



KI-generierte Bilder / ChatGPT

N° **19**

ZANTHRO

Zürich
Anthropology
Working
Paper

«Woher bist du wirklich?» Afro-Schweizer*innen:
Zugehörigkeit und Schwarz-Sein in der Schweiz
—→ *Tanja Luchsinger, Selina Ahlidjah, Adamma
Ezeanyika, Danielle Isler*

© 2026 TANJA LUCHSINGER, SELINA AHLIDJAH, ADAMMA EZEANYIKA, DANIELLE ISLER

ZANTHRO - Zurich Anthropology Working Papers

Published by
ISEK – Ethnologie
Andreasstrasse 15
CH 8050 Zurich

zanthro@isek.uzh.ch

Editorial Board:
Annuska Derks
Nadja Kempter
Olivia Killias
Esther Leemann
Tanja Luchsinger
Christine Schenk
Lindsay Vogt
Michelle von Dach

Graphic Design:
University of Zurich, Information Technology, MELS/SIVIC

Cover Photos: AI-generated images (prompts: Adrian Frutiger and Tanja Luchsinger)



Creative Commons License CC BY NC ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ISSN: 2571-6190

Zwischen Fremd- und Selbstwahrnehmung: Ein Vorwort über multiple Zugehörigkeit und Schweizer Selbstverständnis

TANJA LUCHSINGER, ISEK-ETHNOLOGIE – UNIVERSITÄT ZÜRICH

«Wie erfassen wir Identität und Zugehörigkeit ethnologisch? Was bedeutet es, wenn Menschen mehrere Zugehörigkeiten haben, sich nirgends zugehörig fühlen oder sich zwischen verschiedenen scheinbar unvereinbaren Identitätskategorien befinden?» Mit diesen Worten hatte ich ein Ethnologie-Seminar zum Thema «Identität, *Belonging* und Biographie» ausgeschrieben, welches ich im Frühling 2023 an der Universität Zürich unterrichtete. Bereits in der Diskussion der ersten Sitzung wurde klar, dass ein Grossteil der Studierenden das Seminar gewählt hatte, um sich akademisch mit ihrer/ihren Zugehörigkeit/en und der/den damit verbundenen Lebensrealität/en auseinanderzusetzen. Im Verlauf des Semesters reflektierten die Studierenden ihre Positionalität und Herkunft. Viele beschäftigten sich mit ihrer eigenen Migrationsgeschichte oder der ihrer Familie, ihrer Herkunft mit Wurzeln in mehreren Nationen oder ihrer Beziehung und Zugehörigkeit zur Schweiz. In vielerlei Hinsicht repräsentierte die Seminar-Zusammensetzung die Diversität der heutigen Schweiz. Die Diskussionen im Seminar widerspiegeln dabei aber auch die vorherrschende Beschäftigung mit Fragen der gefühlten und zugeschriebenen (Un)Zugehörigkeit zur Schweiz.

Die im Seminar behandelten Themen fanden auch bei anderen Studierenden Resonanz. Das zeigte sich darin, dass im Winter 2023 insgesamt drei Ethnologie-Studentinnen afro-schweizerischer¹ Herkunft am ISEK Bachelorarbeiten schrieben, die sich auf unterschiedliche Weise mit afro-schweizerischen Lebensrealitäten – von Community-Bildung über Identitätskonzepte bis hin zu Zugehörigkeitserfahrungen – auseinandersetzen. Diese Bachelorarbeiten, wie auch die Diskussionen im erwähnten Seminar, zeigen, dass die Lebensrealitäten von Menschen mit multipler Zugehörigkeit in der Schweiz noch nicht dem Selbstverständnis der Mehrheit entsprechen. Alle Bachelorarbeiten reflektierten die Kategorisierung als Schweizer*innen versus Ausländer*innen sowie die oft schwer zu beantwortende und potenziell exkludierende Frage «Woher bist du *wirklich*?». Die Interviews und Erfahrungen, auf denen die Arbeiten basieren, verdeutlichen, dass im gesellschaftlichen Verständnis der Schweiz noch immer die Vorstellung einer homogenen, Weissen² und nationalitätstechnisch eindimensionalen Schweiz verankert ist.

¹ Die Begriffe Afro-Schweizer*in bzw. Afro-Schweizerisch werden im Essay von Adamma Ezeanyika genauer behandelt.

² Die erste Fussnote im Beitrag von Danielle Isler erklärt, warum in diesem ZANTHRO Working Paper Weiss beziehungsweise Schwarz grossgeschrieben wird.

Die Bachelorarbeiten erforschten unter anderem, was dieses gesellschaftliche Selbstverständnis mit Schweizer*innen macht, die diesen zunehmend realitätsfernen Vorstellungen nicht entsprechen. Bei den Bachelorarbeiten sowie in meinem Seminar sind es die Schweizer*innen mit Migrationsbezug oder multipler Zugehörigkeit selbst, die akademisch ihrer Realität nachspüren, um Wissen zu generieren und Diskussionen anzureissen zu Themen, die erst wenig Beachtung finden. In diesem Sinne haben sich zwei der drei Studierenden entschieden, ihre Bachelorarbeiten über afro-schweizerische Lebensrealitäten als kürzere Essays in diesem ZANTHRO Working Paper zu veröffentlichen.

Bevor die Essays kurz eingeführt werden, möchte ich hier zwei Aspekte hervorheben. Zum einen ziehen sich zwei zentrale Themen durch alle Beiträge dieses ZANTHRO Working Papers, nämlich *race* beziehungsweise Rassismus sowie Zugehörigkeit. Da *race* im abschliessenden Essay von Danielle Isler auf sehr erhellende Weise behandelt wird, möchte ich mich im Vorwort dem Thema Zugehörigkeit widmen. Zum anderen werde ich kurz auf den Schweizer Kontext eingehen, in dem alle nachfolgenden Essays verortet sind und auf den sich viele der geschilderten Erfahrungen von Personen in meinem Seminar sowie Afro-Schweizer*innen in den Essays beziehen.

Schweizer Kontext

Musik schallt von der Bühne weit über die angrenzende Wiese. Menschen sitzen in kleinen Gruppen auf dem Gras, lachen, plaudern und prostern sich zu. Kinder rennen umher unter bunten Girlanden, die im Wind flattern. Der Duft von Essen liegt in der Luft: An den Essensständen gibt es tibetanische Momos, Kottu Roti aus Sri Lanka, thailändische Spezialitäten und vieles mehr. Hier, in diesem kleinen Kosmos, zeigt sich die gelebte multikulturelle Realität der Schweiz – verdichtet, sichtbar, gefeiert.

Seit mehr als zehn Jahren findet auf der Zürcher Bäckeranlage immer am 1. August, dem Nationalfeiertag der Schweiz, das Äms Fäscht statt. Die Veranstaltung versteht sich als «Gegenöffentlichkeit zum traditionellen 1. August». Im «Manifäscht» des organisierenden Vereins heisst es, dass nationalistische, konservative Gründungsmythen wie etwa der Rütli-Schwur³ «die Realität der interkulturellen Gesellschaft, in der wir leben,» nicht anerkennen. Das Manifäscht proklamiert: «Wir wollen diese Realität am 1. August sichtbar machen, bejahen und fördern» (Äms Fäscht Manifest, n. e.).

Bota, Pham und Topçu, drei Journalistinnen mit biografischem Bezug zu Migration, schreiben in ihrem Buch darüber, in einer Gesellschaft zu leben, in deren Selbstverständnis sie nicht vorkommen. Sie reflektieren, dass sie als Menschen mit Migrationsbezug Teil einer Veränderung sind, die von vielen lieber verdrängt wird (Topçu, Bota und Pham 2012). Die Autorinnen formulieren ihre Überlegungen zwar im deutschen Kontext, sie lassen sich jedoch in vielerlei Hinsicht auch auf die Schweiz übertragen. Im Jahr 2023 verzeichnete die Schweiz fast 40% der ständigen Wohnbevölkerung ab 15 Jahren als Menschen mit «Migrationshintergrund» (BFS 2024).⁴ Dies deutet auf eine sich verändernde Realität hin, die von

³ Zum historischen und erinnerungskulturellen Kontext des Rütli-Schwur-Mythos siehe u. a. Kreis und Wiget (2004) sowie Maissen (2015).

⁴ Zur vom BFS definierten «Bevölkerung mit Migrationshintergrund» gehören Personen ausländischer Staatsangehörigkeit und eingebürgerte Schweizerinnen und Schweizer – mit Ausnahme der in der Schweiz Geborenen mit Eltern, die beide in der Schweiz geboren wurden (3. Generation) – sowie die gebürtigen Schweizerinnen und Schweizer mit Eltern, die beide im Ausland geboren wurden» (BFS 2024).

vielen Weissen Schweizer*innen bis heute nicht anerkannt wird (vgl. Putschert, Falk und Lüthi 2012; Dahinden 2014).

Gwendolyn Gilliéron fasst zusammen, dass in der Schweiz «Personen mit ausser-europäischer Herkunft, einer muslimischen Religionszugehörigkeit und nicht-«weisse» Personen» häufig immer noch «als Fremde und Andere» konstruiert werden (2022, 46-47). Gilliéron wie auch Rohit Jain (2018), auf deren Arbeiten ich mich im folgenden kurzen historischen Abriss hauptsächlich stütze, verorten diese Dynamik in schweizerischen Vorstellungen kultureller Distanz. Damit rückt die Idee des «Fremden» ins Zentrum – ein Begriff, der in der Schweiz historisch untrennbar mit Migrationspolitik verknüpft ist (Gilliéron 2022, 37).

Es ist wichtig, sich darauf zu besinnen, dass die Schweiz ursprünglich als «Willensnation» entstand, die vier Sprachregionen vereint und sich auf gemeinsame Rechte statt auf eine einheitliche Kultur stützt. Im Zuge der Industrialisierung liessen sich viele Menschen aus dem Ausland in der Schweiz nieder und wurden als Arbeitskräfte willkommen geheissen und schnell eingebürgert. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts spielten im staatspolitischen Diskurs ethnisch-kulturelle Erwägungen eine zunehmend prominente Rolle. Assimilation beschrieb bald nicht mehr nur die Aufnahme von Ausländer*innen in die politische Nation der Schweiz, sondern eine explizit gewünschte kulturelle Anpassung (Jain 2018, 78–81). Politische Parteien, Gruppierungen und Volksinitiativen warnten vor einer «Überfremdung», welche die Schweizer Eigenart bedrohe (Hoffmann-Nowotny 2001, 22). Eine restriktive Auffassung nationaler Identität gewann an Einfluss, die sich immer stärker auf ethnische Merkmale und das Prinzip der Abstammung stützte (Arlettaz und Arlettaz 2004). Rassistische Vorstellungen von Anpassungs(un)fähigkeit wurden zunehmend durch eine Rhetorik von kultureller Nähe und Distanz abgehandelt, im Sinne eines «raceless racism» (Dahinden 2014; Jain 2018, 87; Michel 2015). Es entwickelte sich eine Hierarchie zwischen erwünschten, kulturell nahegegläubten Migrant*innen und unerwünschten, die bis heute nachwirkt (Gilliéron 2022, 40-42). Es wird deutlich, dass Menschen mit Migrationsbezug oder später auch Fluchtgeschichte seit den 1960er Jahren in der Schweiz immer wieder politisch thematisiert und in den Medien häufig negativ dargestellt werden. Seit 9/11 wird auch eine «Verschiebung der Grenzziehung von einer ethnischen hin zu einer religiösen «Kultur»» beobachtet, wobei Fremdheit immer stärker über religiöse Zugehörigkeit definiert wird (Gilliéron 2022, 42).⁵

Seit den 1990er Jahren hat sich zwar ein Verständnis von kultureller Vielfalt durchgesetzt, das auch Mehrfachzugehörigkeiten anerkennt. Dennoch bleibt die Unterscheidung zwischen einer «schweizerischen» und einer «anderen» Kultur bestehen (Gilliéron 2022, 43). Gerade Secondos⁶, wie etwa Afro-Schweizer*innen, die in der Schweiz leben, bleiben die «anderen», da sie eine «andere» Kultur oft visuell repräsentieren (Putschert 2013 in: Gilliéron 2022, 43). In ihrem Buch zum Thema binationale Herkunft beschreibt Gilliéron, dass

⁵ Dies ist nur ein sehr knapper Abriss der Schweizer Migrationsgeschichte, der vieles auslässt, sich zudem weitgehend auf die Deutschschweiz beschränkt und Unterschiede zu anderen Landesteilen unberücksichtigt lässt. Für eine vertiefte Auseinandersetzung verweise ich auf die entsprechenden Kapitel bei Gilliéron (2022), Jain (2018) sowie zahlreiche weitere Publikationen. Zum Thema Rassismus in der Schweiz mit Fokus auf den öffentlichen Diskurs vergleiche beispielsweise Boulila (2019) oder Michel (2015).

⁶ In der Forschung und im öffentlichen Diskurs werden Kinder von Migrant*innen häufig als «zweite Generation» oder als «Secondos» bzw. «Secondas» bezeichnet. Der Begriff ist jedoch uneinheitlich verwendet und umfasst Personen mit sehr unterschiedlichen Lebensrealitäten. Für eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Begriff siehe Juhasz und Mey (2003).

durch Einbürgerung zwar die rechtliche Dimension der Binationalität aufgelöst wird, die transnationalen und biografischen Bezüge sowie die gesellschaftliche Wahrnehmung als «anders» jedoch bestehen bleiben (2022, 17). Gilliéron stellt die Frage, wie es Menschen mit binationaler Herkunft erleben, «mehr als einen Herkunftskontext als Referenzpunkt zu haben», und wie sie damit umgehen, dass sie im Alltag immer wieder als Fremde wahrgenommen werden (2022, 17).

Ähnliche Fragen beschäftigten mich in meiner Dissertation, auf der das eingangs erwähnte Seminar zum Thema Identität, Zugehörigkeit und Biographie basierte.

Momente der Nicht-Zugehörigkeit: Inbetweenness und multiple Zugehörigkeiten

In meinem Dissertationsprojekt erforschte ich *Inbetweenness* («sich dazwischen fühlen») als eine existenzielle, emotionale Erfahrung. Ich beschäftigte mich damit, wie Menschen mit Mehrfachzugehörigkeit mit den Spannungen zwischen ihren Zugehörigkeiten umgehen, diese navigieren und emotional erfahren (Luchsinger, erscheint demnächst).

In den Sozialwissenschaften wird häufig zwischen zwei Dimensionen von Zugehörigkeit unterschieden (Antonsich 2010; Fenster 2005; Yuval-Davis 2006): Zum einen Zugehörigkeit als persönliche, emotionale Bindung an einen Ort im Sinne eines «sich zuhause Fühlens» (*place-belongingness*), zum anderen die Politik der Zugehörigkeit (*politics of belonging*) (Yuval-Davis, Kannabiran und Vieten 2006). Letztere bezieht sich auf die Art und Weise, wie Grenzen zwischen «uns» und «den anderen» sozial und institutionell gezogen werden, etwa durch ein Staatsbürgerschaftsregime. Diese beiden Dimensionen sind jedoch eng verflochten (Antonsich 2010; Probyn 1996).

Joanna Pfaff-Czarnecka definiert Zugehörigkeit «auf die kürzeste Formel gebracht» als «emotionsgeladene soziale Verortung» (2012, 11). Birgitt Röttger-Rössler beschreibt Individuen mit multiplen Zugehörigkeiten als eingebunden in multiple Zugehörigkeitskonstellationen (2016, 1), und Paul Mecheril (2023) fasst das Konzept multipler Zugehörigkeiten als «Mehrfachbezug» – also eine gleichzeitige Orientierung an mindestens zwei Kontexten.⁷

Meine Forschung ist in Indien situiert, wo ich anhand der Biografien und gelebten Realitäten von drei Personen in Delhi Fragen zur Erfahrung von *inbetweenness* aufgrund multipler Zugehörigkeiten untersuchte. Die Protagonist*innen meiner Studie bewegten sich zwischen verschiedenen Zugehörigkeiten, die vor allem – wenn auch nicht ausschliesslich – durch Kaste, Religion und «kulturelle Zugehörigkeit» geprägt sind. Da meine Interviewpartner*innen aus einem bestimmten Milieu kamen, im Laufe ihres Lebens Teil eines zweiten Milieus wurden und so mindestens eine weitere Zugehörigkeit entwickelten, argumentierte ich, dass die *inbetweenness* meiner Protagonist*innen aus einer spezifischen Form von Mobilität in einen anderen Zugehörigkeitskontext hervorging. Inzwischen bin ich der Meinung, dass auch Menschen, denen Mehrfachzugehörigkeit in die Wiege gelegt wurde, etwa Secondos (Allenbach 2011; Juhasz und Mey 2003), Menschen mit binationaler Herkunft (Gilliéron 2022; Mecheril 2023) oder noch konkreter Afro-Schweizer*innen (siehe nachfolgende Essays), *inbetweenness* erfahren können. In diesen Fällen nimmt Mobilität eine andere Gestalt an: Sie ereignet sich in der Elterngeneration, prägt das Leben der Kinder aber dennoch in tiefgreifender Weise. Indem sie in Milieus aufwachsen, die sich deutlich

⁷ In Anbetracht der Literaturfülle zum Thema «Zugehörigkeit» gebe ich hier lediglich einen kurzen Einblick. Für ausführlichere Diskussionen siehe beispielsweise Antonsich (2010) u. v. m.

von denen ihrer Eltern unterscheiden, entsteht eine Spannung zwischen ererbten und geliebten Zugehörigkeiten, die eine Erfahrung von *inbetweenness* auslösen kann. Im Folgenden ziehe ich die Erkenntnisse meiner Forschung hinzu, um Zugehörigkeitserfahrungen der genannten Personengruppen zu beleuchten und den Leser*innen zugleich Einblicke in Dynamiken von Zugehörigkeit zu eröffnen – ein Thema, das sich durch alle folgenden Essays zieht.

Oftmals standen in meiner Forschung sogenannte «Momente der Nicht-Zugehörigkeit» (*moments of not belonging*) im Vordergrund, in denen die Spannung zwischen den verschiedenen Zugehörigkeiten eines Individuums zutage trat. Dies war insbesondere dann der Fall, wenn die Selbstwahrnehmung von (Un)Zugehörigkeit einer Person nicht mit der Fremdwahrnehmung übereinstimmte (Gilliéron 2022, 28). Die Frage «Woher bist du *wirklich*?», die im Titel dieses ZANTHRO Working Papers aufgegriffen (und im Beitrag von Danielle Isler nochmals eingehend behandelt) wird, ist ein Beispiel für eine sich wiederholende Erfahrung, die von Menschen mit Mehrfachzugehörigkeit, etwa von Afro-Schweizer*innen in der Schweiz, als Moment der Nicht-Zugehörigkeit erlebt werden kann. Antworten wie «Schweiz» oder «Zürich» werden von den meist Weissen Fragestellenden häufig als unzureichend oder gar ungültig abgetan.

Momente der Nicht-Zugehörigkeit können jedoch auch von innen heraus entstehen. Selbst dann, wenn von aussen keine expliziten Grenzen der Zugehörigkeit gezogen werden, kann ein Gefühl der Unzugehörigkeit aus der eigenen Wahrnehmung hervorgehen. Einer meiner Interviewpartner reflektierte über seine Zugehörigkeit zu einer Freundesgruppe, welche ihm, zumindest in meiner Gegenwart, niemals Unzugehörigkeit signalisierte: «Ich habe das Gefühl, ich wurde einbezogen, aber ich gehöre nicht dazu» («I was included, but I don't belong»). Seine Worte verdeutlichen, dass Akzeptanz oder Einbeziehung nicht automatisch Zugehörigkeit bedeuten – oder genauer: ein gefühltes Zugehörigsein. Dieses Beispiel zeigt, wie ein Gefühl der Nicht-Zugehörigkeit auch dann entstehen kann, wenn man formell Teil einer Gruppe ist.

In meiner Forschung trat das «sich dazwischen fühlen» besonders in Momenten der Nicht-Zugehörigkeit hervor. Solche Situationen waren häufig geprägt von der Koexistenz von multiplen Zugehörigkeiten sowie der gefühlten Distanz von beiden Zugehörigkeiten. Die Ko-Existenz multipler Zugehörigkeiten, zum Beispiel aufgrund einer binationalen Herkunft, kann eine vollständig akzeptierte Zugehörigkeit zur Schweiz verhindern. Unzugehörigkeit wird dabei häufig erfahren, weil beispielsweise Secondos in der Schweizer Gesellschaft als Fremde beziehungsweise unzugehörig behandelt werden und nicht, weil sie sich unzugehörig fühlen (vgl. Gilliéron 2022, 77). Eine gefühlte innere Distanz zu beiden Zugehörigkeiten zeigt sich häufig darin, dass solche Erfahrungen nicht nur im Kontext der Schweiz, sondern auch in Bezug auf die Herkunftsorte der Eltern gemacht werden. So erleben etwa Secondos im Herkunftsland ihrer Eltern, dass sie ebenfalls als «Fremde» oder als nicht ganz zugehörig behandelt werden. Diese Uneindeutigkeit – weder hier noch dort vollständig zugehörig und doch mit beiden verbunden – prägt das Zugehörigkeitserleben.

Gerade Secondos, die aus unterschiedlichen Gründen nur wenig Bezug zum ausserhalb der Schweiz liegenden Herkunftsland von einem oder beiden Elternteilen haben, nehmen häufig die Schweiz als ihren zentralen Referenzpunkt wahr und erfahren zugleich, nicht selbstverständlich dazuzugehören. Sie bewegen sich im Spannungsfeld zwischen einem dominanten Diskurs, der sie als «anders» markiert, und ihrer eigenen Selbstwahr-

nehmung (vgl. Gilliéron 2022, 428). Es sind genau diese Aushandlungsprozesse, die in den folgenden Essays auf verschiedenen Ebenen thematisiert werden.

Zu den nachfolgenden Essays

In ihrem Beitrag «Mixed People» in der Schweiz: Zugehörigkeit, Kategorisierung und Identitätskonstruktion» reflektiert Selina Ahlidjah die Kategorisierung in Ausländer*in oder Schweizer*in, die Menschen mit Wurzeln in mehreren Nationen, von ihr als «mixed people» bezeichnet, täglich in der Schweiz erfahren. Sie schreibt darüber, wie sich die mangelnde Anerkennung als Schweizer*in im Leben dieser Menschen äussert und in ihr Zugehörigkeitsgefühl miteinfliesst.

Adamma Ezeanyika beschreibt in ihrem Essay «AfroSwisstters: Community und Erfahrungsaustausch von Afro-Schweizerinnen in Zürich» eine community von Afro-Schweizerinnen. Sie beleuchtet den gemeinsamen Wunsch der Mitglieder nach Gemeinschaft, Erfahrungsaustausch, gegenseitiger Unterstützung und Vernetzung.

Diskussionen im Vorfeld dieser Publikation zeugten von einer grossen Verunsicherung bezüglich verwendeter Begriffe und Bezeichnungen gerade unter Weissen Ethnolog*innen. Wie schreiben wir heutzutage reflektiert und sensibel über Hautfarbe? Welches Vokabular können wir anwenden, um sicherzustellen, dass wir niemanden diskriminieren und keine Stereotypen reproduzieren? Als rein Weisses editorial board, das den Beitrag publiziert, war die Suche nach einem diverseren Blick auf die Texte unerlässlich. Deshalb fragten wir Danielle Isler, ehemalige Ethnologie-Studentin des ISEK, die zur «Konstruktion von rassifizierten und exkludierenden Räumen in Post-Apartheid Kapstadt» an der Universität Bayreuth promoviert, als Reviewerin an. Danielle, die sich als «dark-skinned Schwarze Frau aus Zürich» bezeichnet, forscht nicht nur, sondern gibt auch Workshops zu Themen wie Rassismus und Community Building (Webseite Danielle Isler 2025).

Mit grosser Geduld, Fachkompetenz und Engagement kommentierte Danielle die Beiträge der Studierenden und verfasste, angeregt durch die Diskussionen im Editing-Prozess, einen eigenen Essay mit dem Titel «Wenn dein Sein Fragen aufwirft und du dich für deine Existenz erklären und rechtfertigen musst». Dort greift sie das Thema «Schwarz-Sein in einer Weissen Welt» auf, kontextualisiert viele der in den vorhergehenden Essays angesprochenen Themen und rundet dieses ZANTHRO Working Paper mit ihrem Beitrag ab.

Im Sinne der Wertschätzung der Arbeit aller Beteiligten soll dieses ZANTHRO Working Paper Lesende zur Diskussion und Selbstreflektion anregen. Wir hoffen, damit einen Beitrag zu leisten zu einer Schweiz mit einem realitätsnäheren, diverseren und inklusiveren Selbstverständnis.

Verwendete Literatur

- Allenbach, Brigit. 2011. *Made in Switzerland*. Nomos Verlagsgesellschaft. Ämsfäscht Manifest. Nicht eruiert. Letzter Zugriff: 10. 10. 2025. www.aemsfaescht.ch/manifest
- Antonsich, Marco. 2010. «Searching for Belonging – an Analytical Framework.» *Geography Compass* 4 (6): 644–659. doi.org/10.1111/j.1749-8198.2009.00317.x.
- Arlettaz, Gérald, und Arlettaz, Silvia. 2004. *La Suisse et les étrangers: Immigration et formation nationale*. Lausanne: Editions A.

- BFS. 2024. Letzter Zugriff: 17. 09. 2025. www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/nach-migrationsstatuts.html
- Boulila, Stefanie Claudine. 2019. «Race and racial denial in Switzerland.» *Ethnic and Racial Studies* 42(9): 1401–1418.
- Dahinden, Janine. 2014. «Kultur» als Form symbolischer Gewalt: Grenzziehungsprozesse im Kontext von Migration am Beispiel der Schweiz» In: Nieswand, B. und Drotbohm, H. (Hrsg.) *Kultur: Gesellschaft, Migration. Studien zur Migrations- und Integrationspolitik*. Wiesbaden: VS, 97–121.
- Fenster, Tovi. 2005. «Gender and the City: The Different Formations of Belonging.» In: Nelson, Lise und Seager, Joni (Hrsg.) *A Companion to Feminist Geography*. 242–256. Hoboken, NJ: Wiley.
- Gilliéron, Gwendolyn. 2022. *Binationale Herkunft und Zugehörigkeit. Biographische Aushandlungsprozesse junger Erwachsener in Marokko und der Schweiz*. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (Hrsg.). 2001. *Das Fremde in der Schweiz. Ergebnisse soziologischer Forschungen*. Zürich: Seismo.
- Jain, Rohit. 2018. *Kosmopolitische Pioniere: «Inder_innen der zweiten Generation» aus der Schweiz zwischen Assimilation, Exotik und globaler Moderne*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Juhász, Anne, und Eva Mey. 2003. «Zum Begriff der zweiten Generation.» In: *Die zweite Generation: Etablierte oder Außenseiter? Biographien von Jugendlichen ausländischer Herkunft*, 18–19. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kreis, Georg, und Josef Wiget (Hrsg.). 2004. *Mythos Rütli: Geschichte eines Erinnerungsorts*. Zürich: NZZ Verlag.
- Maissen, Thomas. 2015. *Schweizer Heldengeschichten – und was dahintersteckt*. Zürich: NZZ Libro.
- Mecheril, Paul. 2023. *Prekäre Verhältnisse: über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann Verlag.
- Michel, Noémi. 2015. «Sheepology: The postcolonial politics of raceless racism in Switzerland.» *Postcolonial Studies* 18(4): 410–426.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna. 2012. *Zugehörigkeit in der mobilen Welt: Politiken der Verortung*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Probyn, Elspeth. 1996. *Outside Belongings*. London: Routledge.
- Putschert, P., Lüthi, B., und Falk, F. (Hrsg.) *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*. Bielefeld: transcript Verlag, 89–116.
- Röttger-Rössler, Birgitt. 2016. «Multiple Zugehörigkeiten. Eine emotionstheoretische Perspektive auf Migration.» Working Paper SFB 1171 Affective Societies 04/16. Freie Universität Berlin.
- Topçu, Özlem, Alice Bota, und Khuê Pham. 2012. *Wir neuen Deutschen: Wer wir sind, was wir wollen*. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg.
- Webseite Danielle Isler. 2025. Letzter Zugriff: 18.09. 2025. www.danielle-isler.com/
- Yuval-Davis, Nira. 2006. «Belonging and the Politics of Belonging.» *Patterns of Prejudice* 40 (3): 197–214. doi.org/10.1080/00313220600769331.
- Yuval-Davis, Nira, Kalpana Kannabiran, and Ulrike Vieten, Hrsg. 2006. *The Situated Politics of Belonging*. London: SAGE.

«Mixed People» in der Schweiz: Zugehörigkeit, Kategorisierung und Identitätskonstruktion

SELINA AHLIDJAH



Woher denkst du, stammen diese Personen?

Ähnliche Porträtbilder habe ich zwanzig Weiss gelesenen, in der Stadt Zürich wohnhaften Personen gezeigt.¹ Ich habe ihnen dieselbe Frage gestellt, wie Ihnen liebe Leser*innen, um herauszufinden, wie «mixed people»² afro-schweizerischer Herkunft in der Schweiz aufgrund ihrer Phänotypen wahrgenommen werden. Die Antworten waren eindeutig: Obwohl

¹ In der Forschung wurden herkömmliche Fotografien verwendet. Aus Gründen der Anonymisierung sind die beiden oben gezeigten Bilder KI-generiert; sie wurden vollständig mit Midjourney V6 (Prompts von Adrian Frutiger) erstellt und anschliessend mit ChatGPT-5 (Prompts von Tanja Luchsinger) weiterbearbeitet.

² In den Interviews mit meinen Gesprächspartner*innen war «mixed» die am häufigsten verwendete, beziehungsweise meist akzeptierte Selbstbezeichnung, weshalb ich konsequent diesen Begriff verwende. Begriffe wie «mixed» oder «mixed race» gehören zu den neuen Bezeichnungen für Personen mit Wurzeln in verschiedenen Ländern, die nicht ausschliesslich als «Weiss» wahrgenommen werden (Aspinall 2009). In diesem Essay bezieht sich der Begriff «mixed people» nur auf Menschen afrikanischer und Schweizer Herkunft.

Es ist anzumerken, dass es auch «White-passing» «brown-skinned» und sogar «dark-skinned» mixed people gibt. Für «brown-skinned» oder «dark-skinned» «mixed people», die nicht der «typischen» «mixedness» entsprechen, kann es traumatisch sein, nicht als «mixed» gesehen zu werden. Diese Ausführungen zeigen, dass «mixed» keine homogene Kategorie ist und die Gefahr der Essentialisierung besteht. Wichtig ist ausserdem, dass es sich hierbei um den Schweizerischen Kontext handelt und nicht beispielsweise um den Amerikanischen, in dem *race* anders verhandelt und definiert wird. Interessant ist die Frage, ob Personen, die nicht «mixed» sondern «fully» Black sind, auch eine afro-schweizerische Herkunft haben (Beispielsweise im Zusammenhang mit Adoptionen oder Eltern, welche in der Zweit- oder Drittgeneration hier leben (persönliche Kommunikation Danielle Isler, siehe auch das Nachwort dieses ZANTHRO Working Papers).

alle abgebildeten Personen ein aus der Schweiz stammendes Weisses Elternteil haben, wurden die porträtierten Menschen mit wenigen Ausnahmen als nicht-Schweizerisch und somit anderen Nationen zugehörig verortet. Dieses Experiment zeigt, dass mixed people oft als Ausländer*innen³ wahrgenommen werden, ungeachtet ihrer tatsächlichen Nationalität oder Abstammung. Dieser Umstand prägt tiefgreifend das Zugehörigkeitsgefühl von Menschen mit Wurzeln in verschiedenen Ländern.

«Weisst du, du möchtest einfach dazu gehören, du weisst aber, du bist anders. Du möchtest einfach dazugehören, dumm gesagt normal sein.»⁴

Miras⁵ Worte aus unserem Interview spiegeln das Gefühl vieler mixed people wieder. Das Gefühl, sich der Weissen Mehrheitsgesellschaft nicht zugehörig zu fühlen, da sie «anders» sind (bzw. «anders» gemacht werden), «anders» aussehen, «anders» wahrgenommen werden als die Mehrheit der sie umgebenden Gesellschaft. Menschen, deren Eltern verschiedene Hautfarben haben, befinden sich auf einer komplexen Reise der Selbstfindung und sehen sich mit der Herausforderung konfrontiert, sich in einer Gesellschaft zu verorten, die trotz der multikulturellen Bevölkerung weiterhin bestimmte Konzepte von Homogenität und Zugehörigkeit aufrechterhält (Paragg 2017). Da ich selbst ein Elternteil aus der Schweiz und eines aus Ghana habe, begleitet mich diese Thematik schon mein ganzes Leben. Obwohl ich als Kind vermeintlich so klar wusste, wer ich bin und wo ich hingehöre, geriet mein Bild von mir als «Schweizerin» mit zunehmendem Alter immer wieder ins Wanken. Fragen wie «wo gehöre ich hin?», «wo passe ich hinein?» und «kann ich das überhaupt selbst entscheiden und beeinflussen?» haben mich immer wieder beschäftigt.

Bei meiner Forschung zum Thema Identitätskonstruktion und Zugehörigkeit von mixed people afro-schweizerischer Herkunft stellte ich fest, dass diese von der Weissen Schweizerischen Mehrheitsgesellschaft oft als Ausländer*innen kategorisiert werden und ihre Schweizerische Zugehörigkeit dadurch infrage gestellt wird. In diesem Essay möchte ich zeigen, wie sich diese Kategorisierung bemerkbar macht und welche Auswirkungen sie auf das Zugehörigkeitsgefühl von mixed people hat. Dieser Text basiert auf meiner Bachelorarbeit, in deren Rahmen ich sieben semi-strukturierte Interviews führte. Meine Interviewpartner*innen kommen alle aus dem Raum Zürich und haben ein Elternteil, welches aus der Schweiz stammt, und ein Elternteil, welches aus Kenia, Nigeria oder Gambia stammt. Alle sieben Interviewpartner*innen sind im Alter von 18 bis 33 Jahren; vier von ihnen sind als Cis-Männer und drei als Cis-Frauen gelesene Personen. Die erhobenen Daten wurden anhand der Konzepte der «Migranticization» nach Dahinden (2016; 2020; 2022) und des «Racial Gaze» nach Paragg (2017) kontextualisiert.

Das Konzept des «Racial Gaze» bezieht sich auf die von Stereotypen geprägte Art und Weise, wie Menschen Rassen und Ethnien visuell wahrnehmen, interpretieren und konstruieren (Paragg 2017); vom Begriff der Migranticization wird im Folgenden noch ausführlich die Rede sein.

³ Mit dem Begriff Ausländer*innen bezeichne ich Menschen in der Schweiz, welche von der gedachten Schweizer Gesellschaft ausgeschlossen sind. Menschen, von denen angenommen wird, «sie gehörten nicht hierher» oder «sind nicht von hier», unabhängig von ihrer tatsächlichen Staatsangehörigkeit.

⁴ Der Begriff «dumm» wurde übernommen, um das Originalzitat nicht zu verändern. Es ist jedoch anzumerken, dass dieser Begriff ableistische Sprache reproduziert, da Menschen aufgrund ihrer Intelligenz abgewertet werden. Ausserdem ist zu bemerken, dass im Zitat «normal sein» vermutlich mit «Weisssein» gleichgesetzt wird, was mit einer Reproduktion von Whiteness als Norm einhergeht.

⁵ Alle Namen sind Pseudonyme.

Kategorisierung als Ausländer*in

«You know I worked in Starbucks, and I was always friendly and smiling, and I loved to talk to the customers. And many times, they were friendly back, and then asked: Oh, where are you from? And I said Nigeria. And they are like oh that's cool and then go on. And the funny thing is, no one ever was like oh but you look mixed, are you maybe Swiss? No. When I said Nigeria, they believed I'm Nigerian. That is funny. In general, when I talk to Swiss people, I think they always see me as Black, as a foreigner.»⁶

In der Aussage von David, dessen Weisse Mutter aus der Schweiz und dessen Schwarzer Vater aus Nigeria stammt, spiegelt sich die Erfahrung vieler mixed people wider, die aufgrund ihres Erscheinungsbildes als Ausländer*innen kategorisiert werden. David beschreibt, dass bei der Frage nach seiner Herkunft die Antwort «Nigeria» keine weiteren Fragen aufwirft. Er wird nicht als mixed wahrgenommen, und seine nationale Identität wird auf einen statt zwei Herkunftsorte reduziert, die Schweiz wird dabei nicht erkannt oder nicht erwähnt. Dieses Beispiel verdeutlicht, wie äussere Merkmale wie Hautfarbe, Name und Gesichtszüge die Wahrnehmung und Identitätszuschreibung beeinflussen. Von Schwarz gelesenen Menschen wird oft erwartet, dass sie ihre Identität anhand ihrer Herkunft, welche ausserhalb der Nation liegt, definieren (Paragg 2017).

Diese Beobachtung wird auch von den Ergebnissen des Porträtbilderratens gestützt. Obwohl alle Personen auf den Bildern ein aus der Schweiz stammendes Weisses Elternteil haben, wurde das von 18 der 20 Teilnehmer*innen bei fünf von sechs Bildern nicht erkannt oder zumindest nicht erwähnt. Selbst wenn der Hautton heller oder die Haarstruktur «europäischer» erscheint, blieb der Schweizer Hintergrund unerkannt. Stattdessen wurde die Herkunft der abgebildeten Personen in Südamerika, Syrien, Afghanistan oder Usbekistan verortet.

Dahindens Theorie der «Migranticization» (2022) untermauert diese empirischen Beobachtungen, dass die nationale Zugehörigkeit von mixed people infrage gestellt wird, unabhängig davon, ob sie in dem Land aufgewachsen sind und/oder die jeweilige Staatsbürgerschaft besitzen. Unter «Migranticization» werden Praktiken verstanden, welche bestimmten Personen einen Migrationsstatus zuschreiben, wie zum Beispiel «Ausländer*in», «Migrant*in», «Zweite-Generation-Migrant*in», «Angehörige von Minderheiten» oder «Personen mit Migrationshintergrund». Diese Praxis ordnet Individuen in vordefinierte Kategorien ein, die stark von äusseren Merkmalen und kulturellen Annahmen beeinflusst sind (Dahinden 2016). Diese Kategorien fungieren immer dialektisch. Migrant*innen können immer nur in Beziehung zu nicht-Migrant*innen bestehen und Ausländer*innen in Beziehung zu Schweizer*innen. Damit wird eine gleichzeitige Identifikation mit der Schweizerischen Identität ausgeschlossen. Indem Migrant*innen ausschliesslich in Relation zu Nicht-Migrant*innen gesehen werden, wird eine vielschichtige Identität wie die von David vereinfacht und seine Zugehörigkeit zur Schweizer Gesellschaft untergraben. Viele Forscher*innen argumentieren, dass PoC ihre Ethnizität nicht frei wählen können, da visuelle Marker wie Hautfarbe gesellschaftliche Zuschreibungen dominieren (Khanna 2011; Paragg 2017; Dahinden 2022). Eine Person, die nicht Weiss gelesen wird, kann also beispielsweise nur schwer eine Schweizer Identität, welche häufig immer noch mit einer Weissen Haut-

⁶ David spricht flüssend Schweizerdeutsch und Englisch, er bevorzugt jedoch die englische Sprache, weswegen wir das Interview auf Englisch geführt haben.

farbe assoziiert wird, für sich beanspruchen. Während sich beispielsweise eine als Weiss gelesene Person mit schweizerischen und norwegischen Wurzeln als Schweizer*in oder Norweger*in bezeichnen kann, ohne dass die gewählte Nationalität hinterfragt wird, ist dies bei PoC tendenziell nicht möglich.

Was, wenn sich die Kategorien überschneiden?

Die Kategorisierung als Ausländer*in und Schweizer*in basiert auf klaren Merkmalen: Wer nicht Weiss ist, ist nicht «Schweizer*in», wer keinen Schweizernamen hat, ist nicht «Schweizer*in» und wer nicht «Schweizer*in» ist, spricht kein Deutsch (Dahinden 2016). Doch was passiert, wenn diese Merkmale nicht eindeutig sind? Beispielsweise sorgte eine auf den Bildern des Porträtbilderratens dargestellte Person mit dunklerer Haut, offenen Naturlocken und einem T-Shirt mit dem Schriftzug «Langstrasse»⁷ für Verwirrung. Die Teilnehmer*innen des Porträtbilderratens zögerten beim Beantworten meiner Frage nach der Herkunft der dargestellten Person. «Ehm, sie ist aus Zürich, aber [...]»; «Ja Schweiz, aber stimmt ja eigentlich nicht, aber ich sags jetzt trotzdem: Schweiz»; «Afrika⁸, aber es steht Langstrasse Also vielleicht auch Schweiz», waren einige der Reaktionen. Die Kategorien verschwammen aufgrund des Schriftzugs, und die Kategorisierung war nicht mehr eindeutig, obwohl sich die Hautfarbe, Gesichtszüge oder Haarstruktur nicht stark von den anderen abgebildeten Personen unterschieden. Interessant war, dass dies das zweite gezeigte Bild war und bei den darauffolgenden Darstellungen trotzdem wieder nur ein Herkunftsland genannt wurde. Dies zeigt, dass die Kategorien der Ausländer*innen und Schweizer*innen klar voneinander abgegrenzt sind und nur wenig Spielraum dazwischen liegt. Ein anderes der gezeigten Bilder war ein Spiegelfoto in einem Fahrstuhl. Der Hintergrund, also der Fahrstuhl, führte auch hier zu Verwirrung bei einigen Teilnehmer*innen. Fünf Personen meinten, dass der Fahrstuhl «europäisch» oder «schweizerisch» aussieht und das Bild daher vermutlich in der Schweiz aufgenommen wurde. Nach kurzem Zögern wurde dennoch Afrika, Südamerika oder Jamaika als Herkunftsort genannt.

Auch die mit mixed people geführten Interviews zeigten, dass es vielen Menschen schwerfällt, ihr Gegenüber einzuordnen, wenn eines der Merkmale nicht mit der angenommenen Kategorie übereinstimmt. Dass das Erscheinungsbild ein Kriterium ist, um Menschen zu kategorisieren, verdeutlichte das Fotoraten. Anissa untermauerte diese Beobachtung, als sie ihre Erfahrung aus ihrer Arbeit am Empfang einer Firma schilderte. Sie erzählte, dass ein erster telefonischer Kundenkontakt oft auf Deutsch stattfand. Kamen diese oftmals Weissgelesenen Kund*innen später persönlich vorbei und standen ihr direkt gegenüber, sprachen sie Anissa automatisch auf Englisch an. Auch John erzählt lachend vom «Klassiker»: «Dann sprechen sie zuerst Englisch mit dir, dann antwortest du auf Schweizerdeutsch, und dann sprechen sie Hochdeutsch.» Dass auch «ausländisch» klingende Namen ein Merkmal der Kategorie «Ausländer*in» sind, zeigt sich etwa, wenn es zu Verwirrung führt, dass eine als Ausländer*in wahrgenommene Person einen «typisch Schweizerischen» Nachnamen trägt. Lars, der mit Nachnamen Müller heisst, erzählte: «Sie hören oder lesen meinen Namen und mustern mich so komisch... Sie schauen mich an, so von wegen: du ein Müller?». Nico, der Bruder von Lars, erzählt, dass seine Klassenkamerad*innen immer gelacht haben, wenn sein Name von der Lehrperson vorgelesen wurde.

⁷ Der Schriftzug bezieht sich auf die Langstrasse, ein bekannter Ort in Zürich.

⁸ Europa wird oft als Kontinent mit vielen eigenständigen, kulturell und wirtschaftlich unterschiedlichen Ländern wahrgenommen, während Afrika oft als eine homogene Einheit betrachtet wird.

Es scheint vielen nicht präsent zu sein, dass PoC existieren, die ein Weisses Elternteil aus der Schweiz und ein Schwarzes aus einem Land des globalen Südens haben und folglich einen «Schweizerischen» Namen tragen können.

Auch «ausländisch» klingende Namen beeinflussen die Kategorisierung einer Person. Menschen mit «ausländisch» klingenden Vor- oder Nachnamen werden oftmals gefragt, ob sie Deutsch sprechen, oder sie werden direkt auf Englisch oder Hochdeutsch angesprochen. Mira berichtet im Interview, dass Kund*innen am Telefon oft Hochdeutsch sprechen, sobald sie sich mit ihrem Nachnamen vorstellt. Auch ich habe in meiner Arbeit im telefonischen Kundendienst ähnliche Erfahrungen gemacht. Auch wenn ich einen Anruf auf Schweizerdeutsch entgegennehme, wechseln die Kund*innen zu Hochdeutsch, wenn sie meinen Nachnamen hören. Alle diese Erfahrungen zeigen, dass die Kategorien mit klaren Merkmalen assoziiert sind. Bei mixed people sind diese Merkmale, beispielsweise Namen oder Sprache, oft nicht eindeutig beziehungsweise stimmen nicht überein oder überschneiden sich. Dies erschwert die Kategorisierung und führt zu Verwirrung (Paragg 2017, 282). Lediglich zwei der zwanzig Teilnehmer*innen nannten zu fast allen Bildern eine mixed Herkunft. Dies zeigt, dass oft nicht erkannt wird, dass mixed people genauso Weiss sind, wie sie Schwarz sind oder aber weder Schwarz noch Weiss sind. Gleichzeitig haben Kleidungsstücke oder ein Fahrstuhl die Kraft, die Grenzziehung zwischen den Kategorien zu schwächen und einen Menschen in der Schweiz zu verorten. Dies zeigt die Komplexität des Themas und die soziale Konstruiertheit von *race* und Nationalität.

Zugehörigkeitsgefühl

Meine Interviews zeigten, dass sich mixed people dem Land zugehörig fühlen, in welchem sie aufgewachsen sind und sozialisiert wurden. Dies wurde deutlich, als die Interviewten auf die Frage «Woher kommst du?» mit «Schweiz» oder «Zürich» antworteten und ihre Herkunft über ihre Eltern definierten, wie zum Beispiel «Meine Mutter kommt aus...», «Mein Vater stammt von...». Wenn sie jedoch als Ausländer*innen kategorisiert werden, wird ihnen diese Selbstwahrnehmung und gefühlte Zugehörigkeit als Schweizer*in aberkannt. Obwohl viele eine Beziehung zu ihrem zweiten Herkunftsland haben, ist diese selten mit einem starken Heimatsgefühl verbunden. Sie besuchen zwar ihre Familie dort und kennen das Land anders als etwa Tourist*innen, haben aber dennoch nie dort gelebt, sprechen oft die Sprache ihrer dortigen Angehörigen nicht und werden auch dort als «nicht von da» wahrgenommen.

«Du weisst, du bist in der Schweiz nicht zuhause und in Kenia bist du auch nicht zuhause... Du bist dazwischen», erzählt Lia in unserem Interview. In der Schweiz, der sich meine Interviewpartner*innen zugehörig fühlen, wird ihnen diese Zugehörigkeit aberkannt. Gleichzeitig fühlen sie sich auch im anderen Land nicht zuhause. Dieses Gefühl führt bei vielen zu Verwirrung, Verunsicherung, Wut und Trauer. Wie Sökefeld (2012, 44) betont, ist für die Gruppenzugehörigkeit nicht nur die Selbstidentifikation entscheidend, sondern auch die Zuschreibung durch andere. Das bedeutet, dass es für eine Gruppenzugehörigkeit nicht ausreicht, selbst zu wissen, wer man ist. Die Interviews zeigten, dass sich meine Interviewpartner*innen insbesondere im Sekundarschulalter, das heisst zwischen 12 und 16, schwertaten, mit der Diskrepanz zwischen Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung durch die Weisse Mehrheitsgesellschaft umzugehen. Sie versuchten, mittels verschiedener Strategien Einfluss auf die Fremdwahrnehmung zu nehmen. Sie glätteten zum Beispiel ihre Haare, um sich dem äusseren Erscheinungsbild der Weissen Mehrheits-

gesellschaft anzugleichen, oder überlegten, den «Schweizerisch klingenden Nachnamen» des einen Elternteils anzunehmen und den «ausländisch klingenden» des anderen abzuliegen.

Die Kategorisierung als Ausländer*in ist nicht nur ein innerer Prozess des Betrachtenden, sondern etwas, das die Kategorisierten unmittelbar spüren und das ihr Leben beeinflusst. Mixed people sind ständig dem «racial gaze» ausgesetzt, der von Stereotypen geprägten visuellen Wahrnehmung, Interpretation und Konstruktion von «race» (Paragg 2017). Die Frage «woher kommst du?» ist ein Produkt des «racial gaze». Mit dieser Frage wird erwartet, dass ein Gegenüber seine Herkunft, seine (nicht-)Zugehörigkeit, erklärt und diese ausserhalb der gelebten Nation verortet (Paragg 2017). Oft ist sie eine der ersten gestellten Fragen bei neuen Bekanntschaften, in der Datingwelt, bei Freizeitaktivitäten, im Arbeitsumfeld oder auch einfach im öffentlichen Verkehr. Diese Frage führt bei mixed people oft zu Unbehagen, nicht weil die Frage an sich, ein Interesse an der Herkunft, als störend empfunden wird, sondern weil sie impliziert «du bist nicht von hier». Lia erklärt in unserem Gespräch:

«Es stört mich, wenn man mich fragt, noch bevor man sich für mich als Mensch interessiert, von wo ich komme, und dann dies so quasi benutzt, um mich in irgendeine Schublade einzuordnen, [...] die dann entscheidet, wie man mit mir umgehen kann oder umgehen soll.»

Eine Kategorisierung von Menschen bedeutet gleichzeitig eine Hierarchisierung. Mixed people erfahren durch die Klassifizierung in bestimmte Kategorien Wertschätzung oder Missachtung (Duemmler und Dahinden 2016, 311). Die Kategorie der «Ausländer*in» ist dabei nicht homogen. Bezeichnet die Kategorie beispielsweise PoC aus dem globalen Süden oder Personen aus Osteuropa, so wird sie oft negativ konnotiert und mit Attributen wie Faulheit, Ungepflegtheit oder weniger kulturellem Kapital in Verbindung gebracht. Beschreibt sie hingegen Weisse Personen aus Nord-, Westeuropa oder den USA, so greifen andere Zuschreibungen (z. B. Expat) und Konsequenzen: Diese Menschen erfahren je nach Kontext wenig negative Konnotation oder geniessen sogar Privilegien. Diesen Stereotypen versuchen mixed people of color kontinuierlich zu trotzen. Meine Gesprächspartner*innen erwähnten immer wieder, wie sie schon früh lernten, dass sie sich mehr anstrengen mussten, um gleich angesehen zu werden wie ihre Weissen Klassenkamerad*innen. John erzählte beispielsweise, dass seine Weisse Mutter ihm in der Primarschule untersagte, in Trainerhosen zur Schule zu gehen, selbst wenn das andere auch taten, weil er sich «besser» verhalten müsse, um gleich gesehen zu werden. Dieses früh Erlernte prägt viele mixed people bis heute. John und Mira erzählen, dass sie sich manchmal dabei ertappen, wie sie in Gegenwart älterer Weisser Menschen den Wunsch verspüren, zu zeigen, wie gut sie Schweizerdeutsch sprechen oder wie gebildet und freundlich sie sind. Durch solche Verhaltensstrategien möchten sie ihrem Gegenüber vermitteln, dass sie «nicht so sind, wie sie aussehen» (Khanna 2011), beziehungsweise, dass die Merkmale und Stereotypen der ihnen von der Weissen Mehrheitsgesellschaft zugewiesenen Ausländer*innen-Kategorie auf sie nicht zutreffen.

Eine weitere Strategie besteht darin, die Selbstzuschreibung zu verändern und dennoch eine authentische und vielschichtige Identität zu konstruieren. Während sich alle meine Interviewpartner*innen der Schweiz zugehörig fühlen, definiert sich niemand von ihnen direkt über die Schweiz. Das Gefühl der Heimat und der Zugehörigkeit bezieht sich

nicht auf die Schweiz als Nation, sondern auf die Schweiz als Ort, wo sie sozialisiert wurden und wo sich ihre Familie und Freunde befinden. Darin kommt vielleicht ein Wunsch zum Ausdruck, sich von nationalen oder ethnischen Etiketten zu lösen und die eigene Identität in einem Rahmen zu definieren, der nicht von externen Zuschreibungen geprägt ist. So identifizieren sich meine Gesprächspartner*innen beispielsweise als «Weltmensch» oder «Kind Gottes». David etwa meinte:

«Like never identify as something that might break or can be taken away from you. A place, a job, etc. There's no sense in that. Let's just identify as a product of God or if you don't believe in God, believe that you're a product of the human race [...]»

Fazit

In Anbetracht der komplexen Realität, mit der mixed people afro-schweizerischer Herkunft konfrontiert sind, stellt sich die Frage nach der Inklusion und Zugehörigkeit zur Weissen Schweizerischen Gesellschaft. Die Ergebnisse des Porträtbilderratens zeigten deutlich, dass die befragten Personen dazu neigten, mixed people aufgrund ihres äusseren Erscheinungsbilds als Ausländer*innen zu klassifizieren. Meine Forschung verdeutlicht, dass die Kategorisierung von mixed people als Ausländer*innen erhebliche Auswirkungen auf ihr Zugehörigkeitsgefühl und ihre Identitätskonstruktion hat. Dies unterstreicht die Notwendigkeit eines Umdenkens in der Wahrnehmung und Anerkennung der vielfältigen Identitäten in unserer Gesellschaft. Um Kategorien wie beispielsweise Ausländer*in oder Schweizer*in zu dekonstruieren, wäre es meiner Meinung nach wichtig, die Erfahrungen und Perspektiven von mixed people in der Schweiz in einen grösseren Diskurs zu diesem Thema einzubeziehen. Es wird Zeit die Vielfältigkeit der Schweizer Gesellschaft anzuerkennen und Mitschweizer*innen unabhängig von ihrer Hautfarbe, ihren Gesichtszügen oder Namen als solchen zu begegnen. Deshalb, liebe Leser*innen, denken Sie zweimal nach, bevor Sie das nächste Mal fragen, woher eine Person stammt.

Bibliographie

- Aspinall, Peter J. 2009. «Mixed Race», «Mixed Origins» or What? Generic Terminology for the Multiple Racial/Ethnic Group Population». *Anthropology Today* 25 (2): 3–8.
- Dahinden, Janine. 2016. «A plea for the «de-migranticization» of research on migration and integration». *Ethnic and Racial Studies* 39 (13): 2207–2225.
- Dahinden Janine (2022) «Migranticization». *Zenodo*. doi: 10.5281/zenodo.7185990.
- Duemmler, Kerstin, und Dahinden, Janine. 2016. «Gehören wir dazu? Grenzziehungsprozesse und Positionierungen der zweiten Generation im Vergleich zwischen Luzern und Neuchâtel». *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 42 (2): 309–331.
- Khanna, Nikki. 2011. «Ethnicity and race as «symbolic»: The use of ethnic and racial symbols in asserting a biracial identity». *Ethnic and Racial Studies* 34 (6): 1049–1067.
- Paragg, Jillian. 2017. «What are you?». *Sage Publications*: 277–298..
- Sökefeld, Martin. 2012. «Identität – ethnologische Perspektiven». *Petzold, H. G. (eds.) Identität. VS Verlag für Sozialwissenschaften*: 39–56.

AfroSwissters: Community und Erfahrungsaustausch von Afro-Schweizerinnen in Zürich

ADAMMA EZEANYIKA

Als Tochter einer Schweizerin und eines Nigerianers, aufgewachsen in einem Dorf im Kanton St. Gallen mit einer mehrheitlich Weissen Bevölkerung, war ich es gewohnt, «anders» gemacht zu werden. Dieses Gefühl wurde mir früh vermittelt, einerseits durch Fragen wie «Woher kommst du wirklich?» und «Darf ich mal deine Haare anfassen?» und andererseits durch eine kreative Vielzahl von rassistischen Bemerkungen und Schimpfwörtern aus meinem damaligen Umfeld.

Dass ich meist die einzige als Schwarz gelesene Person vor Ort war, oder eine der wenigen, machte meine Zugehörigkeit zu einer Minderheit umso ersichtlicher. Als Dorfkind fehlten mir sowohl der Zugang als auch die Repräsentation von anderen, die waren wie ich.

Vor diesem persönlichen Hintergrund bildete sich mein Interesse an black communities¹ in der Schweiz. Auf meiner Suche nach solchen communities stiess ich auf AfroSwissters, eine 2023 in Zürich gegründete Organisation von und für Afro-Schweizerinnen.² «Afro-Schweizer*innen» beziehungsweise «Afro-Swiss» beschreibt und macht zugleich Menschen sichtbar, die in der Schweiz sozialisiert und afrikanischer Herkunft sind, also «Swiss of African descent» (Michel 2015, 415–416). Entstanden aus der Suche nach einer «Schwesterschaft» von Afro-Schweizerinnen zur persönlichen und beruflichen Vernetzung, wuchs AfroSwissters von einem anfänglichen WhatsApp-Gruppenchat zu einer community von über 60 Afro-Schweizerinnen aus der ganzen Schweiz.

Mit dem Ziel herauszufinden, was eine black community wie AfroSwissters ausmacht und insbesondere deren Mitglieder miteinander verbindet, nahm ich mit drei in der Schweiz geborenen und aufgewachsenen Afro-Schweizerinnen Kontakt auf: Isioma (26 Jahre) und Sara (24 Jahre), deren Mütter beide Weiss (aus der Schweiz und Frankreich/Schweiz) und Väter Schwarz (aus Nigeria/Senegal) sind, sowie Aiyana (30 Jahre) mit zwei Schwarzen Elternteilen aus Ghana (Mutter) und Ägypten (Vater). Im Rahmen von narrativ-biografischen Interviews, befragte ich Isioma, Aiyana und Sara zu ihren individuellen Biografien. Dies ermöglichte es mir, Gemeinsamkeiten in ihren Lebenserfahrungen zu erforschen, die sie

¹ Ich verstehe community hier als Gemeinschaft, die basierend auf sozialen Strukturen (zum Beispiel «Ethnizität, Klasse, Religion») ihre Identität und Zugehörigkeit, bei gleichzeitiger Abgrenzung zu anderen «communities», symbolisch (re-)konstruiert (Coburn und Gormally 2017, 78, 84–85; Delanty 2010, xi–xii, 33).

² Weitere Mitglieder von AfroSwissters sind diverse Verbündete, sogenannte «Allies», unterschiedlicher Gender und Ethnizitäten, welche die community in ihrem Bestreben der gegenseitigen Vernetzung und Stärkung von Afro-Schweizerinnen zusätzlich unterstützen. Alle Mitglieder von AfroSwissters, denen ich im Rahmen meiner Forschung begegnete, habe ich als weiblich gelesen. Daher verwende ich in diesem Beitrag den Begriff Afro-Schweizerinnen, wenn ich über die community spreche.

im Rahmen von AfroSwisstern miteinander verbanden. Hierbei stellte ich fest, dass sich die Beweggründe für ihre Teilnahme an AfroSwisstern bei Isioma, Aiyana und Sara unterschieden: hinsichtlich ihrer Identität als Afro-Schweizerinnen, ihrer Erfahrungen mit Rassismus und Identitätskrisen, sowie ihrer Interessen und Zielen in Bezug auf die persönliche und berufliche Vernetzung innerhalb der community.

Ein Identifikationsspektrum

Da AfroSwisstern eine black community von und für Frauen afrikanischer Herkunft in der Schweiz beziehungsweise für Afro-Schweizerinnen ist, ging ich anfangs davon aus, dass sich alle Mitglieder voll und ganz als Afro-Schweizerinnen identifizieren würden. Zu meiner Überraschung stellte ich jedoch fest, dass sich die Haltung zum Begriff «Afro-Schweizerin» bei Isioma, Aiyana und Sara unterschied. Isioma identifiziert sich weniger als «Afro-Schweizerin», weil sie den Begriff beziehungsweise dessen Zusammensetzung von «Afro» und «Schweizerin» als unstimmtig empfand. Aus ihrer Sicht stellte der Zusatz von «Afro» ihre Identität als Schweizerin in Frage. Sara hingegen, die vor ihrem Beitritt zu AfroSwisstern nicht von der Existenz dieses Begriffes wusste, bezeichnete «Afro-Schweizerin» als eine treffende Beschreibung ihrer selbst. Aiyana identifiziert sich ebenfalls ganz klar als Afro-Schweizerin, doch empfand sie ihre «afrikanische Seite» deutlich stärker als ihre «Schweizer Seite».

Folglich wiesen Isiomas, Aiyanas und Saras unterschiedliche Identifikationsgrade mit der Identität «Afro-Schweizerin» ein Spektrum auf. Dieser Umstand demonstriert zum einen die interne Diversität innerhalb von AfroSwisstern; andererseits widerlegt er den Mythos von der black community als homogener Einheit (Blackwell 1975, 73). Bei «Afro-Schweizer*in» handelt es sich also um einen Überbegriff.

Verbaler Rassismus

Genau wie ich wurden Isioma, Aiyana und Sara im Verlauf ihres Lebens mit Rassismus konfrontiert. Dieser äusserte sich im Leben der Drei vor allem verbal, meist in Form von Schimpfwörtern. Insbesondere Aiyana und Sara waren diesen rassistischen Schimpfwörtern ihrer Weissen peers (und teils sogar Weissen Lehrkräften) während ihrer gesamten Schulzeit ausgesetzt, von der Primarschule bis zum Gymnasium. Auf den «Kuhfladen» oder den «Gaggikopf» in der Primarschule folgte das «N-Wort» in Sekundarschule und Gymnasium. Isioma erzählte, wie sie einmal am 1. August in einer Bäckerei einkaufte und eine Weisse Dame mittleren Alters vor ihr 15 «M*köpfe» bestellte. Nach Tötigung ihres eigenen Einkaufs ging Isioma auf die Dame zu, sagte «Guten Appetit bei meinen Köpfen am 1. August», verliess den Laden und liess die Dame mit verduzttem Gesicht zurück.

Die geschilderten Erfahrungen widerspiegeln eine Schwarz-Weiss-Dichotomie, die weiterhin in der Schweizer Gesellschaft existiert und fortwährend (re-)konstruiert wird. Dabei werden basierend auf kolonialistischen Assoziationen Unterscheidungen getroffen zwischen «Blackness» beziehungsweise «Non-Swissness» (als unrein beziehungsweise schmutzig) und «Whiteness» beziehungsweise «Swissness» (als rein und homogen) (Michel 2015, 412, 416; Purtschert 2019, 102–104). So entsteht ein exkludierendes «Wir» vs. «Ihr». Es ergibt sich ein Entweder/Oder, was die Identität «Afro-Schweizer*in», die beide Seiten vereint, unsichtbar macht beziehungsweise als unvereinbar erscheinen lässt.

Adoleszente Identitätskrisen

Identitätskrisen bezüglich der Balance ihrer ethnischen Identitäten und darauffolgende individuelle Umgangsstrategien wiesen eine weitere Parallele in den adoleszenten Lebenserfahrungen von Isioma, Aiyana und Sara auf, was ich anhand des Beispiels von Isioma und Aiyana veranschaulichen werde.

Isiomas Vater kehrte, lange nach der Trennung von ihrer Mutter, mit seiner neugegründeten Familie nach Nigeria zurück.³ Zwar bestand weiterhin regelmässiger telefonischer Kontakt zum Vater, doch ohne ihn als «Kulturvermittler» an ihrer Seite verlor die damals 14-jährige Isioma den direkten Zugang zur «nigerianischen Kultur», was bei ihr später eine Identitätskrise auslöste. Diesen verlorenen Zugang gewann Isioma durch ihre Maturaarbeit zurück, indem sie ein Kochbuch über westafrikanische Esskultur einschliesslich der Nigerias verfasste. Die Westafrikanische Küche prägte zudem ihren beruflichen Werdegang als Hôtelière-Restauratrice und führte zur Gründung eines westafrikanischen Küchenvereins mit dem Ziel, ihren Gästen ein Gefühl für ihr «Wurzelland» (oder eines davon) zu vermitteln. Ich selbst nahm ebenfalls an einem ihrer pop-up Restaurant Events teil, bei denen mich die präsentierten Gerichte und ihre Geschmäcker an Familienbesuche in Nigeria erinnerten.

Aiyana, die nach Abbruch ihres Studiums in einem Klosterschulungszentrum im ländlichen Zürich eine internationale Schule in England besuchte, erzählte mir von einem Kulturabend, den ihre Schule dort als «African Night» organisierte. Aiyana ging auf eine Gruppe von Schüler*innen aus Nigeria zu und sagte, sie würde bei der Planung des Abends gerne mithelfen, worauf jene sie laut auslachten und meinten «You're not even African». Sie beschrieb ihre dadurch ausgelöste Identitätskrise als Ergebnis einer Dissoziation von Selbst- und Fremdzuschreibung: von ihren Weissen Schweizer peers wurde sie als «Afrikanerin», von ihren «afrikanischen» peers als «Schweizerin» wahrgenommen. Dies verdeutlicht, dass auch «Africanness» eine soziale Konstruktion ist, die je nach Kontext verschieden ausgehandelt wird. Mithilfe ihrer sogenannten «Heilungsarbeit», verankert in ihrem katholischen Glauben, durchlebte sie einen spirituellen (Sinnes-)Wandel, der es ihr ermöglichte, ihre Zugehörigkeit zu beiden Seiten beziehungsweise «Welten» zu akzeptieren.

Persönliche und berufliche Vernetzung

Als ich Isioma, Aiyana und Sara zu Interessen und Zielen hinsichtlich ihrer Mitgliedschaft bei AfroSwisstern befragte, stellte ich fest, dass sich ihre Beweggründe für eine persönliche und berufliche Vernetzung mit anderen Afro-Schweizerinnen unterschieden.

Für Aiyana schafft AfroSwisstern «safe spaces» (Roestone Collective 2014), das heisst sichere Räume, in welchen ein Zugehörigkeitsgefühl geschaffen und vermittelt wird.⁴ Für sie bedeuten diese sicheren Räume die Möglichkeit, sich von ihrer verletzlichen Seite zeigen zu können, sich zusammen mit anderen Afro-Schweizerinnen über persönliche Themen auszutauschen und sich verstanden zu fühlen. Aiyanas Wunsch nach einer gegenseitigen Förderung und Unterstützung unter den Afro-Schweizerinnen beziehungsweise «Schwestern» von AfroSwisstern, wurde auch von Sara geteilt. Isioma wiederum strebte als

³ Obwohl dies sich in der Biografie von Isioma so zugetragen hat, soll hier nicht der Stereotyp des nicht-anwesenden Schwarzen Vaters reproduziert werden.

⁴ Hier ist anzumerken, dass «safe spaces» zwar vergleichsweise sicher sind, dass aber auch in solchen Räumen Verletzungen vorkommen können.

Geschäftsfrau vor allem die berufliche Vernetzung innerhalb der community an und sah in den Afro-Schweizerinnen von AfroSwissters ihr Zielpublikum.

Die Entstehung einer Schwesternschaft

Wie der Begriff der AfroSwissters andeutet, handelt es sich dabei um eine «black sisterhood» (Nivedhaa und Chandran 2002) basierend auf der Idee eines gegenseitigen empowerment. «Black sisterhood» steht für eine quasi-familiäre Beziehungsgestaltung und Solidarität unter den Frauen der black community, die aus deren Lebensbewältigungsprozessen resultiert und als ein «women supporting women» beziehungsweise «Women Empowerment» verstanden werden kann (Nivedhaa und Chandran 2002, 3, 5). Insbesondere für Aiyana und Sara, die an dieser «black sisterhood» innerhalb von AfroSwissters aktiv teilhaben und deren Mitglieder als «Schwestern» verstehen, bietet diese Schwesternschaft einen sicheren Raum für die persönliche Vernetzung und somit die Entstehung von internen Supportnetzwerken und Freundschaften unter Afro-Schweizerinnen. AfroSwissters kann also als ein «safe space» verstanden werden, in welchem eine «black sisterhood» ermöglicht und praktiziert wird.

Fazit

Dieser Essay zeigt meine Erkenntnisse aus der Erforschung von AfroSwissters, einer black community von Afro-Schweizerinnen in der Stadt Zürich. Wie für mich, die ich einst als Teenagerin nach Anschluss bei Menschen suchte, welche aussahen und ähnliche Erfahrungen durchlebten wie ich, besteht unter Afro-Schweizer*innen auch heute ein starkes Bedürfnis nach gegenseitiger Vernetzung. Das rasante Wachstum von AfroSwissters ist bestes Beispiel hierfür und zeigt die Wichtigkeit der Kreation solcher «safe spaces», die den gegenseitigen Austausch beziehungsweise die Vernetzung von Afro-Schweizer*innen über ihre (geteilten) Erfahrungen als ethnische Minderheit in der Schweiz ermöglichen und sichtbar machen.

Bibliographie

- Blackwell, James E. 1975. *The Black Community: Diversity and Unity*. New York: Harper & Row.
- Coburn, Annette und Sinéad, Gormally. 2017. «Community». *Counterpoints* 483: 77–92. www.jstor.org/stable/45177772.
- Delanty, Gerard. 2010. *Community*. Second edition. London: Routledge.
- Michel, Noémi. 2015. «Sheepology: The Postcolonial Politics of Raceless Racism in Switzerland». *Postcolonial Studies* 18 (4): 410–426. doi.org/10.1080/13688790.2015.1191987.
- Nivedhaa, M., und Chandran, M. R.. 2022. «Black Sisterhood in Gloria Naylor's The Women of Brewster Place». *Shanlax International Journal of Arts, Science and Humanities* 9 (1): 3–5. doi.org/10.34293/sijash.v9iS1-May.5932.
- Purtschert, Patricia. 2019. *Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert: Eine Geschichte der weissen Schweiz*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Roestone Collective. 2014. «Safe space: Towards a reconceptualization». *Antipode* 46(5): 1346–1365.

Wenn dein Sein Fragen aufwirft und du dich für deine Existenz erklären und rechtfertigen musst

DANIELLE ISLER

A: «Woher kommst du?»

B: «Aus Zürich.»

A: «Nein, ich meine: Woher kommst du *wirklich?*»¹

Dieser Wortwechsel, in dieser oder ähnlicher Form, ist Afro-Schweizer*innen und allgemein PoC in der Schweiz nur allzu vertraut, so auch mir, einer dark-skinned Afro-Schweizerin. Solche Wortwechsel entstehen mit fremden Menschen und oft gleich zu Beginn einer Begegnung. Wie die aufschlussreichen Essays von Selina Ahlidjah und Adamma Ezeanyika eindrücklich zeigen, finden sie in unterschiedlichen sozialen Kontexten und Räumen statt. Etwa in öffentlichen Verkehrsmitteln, in der Freizeit, beim Dating oder sogar im vertrauten räumlichen Umfeld, z.B. im Heimatdorf oder -quartier.

Die Frage ist unzähligen Schwarzen Menschen und PoC auch in anderen Ländern des Globalen Nordens nur allzu bekannt. In ihrem Werk «Where Are You From? No, Where

¹ In diesem Dialog steht «A» für eine Weisse Person, während «B» eine PoC repräsentiert. Weiss-Sein (Whiteness) ist heterogen, komplex, vielschichtig, verschachtelt, fluide, widersprüchlich und wandelbar. Es handelt sich um eine Ideologie, die konstruiert, in Kraft gesetzt, performt und verkörpert wird und die auf Strukturen und Menschen in der Gesellschaft einwirkt. Es existieren zahlreiche Formen des Weiss-Seins. Siehe dazu z.B. Ahmed (2007); Frankenberg (1993); Kindinger und Schmitt (2019); Yancy (2012). Weisse Menschen oder Weisse Personen sind eine heterogene Gruppe, deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie nicht von Rassismus betroffen sind. In diesem Text wird «Weiss» gross geschrieben, um den Blick umzukehren und Weiss-Sein sichtbar zu machen und die soziale Konstruktion zu betonen.

Genauso wie Weiss-Sein ist auch Schwarz-Sein (Blackness) ein soziales Konstrukt, das heterogen, verschachtelt, vielschichtig, komplex, paradox, wandelbar und fluide ist und je nach regionalem oder historischem Kontext anders artikuliert wird (vgl. Fanon 2008 [1952]; Hall 1980; hooks 1992a). Schwarze Menschen oder Schwarze Personen bilden eine heterogene Gruppe, die vor allem gemeinsam hat, dass sie (u.a.) afrikanischer Herkunft sind und verschiedenen Formen von anti-Schwarzem Rassismus ausgesetzt sind. Schwarze Menschen können «dark-skinned», «brown-skinned», «light-skinned» oder gar «white-passing» sein, das heisst, sie weisen unterschiedliche Hautpigmentierungen und weitere Merkmale auf. Afropäer*innen (Europäer*innen afrikanischer Herkunft; Pitts 2019), wie beispielsweise Afro-Schweizer*innen, Afro-Brit*innen etc., fallen in diese Kategorie, ebenso Afro-Amerikaner*innen, Afro-Brasilianer*innen und «mixed people».

In diesem Aufsatz werden als «mixed people» Personen bezeichnet, die jeweils einen Schwarzen und einen Weissen Elternteil haben. Sie werden hier ebenfalls zur Kategorie «Schwarze Menschen» gezählt. «Mixed people» können dabei Afropäer*innen (z.B. Afro-Schweizer*innen, Afro-Brit*innen) oder aber Afro-Brasilianer*innen, Afro-Amerikaner*innen und weitere sein.

Im vorliegenden Text bezieht sich der Begriff People of Colour (PoC) auf alle Menschen, die nicht «Weiss» sind. Dazu zählen unter anderem Schwarze Menschen (einschliesslich «mixed people») und Menschen asiatischer Herkunft. Die *racial* Zuschreibungen in diesem Text orientieren sich an der Selbstidentifikation der genannten Personen, an der Beschreibungen der Autor*innen oder Forschungsteilnehmenden sowie an Definitionen in der referenzierten Literatur (Fanon [1952] 2008; Hall 1980; hooks 1992a).

«Are You Really From?» (2023) reflektiert Audrey Osler ihre eigene Herkunft und Identität, die sie als «mixed heritage» bezeichnet. Sie zeigt auf, dass PoC in Grossbritannien dieser Frage noch immer viel zu häufig begegnen. Dies versteht sie als Indiz dafür, dass PoC und Schwarze Menschen noch immer nicht als vollständig und gleichwertig zugehörig zur britischen Bevölkerung betrachtet werden. Im Zentrum ihrer Analyse steht das Nachhaken, die wiederholte Nachfrage: «No, where are you really from?». Osler versteht sie als eine politische Frage nach Identität und Zugehörigkeit, deren unausgesprochene Botschaft lautet: «Um britisch zu sein, musst du Weiss sein» (Burton 2023; Osler 2023). Oder anders formuliert: «Du kannst nicht britisch sein, weil du eine PoC bist.»

Die Frage «Woher kommst du?» bereits bei der ersten Begegnung mit einer unbekannt Person gestellt zu bekommen, gehört zu den zahlreichen alltagsrassistischen Situationen und Erfahrungen von PoC (Berndt 2021). Dabei kann – präzise betrachtet – das einmalige Stellen dieser Frage (wie im obenstehenden Beispiel) ein Hinweis auf Alltagsrassismus sein, jedoch nicht zwangsläufig als Beweis dafür gelten. Denn grundsätzlich ist nichts Verwerfliches daran, im Rahmen des Kennenlernens nach der Herkunft zu fragen. Wird jedoch die gegebene Antwort nicht akzeptiert und die Frage in insistierender Weise wiederholt, wie im Beispiel oben («Woher kommst du *wirklich?*»), liegt ein eindeutiger Fall von Alltagsrassismus vor. Denn wie Osler (2023) betont, handelt es sich hierbei um eine politisch aufgeladene Frage nach Zugehörigkeit und Identität, die eine ausschliessende Wirkung entfaltet. Einer PoC in der Schweiz diese zweite Frage zu stellen, bedeutet implizit: «Du kannst nicht Schweizer*in (oder Zürcher*in, Sternenberger*in ...) sein, weil du eine PoC bist.»

Im US-amerikanischen Kontext, aus einer asiatisch-amerikanischen² Perspektive, schreibt Wu (2002, 14): «« Where are you from? » is a question I like answering. «Where are you *really* from?» is a question I *really* hate answering ... » Er führt weiter aus, dass solche Fragen ein wesentlicher Bestandteil der asiatisch-amerikanischen Erfahrung seien und Menschen asiatischer Herkunft damit metaphorisch aus den USA abgeschoben und nach Asien verortet würden (Wu 2002, 14). Wie Selina Ahlidjah in ihrem Aufsatz zeigt, kann die Frage «Woher kommst du *wirklich?*» für PoC in der Schweiz nicht nur implizieren, dass sie aufgrund ihrer PoC-ness nicht «richtige» Schweizer*innen sein können, sondern auch, dass sie auf einer symbolischen Ebene aus der Schweiz verwiesen und stattdessen in ein Land, in eine Region oder auf einen Kontinent verbannt werden, welche die fragende Person als vermeintlich «eigentlichen» Herkunftsort ansieht.

Im Vordergrund steht dabei weniger, wohin eine Person konkret verortet oder zurückgeschickt wird, sondern vielmehr, *dass* sie metaphorisch aus der Schweiz hinausgeworfen wird, meist in eine möglichst weit entfernte Region des Globalen Südens. Selina Ahlidjah zeigt in ihrem Essay sehr schön, wie sowohl sie selbst als auch ihre Interviewpartner*innen durch Fragen wie «Woher kommst du?» sinnbildlich aus der Schweiz hinausgedrängt und etwa auf den afrikanischen Kontinent projiziert werden. Ihr Interviewpartner David, der sich als «mixed» identifiziert – mit einer Weissen Mutter aus der Schweiz und einem Schwarzen Vater aus Nigeria –, erlebt diesen Mechanismus auch in seinem Berufsalltag. Die wiederkehrende Frage «Woher kommst du?» führt dazu, dass ihn Kund*innen immer wieder sprachlich aus der Schweiz ausgrenzen.

² US-Amerikaner*innen asiatischer Herkunft.

Gemäss Zdanowicz (2017) ist die Frage «Where are you really from?» ein typisches Beispiel für eine «misrecognition» – also eine Form der Verkennung oder Fehlwahrnehmung. Dabei besteht eine Diskrepanz zwischen dem Selbstbild einer Person und der Art und Weise, wie sie von sogenannten «powerful others» (Blackwood, Hopkins, und Reicher 2015, 151) – also von Menschen in Machtpositionen – wahrgenommen und behandelt wird (Blackwood u. a. 2015; Zdanowicz 2017). Übertragen auf den Schweizer Kontext bedeutet das: Fragende, die häufig – wenn auch nicht immer – Weiss sind, anerkennen PoC nicht als Teil der nationalen Gemeinschaft, während sich die befragte Person selbst sehr wohl als schweizerisch versteht. Gerade dieser Widerspruch – nicht als Staatsbürger*in, einheimisch und zugehörig wahrgenommen zu werden, sondern als Fremde*r – steht im Kontrast zur eigenen Identität und zum Selbstbild. Dies kann zu Gefühlen von Entfremdung, Nichtzugehörigkeit oder gar Heimatlosigkeit führen (da Silva u. a. 2022, 201). Die Frage «Woher kommst du *wirklich?*» ist also weit weniger harmlos, als sie zunächst erscheint. Selina Ahlidjah zeigt in ihrem Essay, wie die Fremdzuschreibung durch die Mehrheitsgesellschaft das Selbstbild von PoC in der Schweiz beeinflussen kann. Adamma Ezeanyika beleuchtet darüber hinaus die Identitätskrise von mixed people und Menschen afrikanischer Herkunft, die unter anderem aus genau dieser Diskrepanz entstehen kann.

Verkannt als PoC

Caroline Da Silva und ihre Mitautor*innen befassen sich in ihrem Artikel «Where Are You Really From? Understanding Misrecognition From the Experiences of French and Dutch Muslim Women Students» (2022) mit den Erfahrungen französischer und niederländischer muslimischer Studentinnen im Umgang mit gesellschaftlicher misrecognition, Formen des Verkanntwerdens. Die Autor*innen identifizieren verschiedene Erscheinungsformen dieses Verkanntwerdens, etwa die sogenannte «totalising misrecognition» (da Silva u. a. 2022, 206–207). Diese beschreibt eine Situation, in der Individuen ausschliesslich anhand ihrer muslimischen Identität wahrgenommen und auf diese reduziert werden, während andere Zugehörigkeiten, z. B. eine französische oder niederländische Identität, unbeachtet bleiben. Anders gesagt: Die Studentinnen werden lediglich als Musliminnen gesehen und nicht zugleich als Niederländerinnen oder Französinen.

Auch in Selina Ahlidjahs Studie erleben mixed people «totalising misrecognition» durch Weisse Menschen. Sie bat in der Stadt Zürich lebende Weisse Personen, Porträtbilder von mixed people möglichen Herkunftsländern zuzuordnen. Konkret sollten sie einschätzen, woher die jeweils abgebildete Person stamme. Ein zentrales Muster in den Antworten war die fast ausschliessliche Assoziation mit Ländern des Globalen Südens. Eine Verbindung zur Schweiz wurde kaum hergestellt. Die meisten ordneten die Personen etwa als ausschliesslich syrisch, südafrikanisch oder südamerikanisch ein, nicht aber (auch) als schweizerisch. Bemerkenswert ist, dass selbst die Präsenz der Interviewerin Selina Ahlidjah, die in der Schweiz geboren und aufgewachsen ist, perfekt Schweizerdeutsch spricht und den Porträtierten äusserlich ähnelt, kaum einen Einfluss auf die Zuschreibungen hatte. Trotz der Interaktion mit ihr nannten die meisten die Schweiz nicht als mögliche Herkunft dieser Menschen.

Da Silva und ihre Ko-Autor*innen (2022, 207) beschreiben weitere Formen von «misrecognition», die niederländische und französische muslimische Studentinnen im Alltag erleben. So die «membership misrecognition», welche vorliegt, wenn sie als nicht *ausreichend* französisch oder niederländisch wahrgenommen werden. Auch in der Schweiz er-

leben PoC «membership misrecognition», wie auch in den Essays von Selina Alhidjah und Adamma Ezeanyika deutlich wird. Menschen afrikanischer Herkunft gelten dabei (implizit oder explizit) oft nicht als «schweizerisch genug». Dieses Gefühl des Nicht-Dazugehörens führt bei vielen mixed people (mit einem Schwarzen Elternteil aus dem Ausland und einem Weissen Elternteil aus der Schweiz) zu einem Bestreben, performativ ihr «Schweizerisch-Sein» zu demonstrieren. Insbesondere in der Gegenwart älterer Weisser Personen verspüren die Interviewpartner*innen von Selina Alhidjah das Bedürfnis, ihre Zugehörigkeit durch korrektes Schweizerdeutsch, Zurschaustellung von Bildung und «anständiges» Verhalten unter Beweis zu stellen. «Membership misrecognition» kann also den inneren Druck erzeugen, zu zeigen, dass man genauso schweizerisch ist wie Weisse Schweizer*innen und vollwertig dazugehört.

«Not being seen at all» wurde von da Silva und ihren Mitautor*innen als weitere Form von «membership misrecognition» definiert (2022, 207–210). Hierbei geht es darum, dass die Studentinnen in öffentlichen und anderen sozialen Räumen nicht repräsentiert sind, es geht um den Mangel an Vorbildern und darum, dass sie ihre Identität als muslimische Frauen nur eingeschränkt leben dürfen. Adamma Ezeanyika, die in einem kleinen Dorf aufgewachsen ist, schildert in ihrem Beitrag ähnliche Erfahrungen: Als junge Schweizerin mit einem Schwarzen Elternteil aus dem Ausland und einem Weissen Elternteil aus der Schweiz fühlte sie sich in ihrer Kindheit und Jugend in vielen sozialen Räumen nicht repräsentiert und fand kaum Bezugspersonen, mit denen sie sich identifizieren konnte. Sie fand kaum Menschen, die so aussahen wie sie. Dieses Gefühl des Nicht-Gesehen-Werdens löste bei ihr eine Sehnsucht nach Zugehörigkeit aus. In Schwarzen communities in der Schweiz suchte sie gezielt nach einem «safe space», einem Ort, an dem sie sich sicher und verstanden fühlt. Nicht gesehen oder repräsentiert zu werden, kann das Sicherheitsgefühl untergraben und das Bedürfnis nach einer «sicheren» Gemeinschaft deutlich verstärken.

Auch in Deutschland erleben Schwarze Menschen und allgemein PoC vielfältige Formen von «misrecognition», Ausgrenzung und (Alltags-)Rassismus. Auch hier ist die Frage «Woher kommst du eigentlich?» üblich (Wilisch 2021). Um auf solche Erfahrungen aufmerksam zu machen, initiierte der Sozialaktivist Ali Can im Jahr 2018 die Online-Kampagne #MeTwo – angelehnt an «Me Too». Can, der in der Türkei geboren wurde und als Kleinkind mit seiner Familie nach Deutschland kam, wollte damit eine Plattform schaffen, auf der Menschen ihre Rassismuserfahrungen teilen können. Die Kampagne richtete sich insbesondere an Menschen, die neben Deutschland noch ein weiteres Herkunftsland haben, sich jedoch eindeutig als deutsch verstehen und dennoch immer wieder vom Deutschsein ausgeschlossen werden. Das Hashtag #MeTwo bedeutet sinngemäss: «Ich auch, ich habe ebenfalls zwei (oder mehr) kulturelle Zugehörigkeiten. Deutschland ist eine davon, oft sogar die, mit der ich mich am meisten identifiziere. Doch weil ich eine Person of Color bin, wird mir das aberkannt und Alltagsrassismus ist für mich alltägliche Realität.» Die Kampagne fand rasch grosse Resonanz. Zahlreiche Deutsche of Color teilten unter dem Hashtag ihre Erfahrungen mit Alltagsrassismus. In der Schule, im Berufsleben, im Kontakt mit Behörden oder im öffentlichen Raum. Die geteilten Geschichten zeigen eine breite Palette diskriminierender Erlebnisse, in denen sich viele wiedererkannten (Fachstelle Gender & Diversität NRW 2018; Topçu 2019). Can selbst äusserte sich bestürzt über das Ausmass der Rückmeldungen: «Es ist aber ... deprimierend, welche erschreckende Erlebnisse viele Menschen gemacht haben» (Spiegel Panorama 2018).

Die Frage «Woher kommst du *wirklich?*» ist keine harmlose Small-Talk-Frage, sondern eine sehr persönliche (Hochschule Kempten 2021). Die afro-schweizerische Kommunikationswissenschaftlerin Yuvviki Diah erklärt im Interview mit Sarah Berndt im Schweizer Magazin Beobachter, dass diese Frage häufig ohne jeden Zusammenhang gestellt wird. Im konkreten Gesprächskontext ist sie oft irrelevant und hors-sujet (Berndt 2021). Diah betont zudem, dass hinter dieser Frage meist eine implizite Annahme steckt: das Gefühl, ein Recht darauf zu haben, zu erfahren, «wer du wirklich bist» (Berndt 2021). Anders gesagt: Die fragende Person glaubt, Anspruch auf das Leben der Befragten zu haben. Auf ihre Geschichte, ihren Stammbaum und ihre Herkunft. Im Grunde fordert sie: «Erkläre mir, wer du bist, warum du bist, wie du bist, und rechtfertige deine Existenz, deine Präsenz, dein Sein.» Besonders problematisch ist, dass diese Frage nicht im Rahmen eines vertieften biographischen Interviews oder eines vertrauten Gesprächs gestellt wird, sondern oft beiläufig und oberflächlich bei Begegnungen mit Fremden. In Kontexten, in denen das Thema der Begegnung ein ganz anderes ist und das nötige Vertrauen fehlt..

Schwarz-Sein in einer «Weissen» Welt

Wie kann es sein, dass so viele PoC weltweit, insbesondere im Globalen Norden, ähnliche Erfahrungen machen? Vielleicht liegt die Antwort in den Worten von Sara Ahmed: «Colonialism makes the world «white», which is of course a world «ready» for certain kinds of bodies ... » (Ahmed 2007, 154–155). Der Kolonialismus hat dazu geführt, dass wir in einer Welt leben, in der gewisse Körper willkommener sind als andere. Die Welt ist also «Weiss» gemacht worden, und folglich ist sie «bereit» für Körper, die mit «Weiss-Sein» in Verbindung stehen. Ahmed analysiert, dass die Welt nicht nur «bereiter» für Weisse Körper ist, sondern auch für Ideologien, Normen, Perspektiven, Kulturen, Geschichten und vieles mehr, die mit Weiss-Sein in Verbindung stehen. Sie ergänzt, dass «Weiss-Sein» einer Orientierung gleicht, die Objekte und Subjekte zu sich selbst dirigiert (Ahmed 2007, 153–154). «Weiss-Sein» ist also der Kompass und das Ziel, wohin sich Körper, Immaterielles sowie Materielles bewegen. Es handelt sich dabei um den «Status quo» und die Norm auf dieser Welt, sodass all das, was mit Weiss-Sein in Verbindung steht, positive Assoziationen genießt, während alles, was nicht mit Weiss-Sein assoziiert wird, tendenziell negativ konnotiert ist.

Richard Dyer, der von sich selber sagt, dass er aus einer Weissen Positionalität über Weiss-Sein forscht, schreibt: «White people colonise the definition of normal» (Dyer 1999, 458). Weisse Menschen hätten also die Definition von «Normalität» kolonisiert, sich angeeignet oder, mit anderen Worten, für sich allein beansprucht und dominiert. Lewis Gordon würde die zuvor gestellte Frage, wie es sein kann, dass so viele People of Color weltweit ähnliche Erfahrungen machen, vermutlich folgendermassen beantworten: «White people are universal ... and Black people are not» (Gordon 1999, 34). Anders gesagt: Weisse Menschen gelten als Normalität, als Massstab, während Schwarze Menschen als partikular gelten, als Ausnahmen und Abweichungen (Ahmed 2017, 133–134). Ahmed fährt fort, dass diese spezifische Partikularität sich im Körper verfangen kann (Ahmed ebd.). Schwarze Menschen oder allgemein PoC können verinnerlichen, dass sie nicht als «normal» oder als Teil des gesellschaftlichen Status quo gelten. Dies kann erklären, weshalb PoC im Globalen Norden nicht nur von Weissen Menschen, sondern auch von anderen PoC mit der Frage «Woher kommst du *wirklich?*» konfrontiert werden. Auch andere PoC können ihnen gedanklich die Zugehörigkeit zur Schweiz absprechen, sie symbolisch aus ihr hinauswerfen und ihnen

gegenüber Formen der «misrecognition» zeigen. Rassistische Sozialisation betrifft nicht nur Weisse Menschen, sondern auch PoC weltweit (siehe dazu etwa Fanon [1952] 2008).

In seinem Werk «Black Skin, White Masks», das erstmals 1952 veröffentlicht wurde, schreibt Frantz Fanon ([1952] 2008, 97): «The white man wants the world; he wants it for himself alone. He finds himself predestined master of this world.» Dies kann als Fanons Antwort gelesen werden auf die Frage, wie es sein kann, dass unzählige PoC weltweit, insbesondere im Globalen Norden, ähnliche Erfahrungen machen. Schwarze Menschen im Globalen Norden erfahren täglich implizite oder explizite Marginalisierung, Diskriminierung und Ausgrenzung, weil die Welt als Raum gedacht ist, der Weissen Menschen (präziser: Weissen Männern) vorbehalten ist. Eine Welt, in der Weisse Männer das Sagen und die Deutungshoheit besitzen. Den Status Schwarzer Menschen beschreibt Fanon als «[...] an object among other objects» (Fanon [1952] 2008, 82). Schwarze Menschen erscheinen damit als Objekte unter Objekten, während Weisse Menschen als handelnde Subjekte gelten. Fanon erläutert weiter, dass sich Schwarze Menschen ihres Status als Objekte – und nicht als Subjekte – erst in der Begegnung mit Weissen Menschen bewusst werden (Fanon [1952] 2008, 82–83). Erst in diesem Moment wird ihnen deutlich vor Augen geführt, dass sie als Objekte konstruiert und strukturell Weissen Menschen untergeordnet sind. In seinem jüngsten erschienenen Werk «Brutalism» stellt sich Achille Mbembe (2024) die Frage, ob Schwarze Menschen heute nicht noch immer «person-objects, disposable by definition» (Mbembe 2024, 142) seien. Er reflektiert, ob sich seit der Versklavung grundlegend etwas am Wert, an der Würde und an der strukturellen Position Schwarzer Menschen verändert hat, oder ob sie nach wie vor als Personen-Objekte und als «wegwerfbar» gelten. Wenn Schwarze Menschen als Personen-Objekte und Weisse Menschen als Subjekte konstruiert sind, erscheint es Weissen Menschen legitim, Schwarzen Menschen alles abzuverlangen. Sie zu hinterfragen und auszufragen, zu beanspruchen und Antworten von ihnen als selbstverständlich einzufordern. Denn strukturell gelten Schwarze Menschen als ihnen untergeordnet.

Folglich leben PoC in einer Welt, die für Weisse Körper gemacht ist, in der Weiss-Sein als universell gilt und die von Weissen Menschen beherrscht wird. PoC werden tagtäglich mit Fragen wie «Who are you, what are you, explain yourself» (Ahmed 2017, 123) konfrontiert, da sie als Abweichung von der Norm gelten. Obwohl PoC solche persönlichen, invasiven Fragen oft als traumatisch, schwierig und ernüchternd erleben, tragen sie die Last, diese beantworten und sich erklären zu müssen (Ahmed 2017, 132). Weiss-Sein ist in dieser Welt «unquestioned», während Nicht-Weiss-Sein oder PoC-ness «questionable» ist (Ahmed 2017, 120ff.).

PoC sind nicht alle in der selben Masse «questionable» oder «in question». Zum Thema Intersektionalität (Crenshaw 1991) erläutern Wissenschaftler*innen wie Michelle M. Wright und Michele Wallace, dass man als Schwarzer Mann in dieser Welt die Position als «the Other» einnimmt, als Schwarze Frau jedoch als «the Other of the Other» (Wallace 1990, 53; Wright 2004, 199, siehe auch Hall 2001; hooks 1992a). Je weiter man vom Weissen Mann bzw. vom Weiss-Sein entfernt ist, desto stärker wird man zum Personen-Objekt und gilt als «questionable» und «in question» (Ahmed 2017, 120ff.) Umgekehrt gewinnt man an «Wert» und «Würde», je näher man dem Weiss-Sein kommt, etwa bezüglich Phänotyp, Haarstruktur, Pigmentation, Religion, Name und mehr, da man über «Subjekt»-Eigenschaften verfügt. Eine grössere Nähe zum Weiss-Sein kann zudem das Privileg mit sich bringen, sich weni-

ger für seine Existenz rechtfertigen zu müssen und bis zu einem gewissen Grad vor invasiven sowie potenziell verletzenden und ausgrenzenden Fragen geschützt zu sein.

Zum Verhältnis von Race, Gesicht und Phänotyp schreiben M'charek und Schramm (2020, 2): «Faces function [...] as markers of inclusion and exclusion». Die mixed Brüder Lars und Nico Müller, Interviewpartner von Selina Ahlidjah, haben jeweils einen Schwarzen Elternteil aus dem Ausland und einen Weissen Elternteil aus der Schweiz. Durch ihren «schweizerisch» klingenden Nachnamen sind sie ein Stück weit privilegiert (da dieser Nähe zum Weiss-Sein signalisiert). Dennoch erleben sie Situationen, in denen sie sich für ihr Sein beziehungsweise für ihren Nachnamen erklären müssen. Dabei ist gemäss M'Charek und Schramm nicht ihr Nachname das Merkmal der Partikularität, sondern ihr Gesicht (also Phänotyp, Pigmentation, Haartextur usw.), das im Zusammenhang mit ihrem Nachnamen dazu führt, dass sie als «questionable» und «in question» gelten.

Laut Ellerbe-Dueck (2011, 148) ist die alltägliche Realität von Schwarzen Menschen in Europa von Diskriminierung, Marginalisierung und zahlreichen Formen der Ausgrenzung geprägt. Sie beschreibt Schwarze Menschen als «invisible Europeans» (Ellerbe-Dueck 2011, 148). Westliche Länder wie Deutschland hätten Schwarze Menschen systematisch unsichtbar gemacht und aus den historischen Archiven verdrängt. Dieses Unsichtbarmachen wirkt bis heute fort: Schwarze Menschen werden in Europa nach wie vor unsichtbar gemacht (Ellerbe-Dueck 2011, 148–149).

In seinem zeitlosen Werk «Invisible Man» (Ellison 1952) schildert der afroamerikanische Autor Ralph Ellison eindrücklich, wie es ist, als Schwarzer Mann ein ganzes Leben lang unsichtbar zu sein – in dem Sinne, von Weissen Menschen nicht gesehen zu werden. Dabei geht es auch um den tiefen emotionalen Schmerz, den Unsichtbarkeit verursacht. Dieser Schmerz ist nicht auf Europa oder Nordamerika beschränkt: Nicht nur dort leiden Schwarze Menschen unter der Last der Unsichtbarkeit. In dieser «Weissen» Welt werden PoC weltweit unsichtbar gemacht, selbst in Ländern, wo sie demographisch die Mehrheit bilden. Die Afro-Brasilianerin Elisa Lucinda (2017) berichtet in einem bewegenden Monolog von der unerträglichen Ausgrenzung unter anderem durch systematisches Unsichtbarmachen, die sie als Afro-Brasilianerin in Brasilien tagtäglich erlebt.

Die Afro-Karibin Jamaica Kincaid (1997, 46) beschreibt die Un/Sichtbarkeit ihrer eigenen «Blackness» mit eindrücklichen Worten: «In the blackness, [...] I have been erased, I can no longer say my own name. I can no longer point to myself and say «I». In the blackness my voice is silent» (Kincaid 1997, 46). Der britische Kolonialismus habe ihrer Heimat Antigua, wo sie aufgewachsen ist, seine eigene Kultur aufgezwungen, darunter auch eine Kultur des Unsichtbarmachens von «Blackness». In der Folge beschreibt Kincaid sich selbst als unsichtbar geworden, da sie sich in ihrer «Blackness» nicht wiederfinden kann.

Fanon (2008, 106) betont, dass der Schmerz, der aus dem «feeling of nonexistence» entsteht, nichts mit einem «feeling of inferiority» (Fanon [1952] 2008, 106) zu tun hat. Mit anderen Worten: Dass Schwarze Menschen unter Unsichtbarkeit leiden, liegt nicht an einem Gefühl der Minderwertigkeit, sondern an der Erfahrung, in ihrer Existenz negiert zu werden.

Strategien der Zugehörigkeit

Was tun als PoC, wenn die Welt nicht für den eigenen Körper gemacht scheint? Wenn man «misrecognition» erlebt, als partikular und zugleich als Personen-Objekt wahrgenommen

und dabei unsichtbar gemacht wird? In seinem Werk «The Balotelli Generation» (2016) beschreibt Max Mauro unter anderem Überlebens- und Bewältigungsstrategien Schwarzer Jungen, die in Italien geboren wurden. Viele dieser Jungen glauben, von der italienischen Gesellschaft eher akzeptiert zu werden, wenn sie im Fussball erfolgreich sind, und investieren daher gezielt in diesen Bereich (Mauro 2016, 125–135). Auch in den Essays von Selina Ahlidjah und Adamma Ezeanyika lassen sich Strategien erkennen, mit denen mixed people und allgemein Afro-Schweizer*innen versuchen, in der schweizerischen Gesellschaft Anerkennung zu finden. Dazu gehört, wie schon erwähnt, das konsequente Sprechen von Schweizerdeutsch in der Gegenwart älterer Weisser Menschen, das bewusste Annähern des eigenen Erscheinungsbildes ans Weiss-Sein (etwa durch das Glätten der Haare) und das Annehmen des Nachnamens jenes Elternteils, dessen Name «schweizerisch(er)» klingt.

Eine weitere Strategie kann darin bestehen, sich von anderen Menschen zu distanzieren, die dem «Weiss-Sein» ferner stehen (Ahmed 2017, 128–129). Aus der Perspektive einer in der Schweiz geborenen, christlichen, akademisch gebildeten mixed Person (mit einem Schwarzen Elternteil aus dem Ausland und einem Weissen Elternteil aus der Schweiz) kann das beispielsweise bedeuten, sich von anderen PoC abzugrenzen, etwa von solchen mit zwei Schwarzen Elternteilen, dunklerer Hautfarbe, ohne akademische Bildung, mit geringen Schweizerdeutschkenntnissen, muslimischen Glaubens, ohne Schweizer Pass oder Kenntnis «schweizerischer» Umgangsformen.

Ahmed (2017, 125) beschreibt solche Strategien als Versuch, Normen zu erfüllen, die nicht auf den eigenen Körper zugeschnitten sind. Garland-Thompson bezeichnet dieses Phänomen als «misfitting» (Garland-Thompson 2014, 9–13), als eine «incongruent relationship between two things: a square peg in a round hole» (Garland-Thompson 2011, 592–593). Ein rechteckiger Pflock also, der vergeblich versucht, in ein rundes Loch zu passen – was nie (ganz) gelingen kann, weil das Loch nicht für diesen Pflock gemacht ist. Der Versuch von PoC, sich derart zu assimilieren, kann dazu führen, dass sie selbst zu einer «incongruity» werden, also zu einer Inkongruenz, einem inneren Widerspruch (Ahmed 2017, 125). Als PoC in der Schweiz von der Mehrheitsgesellschaft akzeptiert zu werden, ist möglicherweise grundsätzlich nicht möglich. Das Streben nach Zugehörigkeit kann daher bedeuten, in einem Zustand dauerhafter Widersprüchlichkeit zu leben.

Dieser Weg kann anstrengend, mühsam oder sogar schmerzhaft sein. Ahmed (2017) schreibt: «[...] you have to work to make [...] [white people] comfortable. You have to pass by passing your way through whiteness, not by becoming white, but by minimizing the signs of difference» (Ahmed 2017, 129). Das bedeutet, dass der Weg zur Akzeptanz für PoC oft darin besteht, sich selbst oder Teile von sich, die nicht zum «Weiss-Sein» passen oder weit davon entfernt sind, wenn möglich zu verleugnen oder sich kategorisch von ihnen zu distanzieren, damit sich Weisse Menschen wohl fühlen und einen eventuell in ihrer (schweizerischen) Gemeinschaft akzeptieren (wobei ganzheitliches Dazugehören vermutlich nie erreicht werden kann). PoC müssen also bereit sein, Anderen die Last ihrer Partikularität abzunehmen und, wie Ahmed so treffend formuliert: «make others comfortable with the fact of your own existence [...] almost as if [you] are apologizing for existing at all» (Ahmed 2017, 131). Das heisst, dafür zu sorgen, dass die eigene blosse Präsenz nicht dazu führt, dass sich Weisse Menschen unwohl fühlen, und sich dabei quasi dafür zu entschuldigen, dass es einen gibt.

Frantz Fanon erläutert in seinem Werk «Black Skin, White Masks», wie er selbst versuchte, seiner «Blackness» zu entkommen, und doch immer wieder von genau dieser «Blackness» verfolgt und heimgesucht wurde. Besonders die negativ konnotierten Stereotypen und Vorstellungen über Schwarze Menschen holten ihn immer wieder ein. Er kommt zu dem Schluss, dass es als Schwarzer Mensch niemals möglich ist, sich vollständig vom «Schwarzsein» zu lösen und so ganz zur «Weissen» Welt zu gehören. Egal, wie sehr man sich anstrengt. Fanon führt weiter aus, dass Schwarze Menschen die Bürde tragen, ihr Leben lang im Konflikt mit ihrem Selbstbild und den negativ besetzten Stereotypen des «Schwarzseins» zu stehen (Fanon [1952] 2008, 99–100, 150–151).

Auswirkungen der Nicht-Zugehörigkeit

Dieses (lebenslang andauernde) «failure to fit» (Ahmed 2017, 129), also das Nicht-Passen allein aufgrund der eigenen Existenz, löst Unbehagen aus (Ahmed 2017, 127–129). Schwarze Menschen fühlen sich in einer «Weissen» Welt nicht zugehörig. Richard Dyer (Dyer 1999, 457–467) diskutiert in seinem Essay «White», wie Menschen in der modernen, globalen Gesellschaft dazu sozialisiert werden, Weiss-Sein mit Güte gleichzusetzen. Dabei wird Weiss-Sein mit weiteren positiv konnotierten Eigenschaften wie Licht, Sicherheit, Tugend und Gerechtigkeit assoziiert. Umgekehrt lernen Menschen, «Schwarzsein» mit negativ konnotierten Attributen zu verbinden, etwa mit Sünde. So schreibt Fanon: «Sin is Negro as virtue is white» (Fanon [1952] 2008, 106). bell hooks nennt den Glaubenssatz, dass Weiss-Sein mit Güte verbunden sei, eine «fantasy of whiteness» (hooks 1992b, 340). In ihrem Werk «Representing Whiteness in the Black Imagination» bringt sie eine kritische Störung in eben diese Fantasie ein. Sie beschreibt, wie auch sie selbst zunächst dazu sozialisiert wurde, an diese Vorstellung zu glauben, bis sie erkannte, dass dies nicht ihrer gelebten Realität entsprach. In ihrem Leben stand Weiss-Sein vielmehr für Angst und Gefahr (hooks 1992b, 338–342). Sie analysiert, wie Weiss-Sein in der Schwarzen Vorstellungswelt häufig mit «[...] the terrible, the terrifying, the terrorizing» verbunden ist (hooks 1992b, 340). Also mit dem genauen Gegenteil dessen, wie Weiss-Sein gesellschaftlich verstanden und assoziiert wird.

Der Ausgangspunkt dafür, dass Weiss-Sein in der Schwarzen Vorstellungswelt als schrecklich, furchtbar und terrorisierend wahrgenommen wird, liegt häufig in den persönlichen Erfahrungen von PoC. In Europa gehören Marginalisierung, Ausgrenzung und Diskriminierung zur Alltagsrealität von PoC (Ellerbe-Dueck 2011, 148ff.) Die #MeTwo-Bewegung in Deutschland machte innerhalb kürzester Zeit tausende erschütternde persönliche Berichte öffentlich, in denen PoC von Alltagsrassismus berichteten, von Erfahrungen, die sie tagtäglich in sämtlichen sozialen Räumen erleben (Fachstelle Gender & Diversität NRW 2018; Spiegel Panorama 2018; Topçu 2019).

An dieser Stelle könnte der Einwand kommen (auch von Schwarzen Frauen selbst), dass dies nicht für alle PoC zutrefte und dass sie sich sehr sicher fühlten in der Schweiz und daher keinen Bedarf für «safer spaces» sähen. Doch genau hier setzt meine Replik an, zurückgreifend auf die erwähnte Metapher vom rechteckigen Pflock und dem runden Loch. Der rechteckige Pflock wird niemals vollständig in das runde Loch passen, und genau deshalb kann das runde Loch auch kein wirklich sicherer Ort, kein «safer space» für ihn sein. Selbst der eine rechteckige Pflock, der aufgrund seiner Privilegien scheinbar in das runde Loch passt, der sein ganzes Leben lang versucht hat, sich an dieses Loch anzupassen und es sich darin bequem zu machen – ja, der sogar leugnet, dass das Loch rund ist und er selbst rechteckig –, erfährt dennoch Ausgrenzung, Marginalisierung und Diskriminierung,

auch wenn er es nicht wahrhaben möchte. Bereits das ständige Bemühen, ins runde Loch zu passen, ist selbst ein Beweis dafür, dass diese Löcher nicht für alle gemacht sind und dass die Schweiz für rechteckige Pflöcke doch nicht so «safe» ist, wie sie vorgibt zu sein. Hinzu kommt die bloße Tatsache, dass es ausschliesslich runde Löcher gibt und weiterhin nur in diese investiert wird, obwohl es neben runden auch sternförmige und rechteckige Pflöcke gibt. Auch das ist Ausdruck von Marginalisierung. Denn runde Pflöcke wurden zur Norm, zum Standard erklärt. Gerade deshalb sind «safer spaces» für PoC in der Schweiz unverzichtbar, weil die alltägliche Realität für viele von ihnen von Rassismus geprägt ist. Es sind schmerzhaft Erfahrungen, die nichts mit Sicherheit, Schutz und Zugehörigkeit zu tun haben.

Toni Morrison (1992, 32–33, 44–45, 53–54) reflektiert darüber, was es bedeutet «Weiss» zu werden. Sie thematisiert die dichotome Beziehung zwischen Weissen und Schwarzen Menschen und stellt die Frage, ob es überhaupt möglich sei, «Weiss» zu sein, ohne dass Schwarze Menschen unterdrückt werden oder unterdrückt werden können (Morrison 1992, 32–33, 44–45, 53–54; Saha 2018, 24). Mit anderen Worten: Die Konstruktion und Existenz von Weiss-Sein ist bis zu einem gewissen Grad von der realen oder potenziellen Unterdrückung Schwarzer Menschen (und des Schwarz-Seins) abhängig. In ihrer Novelle «Be-loved» (Morrison 2004) bringt die afroamerikanische Protagonistin Sethe ihre Gefühle angesichts der Unterdrückung durch Weisse folgendermassen zum Ausdruck: «Those white things have taken all I had or dreamed [...] and broke my heartstrings too. There is no bad luck in the world but whitefolks» (Morrison 2004, 89). Obwohl es sich hierbei um eine fiktionale Erzählung handelt, widerspiegeln diese Aussagen die gelebte Realität nicht nur von Afroamerikaner*innen, sondern von Schwarzen Menschen weltweit. Präziser formuliert sind es jedoch nicht die Weissen Menschen an sich, sondern die Ideologie des Weiss-Seins (verstanden als performative, verkörperte und wirkmächtige soziale Konstruktion), die das Leben Schwarzer Menschen in allen Dimensionen und global erschwert (vgl. z. B. Ahmed 2007; Boroş 2016; Brown 2015; Canham 2023; Çankaya und Mepschen 2019; Ellerbe-Dueck 2011; hooks 1992a; Isler 2024; Lucinda 2017; Morrison 1994).

Da Weiss-Sein tendenziell «unsafe spaces» für PoC bedeutet, entwickeln PoC Strategien, um in dieser Welt zurechtzukommen und sich insbesondere vor ihr und vor manchen Weissen Menschen zu schützen. Ahmed bezeichnet dies als ein Paradox: «of having to defend yourself against those who perceive you as somebody to be defended against» (Ahmed 2017, 131). Als PoC schützt man sich aus Angst vor der Ideologie des Weiss-Seins, vor manchen Weissen Menschen oder von Menschen, die Weiss-Sein verkörpern, und zugleich wird man selbst als Gefahr wahrgenommen, eine Zuschreibung, die zur negativen Konnotation von «Blackness» gehört. Mit der eben genannten Angst und dem Bewusstsein, in dieser Welt potenziell als Gefahr wahrgenommen zu werden, tut man als PoC alles, was möglich ist, damit Weisse Menschen und solche, die Weiss-Sein verkörpern, keine Angst (mehr) vor einem haben. Das bedeutet zum Beispiel, nicht aggressiv zu sein, nicht zu laut oder sonst auffällig, dafür lächelnd, lustig, (über-)freundlich, korrekt und anständig – alles, um das Erscheinungsbild sanfter wirken zu lassen. Denn aus der Perspektive von PoC gibt es für einen Körper (wie auch für eine Seele) nichts Gefährlicheres als die gesellschaftliche Übereinkunft, dass man als PoC gefährlich sei. Kurz gesagt: Es ist gefährlich, als gefährlich wahrgenommen zu werden (Ahmed 2017, 143). Wird man als Gefahr angesehen und behandelt, kann dies reale Konsequenzen haben, bis hin zu lebensbedrohlichen, sowohl physisch als auch psychisch.

Orte der Zugehörigkeit

Die Afroamerikanerin bell hooks beschreibt, wie sie als junges Mädchen Mitte des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten auf dem Weg zum Haus ihrer Grossmutter durch ein «Weisses» Viertel gehen musste. Besonders prägnant erinnert sie sich an die grosse Angst, die sie auf diesem Weg empfand. Weisse Menschen standen auf ihren Veranden und starrten sie und ihre Mutter voller Hass an. Diese Blicke interpretierte sie als deutliches Zeichen, dass sie dort nicht willkommen waren, sich in einer Gefahrenzone befanden und alles andere als sicher waren. Dieser schreckliche und beklemmende Weg machte die Machtverhältnisse und die Kontrolle der Weissen Bevölkerung spürbar. Gleichzeitig erinnert sich hooks auch an die kaum in Worte zu fassende Erleichterung, als sie endlich das Haus ihrer Grossmutter erreichten: «[a] feeling of safety, of arrival, of homecoming [...]» (hooks 1994, 448).

Adamma Ezeanyika wie auch ihre afroschweizerischen Interviewpartnerinnen Isio-ma, Aiyana und Sara fanden im Verein AfroSwissters bis zu einem gewissen Grad ein Gefühl von Sicherheit. Ob sie diesen «safe space» im Sinne von bell hooks auch als Ort des Ankommens oder als Zuhause empfinden, bleibt offen. Klar ist jedoch, dass er für sie einen Schutzraum darstellt. Wenn die Schweiz als Land nicht uneingeschränkt einen «safe space» für Afro-Schweizer*innen und generell für PoC darstellt, stellt sich die Frage, ob es dennoch soziale Räume gibt, die über physische und psychische Sicherheit hinausgehen. Räume also, die für Afro-Schweizer*innen auch ein Gefühl des Ankommens und Zuhause-Seins vermitteln. Falls es solche Räume innerhalb der Schweiz gibt, welche sind es, und was genau macht sie zu Räumen, die Sicherheit und ein Gefühl des Nach-Hause-Kommens ermöglichen? Oder liegt dieses Gefühl möglicherweise ausserhalb der Schweiz, etwa in den Herkunftsländern der Elternteile, die ausserhalb der Schweiz oder Europas liegen, beispielsweise auf dem afrikanischen Kontinent? Können gerade diese Orte für Afro-Schweizer*innen Sicherheit und Ankommen bedeuten und ein tiefes Gefühl von «homecoming» verkörpern?

Katharina Schramm legt in ihrem Werk «African Homecoming – Pan-African Ideology and Contested Heritage» (2010) eine nuancierte Analyse des «homecoming» im Kontext von Afro-Amerikaner*innen und anderen Menschen aus der afrikanischen Diaspora vor. Sie beschreibt, wie diese ein «coming home» praktizieren, indem sie den afrikanischen Kontinent bereisen, um jene Orte aufzusuchen, an denen ihre versklavten Vorfahr*innen verschleppt und verschifft wurden. Schramm schreibt, dass dieser Prozess des «homecoming» «[...] suggests a possibility of healing and reconnection» (Schramm 2010, 133). In den Texten von Adamma Ezeanyika und Selina Ahlidjah zeigt sich hingegen, dass weder sie selbst noch ihre Interviewpartner*innen dazu tendierten, das Herkunftsland des Schwarzen Elternteils – im Sinne von bell hooks – mit «safety, arrival and homecoming» zu assoziieren. Sie empfinden diese Länder zudem nicht unbedingt als Orte der Möglichkeit von Heilung oder Wiederverbindung, wie es im von Schramm beschriebenen Kontext für Afro-Amerikaner*innen häufig der Fall ist. Folglich ist das Gefühl von Sicherheit, Ankommen und Heimkehr, verbunden mit der Möglichkeit von Heilung und Wiederverbindung, für (manche) Afro-Schweizer*innen nicht garantiert, bzw. es gibt nicht unbedingt einen Ort, der all dies gewährleisten kann.

Vor diesem Hintergrund erscheint es naheliegend, dass sich viele Afro-Schweizer*innen in literarischen Figuren wiederfinden könnten, die ähnliche Erfahrungen von Aus-

grenzung, (Nicht-)Zugehörigkeit und Identitätssuche thematisieren. So etwa in der Protagonistin von Joan Rileys «The Unbelonging» (1985): einer Afro-Britin karibischer Herkunft, die sich in einer von Weissen Menschen geprägten Welt bewegt, in der sie kaum auf Menschen trifft, die ihr ähnlich sehen, und die täglich mit ihrer (Hyper-)Sichtbarkeit sowie dem Gefühl ständigen Ausgeschlosseneins kämpft. Vielleicht erkennen sich einige auch in Vincent wieder, dem Protagonisten aus Segun Afolabis «Goodbye Lucille» (2007), einem Afro-Deutschen nigerianischer Herkunft, der in Berlin lebt und mit seiner mangelnden Verwurzelung oder gar ganzheitlichen Entwurzelung ringt. Vincent sucht sein Leben lang nach sich selbst, nach seiner Identität, nach einem «richtigen» Zuhause, nach seiner Heimat, nach einem Ort, zu dem er wirklich gehört. Der Ort, den er sucht, könnte mit «[a] feeling of safety, of arrival, of homecoming [...]» (hooks 1994, 448) beschrieben oder damit assoziiert werden – ein Ort, der über Organisationen oder kleinere soziale Räume hinausgeht und möglicherweise auch Heilung und Wiederverbindung bedeutet. Beide Romane thematisieren dieses Dazwischen-Sein, die Nicht-Zugehörigkeit und den daraus resultierenden Schmerz. Sie schildern die Sehnsucht, nicht mehr als partikular oder als «the Other» kategorisiert zu werden, nicht mehr verkannt zu werden und nicht länger «questioned», «in question» und «questionable» zu sein.

Fazit

Doch genau aus dieser Spannung zwischen Zugehörigkeit und Ausgrenzung können neue Formen von Identität entstehen. Anstatt das Dazwischen-Sein als Mangel oder Defizit zu begreifen, lässt sich dieses Erleben auch als Ressource und Ausdruck von Pluralität verstehen. In Sabrina Marchettis Forschung (2014) etwa beschreiben sich die befragten Afro-Italiener*innen und Afro-Holländer*innen als Träger*innen hybrider Identitäten. Sie verstehen sich als eritreisch oder surinamisch und zugleich als italienisch bzw. holländisch. Auch Afro-Schweizer*innen könnten ihr Dazwischen-Sein auf ähnliche Weise als kulturelle Fülle und Kraft begreifen. Als ein «Ich bin beides oder sogar mehr», wobei alle Zugehörigkeiten gleichwertig und vollständig nebeneinander bestehen. Statt einer rechnerischen Aufteilung im Sinne von 50/50 liesse sich sagen: Ich bin 100% schweizerisch und zugleich 100% Teil eines weiteren Herkunftsbezugs, mit dem ich mich identifiziere oder identifizieren möchte.

Abschliessen soll dieses Essay noch einige positive Gedanken formulieren zur Positionalität von PoC, die in dieser Welt oft als «questionable» oder «in question» wahrgenommen werden. Sara Ahmed beschreibt, dass in Frage gestellt zu werden zum Hinterfragen führt (Ahmed 2017, 133) – und zwar bis hin zum Hinterfragen des (eigenen) Seins: «[T]o be in question is to question being» (Ahmed 2017, 134). Diese spezifische Positionalität eröffnet somit die Möglichkeit zur kritischen (Selbst-)Reflexion, und das ist ein Gewinn. Zwar kann die Partikularität mit negativen Gefühlen und Unbehagen einhergehen, doch genau dieses Unbehagen schafft Raum für Bewegung und Veränderung (Ahmed 2017, 132). Wenn PoC aufgrund ihrer Positionalität verletzt werden – emotional oder physisch –, entsteht ein Bewusstsein für die Situation, und ein vertiefter Reflexionsprozess beginnt (Ahmed 2017, 138). Körper, die nicht der «Weissen» Norm entsprechen, erfahren nicht nur Verletzungen durch ihr blosses Dasein, sondern stossen in dieser «Weissen» Welt auch immer wieder auf strukturelle Hindernisse. Diese erschweren zwar den Weg, verhindern jedoch nicht zwangsläufig das Erreichen von Zielen. Vielmehr verändern sie die Beziehung von PoC zum Weg und zum Ziel selbst. In diesem Spannungsfeld entsteht Raum für tiefergehendes Infragestellen

der (eigenen) Situation. Daraus erwächst ein geschärfter Blick für vermeintlich banale, unsichtbare Mechanismen, Systeme und Strukturen. Ein Bewusstsein, das PoC dann sichtbar machen können, wie die Texte von Adamma Ezeanyika und Selina Alhadjah eindrücklich zeigen. Ihre Positionalität als «partikular», als «the Other of the Other», sowie die gesellschaftliche Wahrnehmung ihrer Körper als «questionable» befähigen sie dazu, das Sein kritisch zu hinterfragen und die dahinterliegenden Verletzungsmechanismen und Strukturen zu reflektieren. In ihren Essays machen sie jene (scheinbar) unsichtbaren strukturellen Barrieren sichtbar, denen Afro-Schweizer*innen im Alltag begegnen.

Als Schwarzer Mann in einer «Weissen» Welt formuliert Fanon im Rahmen seiner persönlichen Reise zu sich selbst und der Suche nach seiner Identität eine an Weisse Menschen gerichtete Botschaft der Selbstermächtigung: «Get used to me, I am not getting used to anyone» (Fanon [1952] 2008, 100). Es geht dabei um den Akt der persönlichen Befreiung und der Wiederaneignung des Selbst. Fanon beschliesst, sich nicht länger an die «Weisse» Welt anzupassen, was ohnehin niemals vollständig möglich ist. Stattdessen entscheidet er sich dafür, er selbst zu sein und seine «Blackness» in ihrer ganzen Fülle anzunehmen. Nicht mehr er, sondern die Weissen Menschen haben sich anzupassen. Möglicherweise könnte dieser Satz Afro-Schweizer*innen in ihrer Identitätsfindung helfen. Anstatt (vergeblich) zu versuchen, sich an das Weiss-Sein zu assimilieren könnten sie (innerlich) sagen: «Gewöhnt euch an uns, denn wir werden nicht von hier fortgehen. Und wir werden uns nicht mehr anpassen.»

Vielleicht ist die von Afro-Schweizer*innen lange ersehnte Heimat kein geografischer Ort; vielleicht besteht jenes Zuhause, wo Heilung und Neuanfang geschehen können, aus Menschen, Kulturen, Liedern, Momenten und Plätzen; vielleicht – um es mit den Worten von Gabriella Beckles-Raymond zu sagen (2019, 99) – ist der Ort, wo Afro-Schweizer*innen *wirklich* zuhause sind, überall da, «wo ihr Herz schlägt».

Literature

- Afolabi, Segun. 2007. *Goodbye Lucille*. London: Jonathan Cape.
- Ahmed, Sara. 2007. «A Phenomenology of Whiteness.» *Feminist Theory* 8(2):149–68.
- Ahmed, Sara. 2017. *Living a Feminist Life*. Durham and London: Duke University Press.
- Beckles-Raymond, Gabriella. 2019. «Revisiting the Home as a Site of Freedom and Resistance.» In: Emejulu, A. und Sobande F. (Hrsg.) *To Exist is to Resist: Black Feminism in Europe*, London: Pluto Press, 91–102.
- Berndt, Sarah. 2021. «Ein Gespräch über Alltagsrassismus: ‚Ja, aber woher kommst du wirklich?‘» <https://www.beobachter.ch/gesellschaft/ein-gesprach-uber-alltagsrassismus-ja-aber-woher-kommst-du-wirklich>.
- Blackwood, Leda, Nick Hopkins, und Stephen D. Reicher. 2015. «‘Flying While Muslim’: Citizenship and Misrecognition in the Airport.» *Journal of Social and Political Psychology* 3(2):148–70.
- Boroş, Annelie, Reg. 2016. *FUCK WHITE TEARS*. Dok.network Africa.
- Brown, Julian. 2015. *South Africa’s Insurgent Citizens: On Dissent and the Possibility of Politics*. London: Zed Books.
- Burton, Katie. 2023. «Review: Where Are You From? by Audrey Osler.» <https://geographical.co.uk/news/review-where-are-you-from-by-audrey-osler>.
- Canham, Hugo Ka. 2023. *Riotous Deathscapes*. Durham and London: Duke University Press.

- Cankaya, Sinan, und Paul Mepschen. 2019. «Facing racism: discomfort, innocence and the liberal peripheralisation of race in the Netherlands.» *Social Anthropology* 27(4):626–40.
- Crenshaw, Kimberle. 1991. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.» *Stanford Law Review* 43(6):1241–99.
- Dyer, Richard. 1999. «White.» In: Evans, J. und Hall S. (Hrsg.) *Visual Culture: The Reader*, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 457–67
- Ellerbe-Dueck, Cassandra. 2011. «The Black European Women's Council: 'thinking oneself into the New Europe'.» *African and Black Diaspora: An International Journal* 4(2):145–60.
- Ellison, Ralph. 1952. *Invisible Man*. New York: The New American Library.
- Fachstelle Gender & Diversität NRW. 2018. «#MeTwo.» <https://www.gender-nrw.de/met-wo/#:~:text=%23MeTwo%20ist%20eine%202018%20entstandene,er%20zwei%20Jahre%20alt%20war.>
- Fanon, Frantz. [1952] 2008. *Black Skin, White Masks*. London: Grove Press.
- Frankenberg, Ruth. 1993. *The Social Construction of Whiteness: White Women, Race Matters*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Garland-Thompson, Rosemarie. 2011. «Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept.» *Hypatia* 26(3):591–609.
- Garland-Thompson, Rosemarie. 2014. «The Story of My Work: How I Became Disabled.» *Disability Studies Quarterly* 34(2):1–18.
- Gordon, Lewis R. 1999. «Fanon, Philosophy, and Racism.» In: Campbell, S. und Babbitt, S.E. (Hrsg.) *Racism and Philosophy*, Ithaca, London: Cornell University Press, 32–49.
- Hall, Stuart. 1980. «Race, Articulation and Societies Structured in Dominance.» In: UNESCO (Hrsg.) *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris, 305–45.
- Hall, Stuart. 2001. «The Spectacle of the ‚Other‘.» In: Wetherell, M., Yates, S. J. und Taylor, S. (Hrsg.) *Discourse theory and practice: a reader*, London: Sage, 324–44.
- Hochschule Kempten. 2021. «Diversity-Tipp des Monats: Warum die Frage ‚Woher kommst du?‘ problematisch ist.» https://www.hs-kempten.de/fileadmin/Meine_Hochschule/Einrichtungen/Gleichstellung_und_Familie/Dateien/09_Diversity_Tipp_September_2021.pdf.
- hooks, bell. 1992a. *Black Looks: Race and Representation*. New York and London: Routledge.
- hooks, bell. 1992b. «Representing Whiteness in the Black Imagination.» In: Grossberg, L., Nelson, C. und Treichler, P. (Hrsg.) *Cultural Studies*, London: Routledge, 338–42.
- hooks, bell. 1994. «Homeplace (A Site of Resistance).» In: Madison, S. D. (Hg.) *The Woman That I Am: The Literature and Culture of Contemporary Women of Color*, New York: St. Martin's Press, 448–54.
- Isler, Danielle. 2024. «Thirty Years of Freedom in South Africa: Yet Still Not Free?» In: Hawel, M. et al. (Hrsg.) *Work in Progress - Work on Progress: Beiträge kritischer Wissenschaft Schwerpunktthema:Doktorand*innen-Jahrbuch 2024 der Rosa-Luxemburg-Stiftung*, Hamburg: VSA Verlag, 69–85.
- Kincaid, Jamaica. 1997. *At the Bottom of the River*. London: Vintage.
- Kindinger, Evangelia, und Mark Schmitt, Hrsg. 2019. *The Intersections of Whiteness*. London, New York: Routledge.
- Lucinda, Elisa. 2017. «Diálogos Ausentes.» <https://www.youtube.com/watch?v=w5UBFd0wZ94&t=1s>.
- Mauro, Max. 2016. *The Balotelli Generation - Issues of Inclusion and Belonging in Italian Football and Society*. Bern: Peter Lang.
- Mbembe, Achille. 2024. *Brutalism*. Durham and London: Duke University Press.
- M'charek, Amade und Katharina Schramm. 2020. «Introduction - Special Section: Face and Race: Encountering the Face—Unraveling Race.» *American Anthropologist* 122(2):321–326.
- Morrison, Toni. 1992. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. New York: Vintage Books.

- Morrison, Toni. 1994. «Rootedness: The Ancestor as Foundation.» In: Madison, S.D. (Hg.) *The Woman That I Am: The Literature and Culture of Contemporary Women of Color*, New York: St. Martin's Press, 492–97.
- Morrison, Toni. 2004. *Beloved*. New York: Vintage Books.
- Osler, Audrey. 2023. *Where Are You From? No, Where are You Really From?* London: Virago.
- Pitts, Johny. 2019. *Afropean: Notes from Black Europe*. London: Penguin Books.
- Riley, Joan. 1985. *The Unbelonging*. London: Women's Press.
- Saha, Priyanka. 2018. «Othering Whiteness – A Reading of Toni Morrison's *Playing in the Dark*: Whiteness and the Literary Imagination.» *Dibrugarh University Journal of English Studies* 26:23–35.
- Schramm, Katharina. 2010. *African Homecoming: Pan-African Ideology and Contested Heritage*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc.
- da Silva, Caroline, Judith de Jong, Allard R. Feddes, Bertjan Doosje, und Andreea Gruev-Vintila. 2022. «Where Are You Really From? Understanding Misrecognition From the Experiences of French and Dutch Muslim Women Students.» *Journal of Social and Political Psychology* 10(1):201–17.
- Spiegel Panorama. 2018. «Rassismus im Alltag: #MeTwo.» <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/metwo-menschen-mit-migrationshintergrund-berichten-ueber-rassismus-im-alltag-a-1220384.html>.
- Topçu, Canan. 2019. «Diskussion um #MeTwo.» <https://www.deutschland.de/de/topic/leben/metwo-ali-can-loest-debatte-um-integration-in-deutschland-aus>.
- Wallace, Michele. 1990. «Variations on Negation and the Heresy of Black Feminist Creativity.» In: Gates, Henry Louis Jr. (Hg.) *Reading Black, Reading Feminist: A Critical Anthology*. New York: Meridian Books, 52–67.
- Wilisch, Claire, Reg. 2021. *Woher kommst du eigentlich? Schwarze in Deutschland*. 3Sat.
- Wright, Michelle M. 2004. *Becoming Black: Creating Identity in the African Diaspora*. Durham and London: Duke University Press.
- Wu, Frank. 2002. «Where are you really from? Asian Americans and the perpetual foreigner syndrome.» *Civil Rights Journal* (Winter 2002):16–22.
- Yancy, George. 2012. *Look, a White! Philosophical Essays on Whiteness*. Philadelphia: Temple University Press.
- Zdanowicz, Christina. 2017. «No, Where Are You Really From?» <https://edition.cnn.com/interactive/2017/08/opinion/where-im-really-from/>.