissenschaftlichen, sondern auch durch den literarischen, philosophischen und religiösen Diskurs. Besonders letzter Diskurstyp ist präsent in Buchs Erzählung. Satchwe erinnert sich:

Es stimmte nicht, dass die Buren keine Bücher lasen: Es gab zumindest ein Buch, das sie immer wieder lasen oder sich vorlesen ließen, das Buch der Bücher, die Bibel – selbst die Analphabeten unter ihnen konnten die Schöpfungsgeschichte, die Geburt Jesu und die Kreuzigung Christi auswendig hersagen. In diesem Passionsspiel war mir die Rolle der Maria Magdalena zugeordnet, weil ich von Natur aus sündhaft war, nein – mehr als das: Ich war die Inkarnation der Erbsünde, die fleischgewordene Versuchung, um deretwillen Adam aus dem Paradies verstoßen worden ist. Warum sonst hätte Gott meine Haut so schwarz, mein Haar so kraus, meinen Busen so üppig und meinen Hintern so fett gemacht, dass ich, wo immer ich ging oder stand die Blicke der Männer auf mich zog? (Buch 2011: 54f.)

Satchwes Körper – der in diesem Passus in einzelne Teile zerlegt ist, welche alle negativ beschrieben werden – ist die *Inkarnation* der Sünde. Anders gesagt, Haut, Haare, Brüste und Gesäß sind Signifikante der Perversion bzw. Verdorbenheit und des moralischen Verfalls. Somit wird noch einmal die Wirklichkeit durch den Diskurs strukturiert: Weil ihr als hypersexuell etikettierter Körper für ihre angeblich verführerische Natur spricht, wird Satchwe zu einer Prostituierten und zum *sex toy* ihrer weißen Herren gemacht (vgl. Buch 2011: 55f.). Diese assoziative Lesart bzw. der Übergang vom rein biologischen

Körper zum diskursiven, der nur über die Einschreibung und Materialisierung von Diskursen auf dem Fleisch möglich war, ist auch in dem ironischen und spöttischen Namen der ‚Hottentotten-Venus‘ sichtbar, unter dem sie zur Schau gestellt wurde. Um diese Dimension des sich auf den Körper einschreibenden Diskurs zu verstehen ist eine Zerlegung dieses Spottnamens von Nutzen. Das Ziel dieses Unterfangens ist, die in ihm enthaltenen Bedeutungen zur Geltung zu bringen, denn ‚Hottentotten-Venus‘ ist an sich schon viel sagend.

In der Einleitung zu ihrer Dissertation, betitelt *Facetten der Sarah Baartman*, unternimmt Sabine Ritter (2010) diese nötige Wortzerlegung und Bilddekomposition. Dafür wertet sie Definitionen von drei berühmten Nachschlagewerken *Zedler Universallexikon*, *Herders Conversations-Lexikon* und *Meyers Großes Konversations-Lexikon* aus, welche mit einem Abstand von ungefähr einem Jahrhundert zueinander veröffentlicht worden sind. Ausschlaggebend ist, dass sie alle ein negatives Bild von den ‚Hottentotten*innen‘ malen, indem sie sie mit einem pejorativen Wortschatz beschreiben. ‚Hottentotten‘ seien „schmutzig“, „hässlich“, „sinnlich“, „sanguinisch“, zeichnen sich durch den „Leichtsinn [ihres] Charakters“ aus, was zu einer „Unberechenbarkeit [ihrer] Handlungsweise“ führe (Ritter 2010: 7).

Ein weiterer Ansatzpunkt wäre, den Namen ‚Hottentotten‘ genealogisch, das heißt, auf seinen Ursprung zurückgehend, zu erkunden. Dieses Wort, das so viel wie „stottern“ bedeutet, wurde von Holländern zur Bezeichnung mancher Völker in der Kapkolonie verwendet. Es widerspiegelt auch das klassische Szenario der Begegnung zweier kulturell unterschiedlicher Völker, wobei das eine das andere mit den Instrumenten der eigenen Kultur betrachtet, und das Missverständnis, das daraus resultiert. Also ist Eurozentrismus in der Bezeichnung ‚Hottentotten‘ am Werk. „Khoi-Khoi“ soll der richtige Name dieses Bantuvolkes gewesen sein, die Holländer haben ihm aber die herabwürdigende Bezeichnung ‚Hottentotten‘ vorgezogen. In Hans Christoph Buchs Erzählung *Hottentotten-Venus* ist diese Anekdote präsent. Die fiktive Gestalt erzählt:

Man nennt mich die Hottentotten-Venus, aber mein richtiger Name ist Satchwe, was in der Sprache der Hottentotten, die sich selbst als Khoi-Khoi, also als Menschen bezeichnen, erstgeborene Tochter bedeutet, und da die Sprache der Hottentotten angeblich nur aus Schnalzlauten besteht, die ein Europäer weder verstehen noch nachahmen kann, nannte mein erster Besitzer, der Bure Peter Caezar, mich Saartjie oder Klein-Sarah (Buch 2011: 48).

Der Name ‚Hottentotten‘, wie auch ‚Saartjie‘ und später ‚Sara‘, ist kolonialer Natur. Er etabliert zwar die Herrschaft des holländischen Meisters, bringt aber auch den ‚Geist‘, der dieser Bezeichnung immanent ist, ans Licht. In der Tat ist die Bezeichnung ‚Hottentotten‘ Synonym für Verspottung und Herabsetzung der Einheimischen der Kapkolonie – die sich übrigens als vollwertige Menschen sahen⁵ – und ihrer Sprache, die auf den Status einer niedrigen Sprache degradiert wurde. Trägt man der Tatsache Rechnung, dass im

⁵ Die Ich-Erzählerin weist auf die Bedeutung des Wortes „Khoi“ hin: Menschen.

europäischen Imaginär die Khoi-Khoi mehr Tiere als Menschen waren, dann darf man freilich behaupten, dass für die Holländer ihre Sprache etwas Tierisches hatte. Mit dem Wort ‚Hottentotten‘ waren schon Hässlichkeit, Schmutz, Sinnlichkeit bzw. Lust, Wildheit, Irrationalität und Impulsivität assoziiert, nun auch Bestialität. Das andere Wort, ‚Venus‘, weist auf die griechisch-römische Göttin der Liebe. „Als ein schönes junges Frauenzimmer, ohne Kleider, so im Meere schwimmt, [...] auf dem Kopfe aber einen Krantz von rothen und weissen Rosen“ stellten sich die Griechen und Römer ihre Venus vor (Zedler: 991f. zit. nach: Ritter 2010: 7): als Emblem der Schönheit und Anmut, aber auch der Erotik. Folgt man diesen Beschreibungen, erscheint die Verbindung der Worte „Hottentotten“ und „Venus“ als unpassend und nicht tauglich. Denn die Figur der europäischen Venus ist der Gegenpol, das Gegenteil der ‚hottentottischen‘: schön/hässlich, anmutig/abstoßend, vernünftig/irrational, gemäßigt/impulsiv usw. Insofern drückt diese Wortkombination „prima facie [...] [ein] Oxymoron, [eine] rhetorische Figur, die sich ausschließende Gegensätze miteinander verbindet“ aus (Ritter 2010: 8).

Die Bezeichnung durch einen so herabsetzenden Namen wie ‚Hottentotten-Venus‘ durch vorwiegend männliche europäische Massen ist an sich schon ein Beispiel der Bezeichnung eines Körpers mit einem Diskurs. Die Benennung, als Akt der Vergebung eines Namens, fixiert Bedeutungen, legt Images fest, die mit dem Körper assoziiert werden sollen. Sie bestimmt also durch welche Linse, ein Körper wahrgenommen und bewertet wird; sie stellt einen Lese- und Interpretationsraster zur Verfügung. Folgerichtig riefen im 19. Jahrhundert körperliche Merkmale wie Hautfarbe, Natur der Haare, Gesäß, Brust, Vagina usw. lediglich in dem Geist europäischer Massen Ideen von Rückständigkeit und Unterlegenheit hervor. So gesehen ist der Körper Träger von Diskursen und Stigma.

Schluss

Zwei Aspekte des Verhältnisses zwischen Diskurs und Körper/Körperlichkeit wurden in diesem Beitrag diskutiert. Der Körper kann in Diskurse integriert werden. Dies geschieht, wenn bestimmte Narrative um/über ihn konstruiert werden, wie es im 19. und 20. Jahrhundert der Fall war. Er kann aber auch als Schreibfläche von Diskursen dienen. In diesem Fall ist der Körper die reine Materialisierung eines Diskurses. Das ist gerade die Idee, die sich hinter den Wörtern *embodiment* und Verkörperung verbirgt: Worte nehmen eine Gestalt an. In dem einen wie in dem anderen Fall sieht man, dass der Körper sich erst durch Aussagen über ihn transformieren lässt bzw. zu etwas anderem wird: zum rassifizierten oder ‚abnormalen‘ Körper, zum Emblem von Unter-/Überlegenheit. Noch einmal wird ersichtlich, dass der Diskurs ernsthaft zu nehmen ist: Er bestimmt, strukturiert die Realität vor, er schafft sie. Dafür sprechen die Art und Weise, wie Europäer mit fremden Körpern im 19. Jahrhundert umgingen und die Gestaltung des (sozialen) Raums, welche von Narrativen und Diskursen abhingen.

Literatur

- Akashe-Böhme, F. (1992). *Exotismus, Naturschwärmerei und die Ideologie von der fremden Frau*. In A. Foitzik, R. Leiprecht, A. Marvakis & U. Seid (Hrsg.), „Ein Herrenvolk von Untertanen“. *Rassismus – Nationalismus – Sexismus* (o. S.). Duisburg: DISS.
- Anhalt, U. (2007). *Tiere und Menschen als Exoten – Exotisierende Sichtweisen auf das „Andere“ in der Gründungs- und Entwicklungsphase der Zoos*. Hannover: Gottfried Wilhelm-Leibniz-Universität.
- Blanchard, P., Bancel, N., Bötsch, G., Deroo, E., & Lemaire, S. (2011). *Introduction*. In: P. Blanchard, N. Bancel, G. Bötsch, E. Deroo & S. Lemaire, *Zoo humains et exhibitions coloniales* (S. 9-61). Paris: Découverte.
- Buch, H.C. (2011). *Hottentotten-Venus*. In H.C. Buch, *Apokalypse Afrika oder Schiffbruch mit Zuschauern* (S. 48-82). Frankfurt a. M.: Eichborn.
- Corbey, R. (2011). *Vitrines ethnographiques: le récit et le regard*. In P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, E. Deroo, & S. Lemaire, *Zoos humains et exhibitions coloniales. 150 ans d'inventions de l'Autre* (S. 85-94). Paris: La Découverte.
- Deutsches Hygiene-Museum (2018). *Rassismus. Die Erfindung von Menschenrassen*. Dresden: Wallstein.
- Ferreiro, H. (2019). *Die Einheit von Geist und Welt im absoluten Idealismus*. In T. S. Hoffmann & H. Neumann (Hrsg.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie* (S. 89-108). Berlin: Duncker/Humboldt.
- Foucault, M. (1977). *Überwachen und Bestrafen. Die Geburt des Gefängnisses* (W. Seitter, Übers.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Garland-Thomson, R. (2011). *Du prodige à l'erreur : les monstres de l'Antiquité à nos jours*. In P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, E. Deroo, & S. Lemaire, *Zoos humains et exhibitions coloniales. 150 ans d'inventions de l'Autre* (S. 65-76). Paris: La Découverte.
- Grüneberg, P. (2015). *Grundlagen und Voraussetzungen der Leib-Seele-/Körper-Geist-Dichotomie in der Gegenwärtigen Philosophie des Geistes*. In C. Asmuth (Hrsg.), *Tranzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung* (S. 25-44). Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, R. (2015). *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: transcript.
- Hall, S. (2013). *The Spectacle of the 'Other'*. In S. Hall, J. Evans & S. Nixon (Hrsg.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (S. 225-279). London (u. a.): The Open University.
- Hall, S. (2013). *Introduction*. In S. Hall, J. Evans & S. Nixon (Hrsg.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (S. xvii-xxvi). London (u. a.): The Open University.
- Lidchi, H. (2013). *The poetics and the Politics of Exhibiting Other Cultures*. In S. Hall, J. Evans, & S. Nixon, *Representation* (S. 120-214). London: The Open University.
- Macha, H. & Fahrenwald, C. (2003). *Körper, Identität und Geschlecht zwischen Natur und Kultur*. In H. Macha & C. Fajrenwald (Hrsg.), *Körperbilder zwischen Natur und Kultur* (S. 15-41). Wiesbaden: Springer.
- Mbembe, A. (2014). *Kritik der schwarzen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Miguoué, J.B. (2017). *Kolonialismus – Exotismus – Wahnsinn. Literarische und filmischen Verarbeitungen vom kolonialen Spektakel des anderen in der europäischen Kulturgeschichte. Darstellungen der „Hottentotten-Venus“ bei Hans Christoph Buch und Abdellatif Kechiche*. In C. Sonkwé Tayim, H. Ondo, J.B. Miguoué (Hrsg.), *Postkoloniale Blickpunkte: Betrachtungen der Interkulturalität in Literatur, Film und Sprache* (S. 87-114). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Nübel, B. & Fleig, A. (2011). *Figurationen der Moderne – Mode, Sport, Pornographie: Einleitung*. In B. Nübel & A. Fleig (Hrsg.), *Figurationen der Moderne. Mode, Sport, Pornographie* (S. 7-18). München: Wilhelm Fink.

- Onyèronké, O. (2001). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PETA (2018). Menschenzoos: Früher wurden Menschen in Zoos ausgestellt. *peta.de*. Abgerufen von <https://www.peta.de/neuigkeiten/menschenzoos/>.
- Pfister, M. (2013). *Performance/Performativität*. In A. Nünning (Hrsg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Fünfte, akt. und erweit. Aufl.* (S. 590-592). Stuttgart: J.B. Metzler.
- Ribi, A. (2011). *Materie und Körper: Synchronizität*. In A. Ribi, *Neurose – an der Grenze zwischen krank und gesund. Eine Ideengeschichte zu Grundfragen des Menschseins* (S. 413-418). Berlin/Heidelberg: Springer.
- Ritter, S. (2010). *Facetten der Sarah Baartman. Repräsentationen und Rekonstruktionen der „Hottentot-tenvenus“*. Berlin: LIT Verlag.
- Shilling, C. (2016). *The Body. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Stammberger, B. (2011). *Monster und Freaks. Eine Wissensgeschichte außergewöhnlicher Körper in 19. Jahrhundert*. Bielefeld: transcript.
- Subhani, M.I. & Osman, A. (2011). Human Mind is a Tabula Rasa. *Munich Personal RePEc Archive*. Abgerufen von <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/34733>.
- Zeuske, M. (2019). *Kolombus als Sklavenhändler und der Kapitalismus menschlicher Körper*. In A. Rafael, A. Buschmann, S. Morkötter & S. Wodianka (Hrsg.), *Romantik in Rostock. Beiträge zum 600 Universtitätsjubiläum* (S. 11-31). Rostock: BoD.