



Ethnographisches Denken über Haare

Rebekka Smuda

Abstract

Anliegen dieses Beitrags ist nachzuzeichnen, wie ethnographisches Forschen und Denken der Aufforderung des 5. Studentischen Soziologiekongresses ‚Denken Über(-)Denken‘ nachkommt. Grundlage bildet der in einer einmonatigen Feldforschung im brasilianischen Vitória 2014 erhobene Datenkorpus. Der Artikel stützt sich auf Auszüge aus der, aus dieser Forschung entstandenen, Masterarbeit. Das Forschungsinteresse liegt auf Haarpraktiken von Brasilianerinnen mit krausem Haar, was Aspekte der Pflege, Gestaltung und des persönlichen Bezugs meint. Im Vordergrund steht die Auseinandersetzung mit Geschlecht und Rassismus im brasilianischen Kontext, was jedoch ein Fragen nach dem Gestaltungs(un)vermögen bedeutet. Dieser Artikel ist einerseits eine Methodenreflexion, andererseits die Vorstellung zentraler Ergebnisse.

Inhalt

0. Vorbemerkung	2
1. Einführende Worte: Was kann unter ‚Ethnographisches Denken über Haare‘ verstanden werden?	2
2. Kleiner Einblick in die Ethnographie: Hin- und Herbewegungen zwischen Feld („Going Native“) und Arbeitsplatz („Going Home“)	4
3. Nachdenken über Haarpraktiken	6
3.1 Forschungsinteressen	7
3.2 Hintergrundinformationen zu Brasilien	7
3.3 Ergebnisse	11
4. Abschließende Gedanken	18
5. Literaturverzeichnis	21

0. Vorbemerkung

Impuls für diesen Artikel ist die Aufforderung, in wissenschaftlichen Arbeiten Denken zu überdenken. Im vorliegenden Text befasste ich mich damit, wie die Ethnographie diesem Anliegen nachkommt. Um dieses doch etwas abstrakte Vorhaben veranschaulichen zu können, werden hierfür empirische Daten hinzugezogen. So wird unter Bezugnahme auf die Abschlussarbeit ‚Uma questão do cabelo – Haarpraktiken von und ihre Bedeutungen für Brasilianerinnen mit krausem Haar‘¹ das Potential der Ethnographie Denken zu über(-)Denken‘ verdeutlicht. Wie der Titel der Forschungsarbeit nahelegt, lag das Forschungsinteresse auf Brasilianerinnen mit krausem Haar und auf ihrem Umgang mit ihren Haaren. Entstanden sind die Daten in einer einmonatigen Feldforschung im brasilianischen Vitória im April 2014.

Eingangs wird sich der Artikel der Überschrift widmen und herausstellen, was ‚ethnographisches Denken über Haare‘ meint. Umgesetzt wird dies, indem ein Einblick in die Ethnographie gegeben wird und anschließend herausgestellt wird, zu welchen Ergebnissen diese Forschungs- und Denkpraxis in Bezug auf Fragen zu Haarpraktiken kommen kann. Ganz im Sinne des Denkens findet dieser Artikel einen Abschluss in einem als ‚abschließenden Gedanken‘ benannten Unterkapitel.

1. Einführende Worte: Was kann unter ‚Ethnographisches Denken über Haare‘ verstanden werden?

Als charakteristisch für das ethnographische Forschen und dementsprechend das ethnographische Denken kann vor allem eine reflektierende Haltung benannt werden. Dies beruht darauf, dass sich Ethnograph*innen nicht an einem *linearen* Design orientieren, sondern sich von einem *rekursiven* Design leiten lassen; oder, in Worten von James Spradley, sich in einen *zirkulären* Forschungsprozess begeben (vgl. Spradley 1980: 29, zit. nach Breidenstein et al. 2013:45). In der Konsequenz drängt dieses Vorgehen die Forscher*innen stets zu einem Überdenken schon gefasster Gedanken und Interpretationen.

Über Haare nachzudenken, kann Forscher*innen dazu inspirieren, sich zu fragen, inwieweit wir Menschen nicht nur Haare auf dem Kopf tragen, sondern sie auch ‚in uns‘ haben. Dies wiederum kann Fragende zu einer Perspektive auf sozio-kulturelle Dimen-

1 Hingewiesen werden soll an dieser Stelle, dass dieser Artikel sich ausschnittsweise auf die Abschlussarbeit stützt und dementsprechend einige Passagen ihr entlehnt sind. Es handelt sich hierbei im Besonderen um Erläuterungen aus dem dritten Unterkapitel, dementsprechend hier die Masterarbeit auch als Quelle angegeben worden ist.

sionen des Umgangs mit Haaren führen. In diesem Sinne kann eine tiefergehende Auseinandersetzung mit Praktiken, die Menschen bezüglich ihrer Haare anwenden, Hinweise auf inkorporierte Normen und Werte geben, sowie Rückschlüsse auf die Gesellschaft ziehen lassen (vgl. Janecke 2004:7-10).

Mit dem Fokus auf dem Tun und Handeln bezüglich der Haare sind es weniger die Frisuren, die im Mittelpunkt der Forschung stehen, sondern die Praktiken, die diese (er)schaffen. Dies scheint der Begriff der Haarpraktiken treffend einzufangen, da er die Praxis stark macht und den Umgang mit den Haaren als gestaltend und nicht gegeben betont.

Haarpraktiken als ethnographischen Forschungsgegenstand zu begreifen, führt zu einem weiteren Punkt im Sinne des (Über-)Denkens. Insbesondere bei Forschungsvorhaben, die Alltägliches, scheinbar Selbstverständliches anvisieren, ist es grundlegend, die Haltung beziehungsweise das Werkzeug, sich von dem Vertrauten zu entfremden und es ‚neu‘ zu entdecken, ernst zu nehmen (vgl. Breidenstein et al. 2013:43f). Denn erst auf diese Weise werden Aspekte zugänglich, die vorher von einer ‚praktischen Alltagsbrille‘ ausgeblendet wurden. Die Rede ist hierbei von dem Wissen, das implizit in den Praktiken liegt, diesen sozusagen vorausgeht und sie als alltäglich und selbstverständlich möglich macht. Denn anstatt sich bewusst vor Augen zu führen und zu reflektieren, dass Haare regelmäßig gewaschen werden sollten, da sie sonst fettig werden, was als unangenehm, wenn nicht gar als unhygienisch empfunden würde, waschen Menschen ihre Haare in einer gewissen Routine. Dabei greifen sie insbesondere bei der Tätigkeit des Haare-Waschens auf eine große Anzahl impliziter, jedoch gelernter Wissensbestände zurück: beispielsweise das Augenschließen, damit kein Shampoo in die Augen gelangt. Sich nun als Forscher*in vertrauten Haarpraktiken zu entfremden, lässt das Wissen, das gelebt, aber für die Handelnden nicht sprachlich fassbar ist, explizit werden (vgl. Amann/Hirschauer 1997:16-24; Spittler 2001:7f).

Im Hinblick auf die angestellten Überlegungen bedeutet ethnographisches Denken über Haare, dass durch das Entfremden vom Vertrauten die gelebte Praktik, die impliziten Wissensbestände und damit die ihnen zugrundeliegenden Erwartungen, gesellschaftlichen Normen und Werte erforscht werden können.

2. Kleiner Einblick in die Ethnographie: Hin- und Herbewegungen zwischen Feld („Going Native“) und Arbeitsplatz („Going Home“)

Die Grundlage für ein stetes Überdenken schon gefasster Interpretationen und Gedanken, der Suche nach Reformulierungen und eine gewisse Zuspitzung der Forschungsfrage ergibt sich aus dem wiederholenden Wechsel von Datenerhebung und Datenauswertung. So werden die Feldnotizen, die beispielsweise tagsüber im Feld angefertigt werden, abends gelesen. Dieses Lesen führt dazu, dass die Forscher*innen ‚ins Denken kommen‘, sich Fragen stellen oder aber sich Interpretationsmöglichkeiten eröffnen, sodass am nächsten Tag der Feldforschung der Fokus ein anderer sein kann. Auf diese Weise wird die Datenerhebung ein Stückweit durch die abendliche Datenauswertung weiterentwickelt oder aber geschärft (vgl. Breidenstein et al. 2013:109ff).

Wenn beim ethnographischen Forschen vom ‚Feld‘ gesprochen wird, ist die Rede von dem sozialen Raum – einem Ort, an welchem sich das ereignet, was im Interesse der Forscher*innen ist. Leitend ist hierbei die Forschungsfrage (vgl. Atteslander 2010:80). Auch wenn diese von einer gewissen Offenheit gekennzeichnet ist und im Laufe der Forschung häufig modifiziert wird, ist sie zentral für ein erstes Auffinden des Feldes; was zentral für die gesamte ethnographische Feldforschung ist: die Erkundung beziehungsweise Entdeckung des Feldes. Dabei wird das Erkunden und Entdecken ernst genommen, indem nicht (nur) entfernt vom Feld am Schreibtisch darüber gelesen und gedacht wird, sondern die Ethnograph*innen ins Feld gehen, beobachten und teilnehmen. Die Rede ist von der teilnehmenden Beobachtung. Sie ist das Herzstück der ethnographischen Forschung und lässt das Erforschen des Feldes in einer ökologischen Weise zu. Demzufolge werden Untersuchungsgegenstände in der natürlichen und nicht in einer artifiziellen Umgebung erforscht. Die Forscher*innen setzen sich direkt dem Feld aus und befinden sich am gleichen Ort des Forschungsgegenstandes, interagieren und nehmen sinnlich wahr (vgl. Fischer 2002:9-13).

Die Forschungsgegenstandorientierung zeigt sich mitunter im, der Ethnographie eigenem, Methodenopportunismus, da durch die methodische Flexibilität die Ethnograph*innen, dem Feld entsprechende, Daten erheben. So können beziehungsweise sollen Forscher*innen sich neben der teilnehmenden Beobachtung auch anderer Datenerhebungsmethoden bedienen, die ein optimiertes Nachvollziehen des Feldes ermöglichen, sodass auch die Kamera zum Einsatz kommen kann oder aber Gespräche oder gesammelte Dokumente in den Datenkorpus mit einfließen (vgl. Breidenstein et al. 2013:20-25; Lamnek 1995:273).

Beschrieben werden könnte die Feldforschung im Sinne der teilnehmenden Beobachtung als eine ständige Hin- und Herbewegung, in der sich die Forscher*innen befinden: Sie begeben sich ins Feld, nehmen situativ teil oder beobachten und distanzieren

sich anschließend wieder. Elementar für das Hineinbegeben – auch *Going Native* genannt – ist es, sich in der Weise dem Feld auszusetzen, mit der ein Nachspüren der Eigenlogik des Feldes möglich wird. Denn anstatt von vorneherein, beispielsweise durch theoretische Entscheidungen, eine bestimmte Logik vorauszusetzen, nehmen Ethnograph*innen an, dass es gerade gilt, diese zu entdecken. In diesem Sinne sind es die Praktiker*innen und Bewohner*innen der Felder, die in ihren Handlungen und Interaktionen einer bestimmten Logik folgen, und schließlich so auch die Grenzen des Feldes ziehen. Der Clou liegt somit darin, dass, wenn vorab eine Logik gesetzt würde, die Gefahr bestünde, am ‚Feld vorbei zu forschen‘. Dementsprechend ist es elementar dem Methodenzwang zu folgen – also auf die Eigenlogik des Feldes eingehend, die Methoden nicht dem Forschungsstil, sondern dem Forschungsgegenstand und dem Feld anzupassen. Als Handwerkzeug dienen dabei zur Dokumentation ein Block und Schreibutensilien. Dabei hängt es vom Feld ab, ob es während der teilnehmenden Beobachtung möglich ist, sich Notizen zu machen oder, ob im Anschluss daran die gesammelten Erfahrungen verschriftlicht werden.

Dem Schreiben², sei es in Form von Notizen, Memorys – Interpretationen zu einzelnen Feldnotizen –, *field notes* oder Beobachtungsprotokollen, kommt eine große Bedeutung zu. Zum Einen handelt es sich hierbei um das Instrument, das Forscher*innen bezüglich ihres Erinnerungsvermögens unterstützen kann. Hier ist die Rede davon, dass Ethnograph*innen Worte finden, die sie wieder in die Situation hineinversetzen und zugleich das Erlebte wörtlich einfangen lassen. Dies kann herausfordernd sein, wenn ‚Getanes‘ und nicht ‚Gesprochenes‘ im Mittelpunkt der Forschung steht. Zum Anderen ist es das Medium, das die Ergebnisse in Form der Verschriftlichung greifbar machen lässt, und es ermöglicht, diese Schlüsse Dritten zugänglich zu machen. Hierbei besteht neben dem textlichen Einfangen von ‚Getanem‘ die Herausforderung, Menschen Erlebtes zu vermitteln beziehungsweise zu übersetzen, was nicht miterlebt wurde, wenn es nicht sogar fremd ist (vgl. Amann/Hirschauer 1997:19-21/27-29; Atteslander 2010:96f; Breidenstein et al. 2013:34).

Während *field notes* (teilweise) schon im Feld angefertigt werden, kommt es in der Phase der Distanzierung vom Feld beziehungsweise des *Going Home* zur Verschriftlichung ebendieser in Beobachtungsprotokollen. In anderen Worten ist hier die Rede von der Niederschrift der im Feld verfassten Notizen in einen Text, der die Forscher*innen, aber später auch die Lesende, in die erlebte Situation versetzen kann; auch unter Einbe-

2 Bedeutend für das heutige Selbstverständnis ethnographischen Forschens und Schreibens ist die Writing Culture-Debatte (1984). Von Clifford Geertz initiiert entstand eine Debatte über die Rolle des Schreibens in der Ethnographie. Im Mittelpunkt stand die Suche nach einer Darstellungsform, die es ermöglicht, „nicht mehr nur über und vor allem nicht mehr für die Anderen sprechen zu wollen und Kultur(en) nicht mehr als etwas Fixes oder Fixierbares, das stillhält, um porträtiert zu werden (Clifford), zu begreifen.“ (Berg/Fuchs zit. nach Moebius 2009:115; vgl. Moebius 2009:114ff.)

zug sinnlicher Eindrücke. (vgl. Atteslander 2010:99) Ohne sich dessen unbedingt bewusst zu sein, kommt es dabei zu einer gewissen Reflexion über die gemachten und gesammelten Erfahrungen. Dass dies wiederum Impuls und Inspiration für analytische und interpretative Ideen sein kann, die in - *analytical notes* oder aber in *Memorys* festgehalten werden, ist umso wertvoller für die wieder bevorstehende Annäherung an das Feld. Denn an die Aufarbeitung der *field notes* in Protokolle und in reflektierende, analytische Überlegungen schließt sich ein erneutes ‚Eintauchen‘ ins Feld an, das mit Hilfe des (Über-)Denkens der einstigen Felderfahrungen fokussierter und geschärfter werden kann. So zeigt sich hier die Verzahnung von Datenerhebung und -auswertung in der Weise, dass schon während der Feldforschung der Analyse und Reflexion Zeit beigemessen wird. Damit geht einher, dass die Forschungsfrage stets reformuliert wird und sich der Forschungsgegenstand in gewisser Weise auch verändert – was einerseits eine gegenstandsorientierte Forschung sehr ernst nimmt und ermöglicht, andererseits auch zu Momenten der Verunsicherung führt. Die Ethnograph*innen müssen nicht nur in der Lage sein, entwickelte Annahmen und Überlegungen offen zu lassen und zu reflektieren, sondern diese auch zu verwerfen und sich von den ‚Überraschungen‘ des Feldes leiten lassen zu können (vgl. Breidenstein et al. 2013:109-112).

3. Nachdenken über Haarpraktiken

Wie nun ethnographisches Forschen aussehen kann, soll im Folgenden exemplarisch an einem Forschungsvorhaben nachgezeichnet werden. Dies soll anhand von drei Unterkapiteln geschehen, die sich dem Forschungsinteresse (3.1), den geschichtlich-historischen Hintergrundinformationen (3.2) sowie den Ergebnissen (3.3) widmen. Auf diese Weise soll es zu einer Kontextualisierung des Forschungsgegenstandes kommen, einmal bezüglich der Entwicklung des Forschungsinteresses, aber vor allem im Versuch, die Lebensrealität von Brasilianerinnen mit krausem Haar vor Augen zu führen.

3.1 Forschungsinteressen

Im Mittelpunkt der Forschungsarbeit stehen Brasilianerinnen mit krausen Haaren (*cabelo crespo*³). Zu dieser Entscheidung führte anfänglich eine gewisse Vertrautheit mit Brasilien aufgrund mehrerer längerer Aufenthalte in Vitória⁴ und dem sich daraus entwickeltem Interesse an gesellschaftlichen Fragen. Ausschlaggebend jedoch war die Erfahrung, dass viele Brasilianerinnen mit *cabelo crespo* ihr eigenes Haar als *cabelo ruim* – schlechtes Haar – bezeichnen und es auf diese Weise abwerten. Nachfragen diesbezüglich brachten wenig ‚Licht ins Dunkle‘, verwiesen eher auf die Selbstverständlichkeit dieser Auffassung und darauf, dass die Fragende nicht wirklich mit brasilianischen Lebenswelten vertraut ist.

Vor diesem Hintergrund taten sich insbesondere drei analytische Fragen auf, die sich wie rote Fäden durch die Feldforschung zogen. Die Rede ist erstens von der Frage, was mit *cabelo crespo* verbunden wird, und zweitens nach den unterschiedlichen Vorstellungen von Schönheit. Dabei ziele ich zum einen auf die Perspektive der jeweiligen Frauen ab und zum anderen auf die gesellschaftlichen Vorstellungen, die sich in den Auffassungen der Frauen widerspiegeln. Schließlich frage ich drittens danach, was diese Vorstellungen über die Gesellschaft aussagen. Anzumerken ist, dass zusätzlich zu diesen drei analytischen Fragen die Frage nach den Ereignissen und Situationen, in welchen Haare relevant sind, die Datenerhebung leitete. Besonders die erste und die dritte Frage werden im Rahmen dieses Artikels thematisiert (vgl. Smuda 2014:29f.).

3.2 Hintergrundinformationen zu Brasilien

Um nun die Relevanz und die gesellschaftliche Problematik, die sich hinter Haarpraktiken von Brasilianerinnen mit *cabelo crespo* verbergen, besser verstehen zu können und um ein Verständnis für die in der Gesellschaft wirkenden Mechanismen zu erhalten, werden an dieser Stelle einige geschichtliche und gesellschaftliche Aspekte aufgegriffen und näher erläutert. Die Kenntnis historischer Eckdaten stellt sich vor allem deshalb als elementar für die Auseinandersetzung mit einer Gesellschaft heraus, weil erst dadurch Entwicklungen und Merkmale dieser Gesellschaft verstanden und kritisch betrachtet werden können. Im Anschluss daran thematisiere ich die seit dem 19. Jahrhundert herrschende bedeutende gesellschaftliche Diskurse und werde im Zuge dessen Rückschlüsse von der Geschichte auf mögliche Lebenswelten von Brasilianerinnen mit krausem Haar ziehen.

Einen der ersten prägenden Einschnitte in Brasiliens Geschichte zog die Kolonialisierung des Landes durch die Portugiesen nach sich (1500-1822). Im Jahre 1500 erreichten

3 Krauses Haar

4 Hauptstadt des Bundesstaates Espírito Santo an der brasilianischen Ostküste.

der Seefahrer Pedro Álvares Cabral und seine Mannschaft die brasilianische Küste als erste Europäer*innen, was viele Konsequenzen nach sich zog; für die indigene Bevölkerung, die zu dieser Zeit das Land besiedelte, sowie auch für Menschen, die freiwillig (vornehmlich aus Europa und Asien) oder unter Zwang (aus dem Norden Angolas) nach Brasilien ‚migrierten‘. Unter der portugiesischen Herrschaft kam es zur Unterdrückung der Indigenen. Die von den europäischen Kolonialherren eingeführten Krankheiten führten zu einem rapiden Bevölkerungsrückgang und vor allem die Einführung des portugiesischen Wirtschaftsmodells destabilisierte die vorherrschende Gesellschaftsstruktur, was schlussendlich die indigenen Bewohner*innen marginalisierte (vgl. Loureiro Dias 2013:33).

38 Jahre nachdem Pedro Álvares Cabral Brasiliens Boden zum ersten Mal betreten hatte, begann die Zwangsmigration von Afrikaner*innen mit dem Ziel, diese und ihre Nachkommen zu versklaven. 50.000 Menschen wurden im 16. Jahrhundert aus dem Kongoreich sowie aus Ndongo – einer Region, die sich im heutigen Norden Angolas befindet – verschleppt (vgl. Aparecida dos Santos/Sahr 2013:90). „Nach Brasilien wurden neun- bis zwölfmal so viele Sklaven wie nach Nordamerika gebracht“ und es ist davon auszugehen, dass nicht nur die Anzahl der Sklav*innen überdurchschnittlich höher war, sondern auch der Zeitraum von knapp 350 Jahren um einiges länger als in anderen amerikanischen Staaten war; 1888 wurde die Freiheit aller Brasilianer*innen anhand des Gesetzes 'Lei Áure' festgeschrieben (Andres zit. nach Schraeber 2006:323; vgl. Hilser 2010:760; vgl. Schraeber 2006:323).

Vor dem Hintergrund der Befreiungskämpfe von Sklav*innen in anderen Ländern wurden Ende des 19. Jahrhunderts neue Arbeitskräfte angeworben, sodass es zu erneuten Migrationswellen kam. Besonders europäische Einwander*innen wurden explizit adressiert. Parallel zum Erstarken faschistischer und rassistischer Ideologien in Europa, entwickelte sich in der brasilianischen Elite um die Jahrhundertwende die Auffassung, dass die brasilianische Bevölkerung durch eine steigende Anzahl weißer Bürger*innen eine Aufwertung erfahren würde (inwieweit dieser Aspekt heute im, Jahr 2017, brasilianische Lebenswelten prägt, wird im Laufe des Artikels aufgegriffen werden). Durch weitere und derzeitige Migrationsbewegungen prägen nun auch asiatische Migrant*innen das ‚Bild‘ der brasilianischen Einwanderungsgesellschaft. (vgl. Aparecida dos Santos/Sahr 2013:91; Thales Ribeiro Francisco 2013:60).

Als ein weiteres einschneidendes Ereignis soll schließlich auf den Militärputsch (31.03.1964) verwiesen werden, dem eine 21-jährige Diktatur folgte (1964-1985). Unterstützt wurde dieser Staatsstreich vor dem Hintergrund des Kalten Krieges durch die USA und Deutschland. „Massive Repression, Zensur sowie Verfolgungs- und Verhaftungswellen, Foltermaßnahmen und das ‚Verschwinden lassen‘ von Regimegegner*innen gehören zu den Menschenrechtsverbrechen, die das Gesicht des Militärregimes prägten“ (Hussei-

ni de Araújo et al. 2013:168). Neben diesen Repressalien erzwang in gewisser Weise die Diktatur einen Stillstand in der Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Fragen (vgl. Hilser 2010:759f.; Hussein de Araújo et al. 2013:168).

Zurück zu dem Vorhaben, Rückschlüsse von der Geschichte auf die Gesellschaft zu ziehen. Insbesondere vor dem Hintergrund der vielen Migrationsbewegungen lässt sich Brasilien als „ein multikultureller Archipel unterschiedlicher ‚Brasiliens‘“ begreifen (Droulers zit. nach Aparecida dos Santos/Sahr 2013:88). Nach diesem Verständnis ist die brasilianische Gesellschaft davon geprägt, dass ihre Mitglieder keine kulturelle Einheit bilden, sondern sich in verschiedenen Gruppen wiederfinden und kulturell weiterentwickeln. Aus einem solchen Verständnis heraus eröffnet sich der Blick auf eine Nation, deren sozialer Formierungsprozess in ständiger Bewegung ist. (vgl. Aparecida dos Santos/Sahr 2013:88ff.) Wenn nun Brasilianerinnen mit *cabelo crespo* im Zentrum stehen, handelt es sich in gewisser Weise um eine bestimmte Gruppe von Individuen, da sie unter Umständen Erfahrungen bezüglich ihrer gemeinsamen geschlechtlichen Zugehörigkeit teilen sowie aufgrund der – gewollten oder ungewollten – Zuschreibung als Nachfahr*innen von afrikanischen Sklav*innen. Aufgrund dessen sollen nun zwei ‚Diskurse‘ erläutert werden, die bis heute in der brasilianischen Gesellschaft wirksam sind. Sie tangieren vornehmlich die Lebenswelt von Brasilianerinnen mit *cabelo crespo* angesichts der Geschichte der Sklaverei, die bis heute realitätsgestaltend und -bestimmend ist.

Einerseits ist die Rede vom Mythos einer ‚democracia racial‘, einer Rassendemokratie. In diesem Zusammenhang ist das Werk ‚Casa Grande & Senzala‘ (1933) – Herrenhaus und Sklavenhütte – vom Sozialanthropologen Gilberto Freyre (1933) zu nennen. Hier werden die sozialen Beziehungen zwischen Kolonialherr*innen und Sklav*innen im alltäglichen Leben während der Kolonialzeit beschrieben. Kennzeichnend war vor allem, dass sein Buch trotz der Erläuterungen der Gewalt und Unterdrückung zu dieser Zeit als Schilderung einer harmonischen Welt gelesen wurde, in der die drei Menschengruppen konfliktfrei miteinander lebten (vgl. Thales Ribeiro Franciso 2013:61f). Zurückgreifend auf die Auffassung von Freyre rief der Präsident Getúlio Vargas⁵ (1937) eine Nationalisierungskampagne ins Leben, die vor allem die Integration der Immigrant*innen in die brasilianische Gesellschaft forcierte. Auf diese Weise entwickelte sich der normative Charakter einer ‚democracia racial‘, bedingt durch politische Vorgaben eines gesellschaftlichen Vorbildes, zu einem Selbstbild. Bis zum Ende der 70er Jahre wurde dieses Selbstverständnis, Teil einer Gesellschaft zu sein, in welcher alle Brasilianer*innen unabhängig von der Farbe ihrer Haut gleichbehandelt werden, unhinterfragt reproduziert (vgl. Costa 2007:150-153).

5 Getúlio Vargas putschte sich 1930 an die Macht und begründete mit dem Programm ‚Estado Novo‘ eine neue Ära. Er regierte von 1930 bis 1945 und von 1950 bis 1954. (vgl. Aparecida dos Santos/Sahr 2013:92f.)

Andererseits wurde Ende des 19. Jahrhunderts die Idee des ‚embranquecimento‘ (des Weißmachens) vom Philosoph und Politiker Sílvio Romero (1851-1914) in der Weise vertreten, dass mittels ‚Vermischung‘ die Nachfahr*innen der afrikanischen Zwangsmigrant*innen, wie das brasilianische Wort ‚branquear‘ ausdrückt, weiß gemacht würden und sich die brasilianische Gesellschaft aufhellen würde. Hintergedanke dieser Auffassung war, dass durch die natürliche Auslese die Unterlegenen, die hier in den Nachkommen der Sklav*innen gesehen wurden, verschwinden würden. Es kam zu politischen Maßnahmen, wie das Anwerben europäischer Einwander*innen, um diesem Ziel näher zu kommen (vgl. Thales Ribeiro Franciso 2013:60f).

Angesichts dieser beiden Diskurse, die implizit in der brasilianischen Gesellschaft präsent sind, wird eine paradoxe Situation deutlich, die in Ohnmacht münden kann. Während der Mythos der ‚democracia racial‘ ein Sprechen über (Alltags-)Rassismus erschwert, da es diesem Mythos zur Folge keinen Rassismus gibt, verweist der Diskurs des ‚embranquecimento‘ auf ein rassistisches Denken. Für Brasilianerinnen mit *cabelo crespo* bedeutet dies Folgendes: Sie leben in einer ambivalenten Situation, in der sie einerseits Rassismus erfahren, andererseits jedoch nicht darauf verweisen beziehungsweise darüber sprechen können (vgl. Smuda 2014:17-25).

Bevor nun einige zentrale Ergebnisse der Forschungsarbeit vorgestellt werden, soll hier erneut auf den Moment der Versklavung afrikanischer Zwangsmigrant*innen eingegangen werden. Relevant ist dies insbesondere deshalb, da Brasilianerinnen mit *cabelo crespo* damit in Zusammenhang gebracht werden. Während einige sich selbst als Nachfah*innen afrikanischer Sklav*innen identifizieren, lehnen andere diese Zuschreibung ab. Problematisch ist hierbei der Punkt, dass die Verbindung anhand phänotypischer Merkmale, wie bspw. der Haarstruktur geschieht. Der damit einhergehende Rassismus wird vor allem an folgendem Beispiel deutlich: Unter anderen wird *cabelo crespo* als ‚ungepflegt‘ bezeichnet. Was hier passiert, ist, dass aufgrund eines biologischen Merkmals ein persönlicher Charakterzug, in diesem Fall, der des sich (nicht) Pfliegens, allen Menschen, die krauses Haar tragen, zugeschrieben wird. Herangezogen wurde dieses Beispiel, um erläutern zu können, dass eine Brasilianerin mit *cabelo crespo* – unabhängig davon, ob sie sich mit der Zwangsmigration von Afrikaner*innen identifizieren kann oder nicht – eine abwertende Zuschreibung erfährt, schlichtweg aufgrund ihrer Haarstruktur. Im Sinne von Birgit Rommelpacher (1995: 39) kann hier auf rassistische Mechanismen verwiesen werden:

„Rassismus basiert auf der Herabsetzung von Menschen, indem ihnen qua Herkunft negative oder positive Eigenschaften zugeschrieben werden, die zugleich die eigenen Ideale von Schönheit, Tüchtigkeit, Intelligenz und die Überlegenheit der eigenen Lebensweise bestätigen.“

3.3 Ergebnisse

Wie schon an einigen Stellen erwähnt wurde, stehen hier Haarpraktiken im Mittelpunkt; insbesondere der Umgang mit Haaren, deren Haarstruktur oftmals negativ konnotierte Benennungen erfährt. *Cabelo crespo* und damit die Brasilianerinnen, die krauses Haar haben, erfahren eine Abwertung, sei es durch Formulierungen wie ‚*cabelo ruim*‘ – ‚schlechtes Haar‘, ‚*cabelo de pico*‘ – ‚spitzes/ stechendes Haar‘– oder ‚*cabelo duro*‘ – ‚hartes Haar‘, um nur einige zu nennen.

Kleiner Exkurs: Unterschiedliche Haarpraktiken

Bevor nun zentrale Ergebnisse aus der einmonatigen Feldforschung vorgestellt werden, erfolgt an dieser Stelle eine kleine Erläuterung zu verschiedenen Haarpraktiken, die im Anschluss an die Datenerhebung herausgestellt werden konnten. Anzumerken ist, dass sich der Umgang und die Pflege von *cabelo crespo* nicht auf die dargestellten ‚Typen‘ beschränkt. Erst eine Fragestellung, die Haarpraktiken in einer bestimmten Weise beleuchtet, macht eine Kategorisierung der Praktiken möglich.

Abb.1: (Eigene) Skizze von vier unterschiedlichen Haarpraktiken



Ich beginne mit den beiden Haarpraktiken *cabelo crespo* und *cabelo alisado, preso*⁶, die in gewisser Hinsicht als die Haarpraktiken mit der längsten Tradition verstanden werden können. Während *cabelo alisado* dafür steht, das Haar zu glätten, tragen Brasilianerinnen mit *cabelo crespo* ihr Haar natürlich kraus. Hinter beiden Formen verbergen sich zwei verschiedene Einstellungen, die dennoch Berührungspunkte aufweisen. *Cabelo preso* wird hier zu *cabelo alisado* hinzugezählt, da beide zur Folge haben, dass die Haar-

⁶ *Cabelo crespo* steht für krauses Haar, *cabelo alisado* für geglättetes Haar und *cabelo preso* für zu einem Zopf oder Dutt gebundenes Haar.

struktur kaum zu sehen ist. Beim *cabelo preso* wird das krause Haar enganliegend an die Kopfhaut nach hinten zu einem Zopf oder Dutt gebunden. Das Glätten von Haaren ist eine Praktik, mit der Frauen, und früher teilweise auch Männer, versuchen, ihre Erscheinung bezüglich gesellschaftlicher Erwartungen zu pflegen und sich nach der Mode auszurichten. Seit der Abschaffung der Sklaverei scheint dies eine gängige, alltägliche Praxis zu sein – wie viele Kontaktpersonen aus dem aktivistisch-feministischen Kreis berichteten. Seit diesem Zeitpunkt hatten die afrikanischen Nachkommen in Brasilien die Möglichkeit, ein eigenes Leben als vollwertiges Gesellschaftsmitglied aufzubauen. Sie waren nicht mehr bloß Arbeitskraft, sondern nahmen am gesellschaftlichen Leben teil, dabei kam auch der Körperpflege und Mode eine neue Funktion zu. Das Schönheitsideal war europäisch geprägt und wurde als selbstverständlich von den Nachkommen der afrikanischen Sklav*innen übernommen und verinnerlicht. Da es keine Alternativen zu diesen Schönheitsvorstellungen zu geben schien, war das Glätten der Haare die einzige Möglichkeit, sich dem europäischen Ideal anzunähern. In der Datenerhebung wurde deutlich, dass Frauen mit *cabelo alisado* ihre Haare immer noch ganz selbstverständlich auf diese Art und Weise pflegen, ohne andere Möglichkeiten ernsthaft in Erwägung zu ziehen.

Alternativ und auch in Abgrenzung zum *cabelo alisado* entwickelte sich ab den 1970er Jahren die Praktik *cabelo crespo*, wobei das Tragen von *cabelo crespo* als politisches Statement galt. Auch bei der Datenerhebung konnte ich die Tendenz feststellen, dass Frauen, die ihr Haar *crespo*, d. h. natürlich tragen, öffentlich Position beziehen. Auch wenn sie dies von Beginn an nicht beabsichtigt hatten, scheint diese Praktik eine Auseinandersetzung mit den damit verbundenen sozialen Dimensionen auszulösen. Welche Position die Frauen damit einnehmen, mag sich im Laufe der Zeit verändert haben, doch neben der Pflege der eigenen Haare scheint das Hervorheben alternativer Schönheitsideale und -vorstellungen gegenüber solchen europäischer Frauen ein konstantes Merkmal zu sein.

Schließlich thematisiere ich im folgenden Abschnitt die Haarpraktik des *cabelo cacheado*. Dabei gilt es zu beachten, dass *cabelo cacheado* nicht nur das Resultat einer bestimmten Haarpflege ist, sondern ebenso die natürliche Haarstruktur vieler Frauen bezeichnet. Im Gegensatz zum abstehenden Haar des *cabelo crespo* fällt das Haar beim *cabelo cacheado*. Es gibt Frauen, deren Haar von Natur aus *cacheado* ist und solche, deren Haar ursprünglich *crespo* war, aber durch die Haarbehandlung *cacheado* wurde. Da der Fokus am Ende der Datenerhebung auf das ‚Instituto Beleza Natural‘ gelegt wurde, zählt die Mehrheit der Probandinnen mit *cabelo cacheado* zur letztgenannten Gruppe. Die Rede ist von einem Friseursalon, der 1993 von drei Frauen gegründet wurde und aufgrund seines Erfolges später expandierte. Sie entwickelten chemische Produkte, die es ermöglichen, *cabelo crespo* so zu pflegen, dass die Locken sich weiten und nicht mehr in die Höhe stehen, sondern fallen. Dabei werden verschiedene Produkte je nach Haarstruk-

tur angewendet. So wird bei jedem Friseurbesuch die Haarwurzel von den Friseurinnen untersucht und bestimmt, welche Pflegemittel verwendet werden sollen. Entwickelt wurde dabei ein System unterschiedlicher Etappen, welches die Kundinnen durchlaufen. Seit der Gründung des ‚Instituto Beleza Natural‘ in Rio de Janeiro wurden in Brasilien 26 Filialen eröffnet. Im Wesentlichen handelt es sich um ein jüngeres Phänomen, das erst seit 20 Jahren durch die Entwicklung entsprechender Pflegeprodukte möglich wurde (vgl. (O.A.) (o. J.); Smuda 2014:55 f).

Wie können diese Praktiken verstanden werden beziehungsweise was für Aussagen können anhand einer Auseinandersetzung mit den vorgestellten Haarpraktiken getroffen werden?

Zunächst möchte ich herausstellen, dass in den Haarpraktiken von Brasilianerinnen mit einer krausen Haarstruktur die Annahme oder Ablehnung gesellschaftlicher Vorstellungen Ausdruck findet. Eine zentrale Vorstellung ist, dass abstehendes Haar unästhetisch sei und (langes) fallendes Haar dem Schönheitsideal entspricht. Es zeigt sich, dass diese Annahme dazu führt, dass viele Frauen mit krausem Haar dieses als schlecht, hart oder unbändig beschreiben und anhand von bestimmten Haarpraktiken – *cabelo alisado*, *preso* und *cabelo cacheado* – ihr Haar so zu verändern versuchen, dass es die Vorstellungen von ‚gut‘ und ‚schön‘ erfüllt. Dabei vereinen sich Frauen, um gemeinsam diesen Haarpraktiken nachzugehen, sich dabei zu unterstützen und um geteilte Einstellungen gegenseitig zu bestätigen. Dennoch wird offensichtlich, dass diese Frauen letztlich allein mit dem Problem konfrontiert sind, ihr Haar sei nicht akzeptiert und müsse deshalb einer Umwandlung oder Veränderung unterzogen werden. Folglich greift die hier geschaffene Bewältigungsstrategie, gemeinsam das Haar nach gesellschaftlichen Erwartungen zu verändern, nur ansatzweise. Dass sich Beschreibungen von Haaren nicht nur auf selbiges, sondern auch auf Individuen beziehen, zeigt sich darüber hinaus angesichts der Redeweise, *cabelo crespo* sei ungepflegt. Da gepflegtes Haar ein Pflegen des Haares voraussetzt, folgt daraus im Umkehrschluss die Sichtweise, dass Personen mit *cabelo crespo* sich selbst nicht pflegen und ungepflegt seien. So werden über die Bewertung von Haaren beziehungsweise Haarpraktiken Individuen herabgesetzt, wenn nicht sogar rassistisch diskriminiert, was zu einer Beschädigung der Identität einer Person führen kann.

Ein Kontrast dazu zeigt sich, wenn Frauen diese gesellschaftliche Vorstellung ablehnen und ihr Haar *crespo* tragen. Während eine Vielzahl von Brasilianerinnen die gesellschaftlichen Vorstellungen vornehmlich unbewusst annehmen, da sie in sie eingeschrieben sind, haben die *cabelo crespo* tragenden Frauen zumeist ihre Situation reflektiert und sich mit dieser bewusst auseinandergesetzt. Als wichtig hierfür stellt sich ein Umfeld heraus, in welchem Frauen gesellschaftliche Annahmen und Vorstellungen zu hinterfragen lernen und mit alternativen Einstellungen in Kontakt kommen. Der Eintritt in die Universität

kann hierbei als besonders ausschlaggebend gesehen werden. Im Zuge ihrer akademischen Ausbildung treffen Brasilianerinnen oftmals auf neue Vorbilder und erhalten zusätzliche Impulse, die sie dazu veranlassen können, ihre eigene Position zu reflektieren. Die Funktion von Bewältigungsstrategien stellt sich hier gleichfalls als bedeutend dar, da sich Frauen mit ihrer Hilfe gegen die gesellschaftlichen Vorstellungen behaupten können. Auch sie vereinen sich, um sich gegenseitig zu bestärken, schaffen darüber hinaus aber eigene, selbstdefinierte Vorstellungen und bestätigen diese gegenseitig. Einige von ihnen treten zudem in der Öffentlichkeit auf, um auf die Unrechtmäßigkeit der gesellschaftlichen Erwartungen aufmerksam zu machen (vgl. Gugutzer 2004:6-9).

Es stellt sich jedoch die Frage, was es genau bedeutet, wenn Frauen entsprechende Einstellungen annehmen oder ablehnen. Worauf zielen die Frauen ab? Den Daten und ihrer Auswertung zufolge scheinen die Probandinnen nach *aceitação* – Akzeptanz – zu streben. Indem Brasilianerinnen bestimmten Einstellungen und Erwartungen entsprechen, seien diese gruppenspezifisch oder gesellschaftlich, erfahren sie Akzeptanz von denjenigen, die diese Vorgaben verkörpern und vorgeben. Eine solche Erfahrung der *aceitação* ermöglicht darüber hinaus auch, sich selbst annehmen zu können. Überlegt werden kann, ob das Streben nach gesellschaftlicher Akzeptanz – beispielsweise durch *cabelo alisado* – im Wesentlichen darauf abzielt, als gleichwertiges Mitglied der brasilianischen Gesellschaft anerkannt zu werden. Demnach würden Haarpraktiken eine Verhaltens- beziehungsweise Handlungsmöglichkeit (neben anderen) darstellen, um eine solche Position zu erlangen. Dass hierbei gerade Brasilianerinnen mit einer krausen Haarstruktur nicht als gleichwertige Gesellschaftsmitglieder angesehen werden, zeigt sich in den Bewältigungsstrategien, die diese entwickeln, da sie gesellschaftlichen Erwartungen nicht entsprechen und infolgedessen von anderen Gesellschaftsmitgliedern stigmatisiert werden. Dies betrifft insbesondere Frauen mit *cabelo crespo*.

Des Weiteren ergab die Analyse, dass sich die Einstellungen hinsichtlich der Haarpraktiken – seien sie gesellschaftlich, individuell oder gruppenspezifisch – auf Schönheitsideale und auf das Frausein – *ser mulher* – beziehen. In anderen Worten: Haarpraktiken scheinen für Schönheitsvorstellungen und für Vorstellungen von Weiblichkeit von großer Bedeutung zu sein, wobei die Einstellungen hierzu wiederum von unterschiedlichen Vorgaben beeinflusst werden. Nachvollziehbar wird durch die Analyse der Daten, wie Frauen ihr Frausein interaktiv herstellen, indem sie bestimmte Praktiken in Verbindung mit Weiblichkeit bringen und andere wiederum als männlich attribuieren. Neben der bereits erläuterten Vorstellung, langes (glattes) Haar sei weiblich, stellen sie ihr Frausein her, indem sie bestimmte Kleidung tragen. Auf einen Herstellungs- bzw. Konstruktionsprozess schließe ich, weil bestimmte Praktiken nur aus dem Grund als weiblich gelten, als sie auf Vorstellungen verweisen, die eine Wirklichkeit schaffen. (vgl. Bereswill 2008:97-101; 107ff.; Meuser 2010:145ff.)

So findet die Frage, ob Haare eine Aufgabe erfüllen, eine bejahende Antwort: Haarpraktiken dienen dazu, die Schönheit und das Frausein hervorzuheben. Während sich jedoch herausstellte, dass die Schönheitsvorstellungen bezüglich der Haarpraktiken divergieren, sind die Vorstellungen hinsichtlich des Frauseins einheitlich. Weibliches Haar ist lang beziehungsweise *grande* – groß. Ästhetisch ist dieses wiederum, zumindest nach der gesellschaftlichen Vorstellung, wenn es glatt ist. Das entspricht dem europäisch geprägten Schönheitsideal langer glatter blonder Haare. Dieses Ideal scheint aber nicht mehr von allen Brasilianerinnen angestrebt zu werden, wie sich einerseits in der Haarpraktik *cabelo crespo* zeigt, die sich als Afrofrisur bis in die 1960er Jahre zurückverfolgen lässt, und andererseits in der Haarpraktik *cabelo cacheado*. Letztere ist eine neuere Haarpraktik. Es ist sogar die Rede von einer neuen Modeerscheinung, die das Schönheitsempfinden der Menschen so beeinflusst, dass es sich als eine Alternative zum *cabelo alisado* für Frauen mit einer krausen Haarstruktur als gesellschaftlich anerkannt etabliert. Es scheint, als würde diese Haarpraktik einen Kompromiss zwischen der krausen Haarstruktur von brasilianischen Frauen und der gesellschaftlichen Schönheitsvorstellung von fallendem Haar darstellen. Während die lockige Haarstruktur erhalten bleibt, wird es durch die Anwendung von Chemie möglich, dass das krause Haar nicht mehr absteht, sondern fällt. Angesichts des Markennamens ‚*Instituto Beleza Natural*‘ – Institut für natürliche Schönheit – wird jedoch zunächst ein Trugschluss offenbar, da das Haar durch diese Haarpraktik chemisch behandelt, also nicht natürlich bleibt, sondern bearbeitet wird. Doch kann auch argumentiert werden, dass jede Haarpraktik in gewisser Weise eine Manipulation des Haares zur Folge hat und somit jede Frau, die Haarpraktiken anwendet, kein natürliches Haar trägt. So wird bei der Thematisierung von Haarpraktiken die Bezeichnung ‚natürliches‘ Haar in Frage gestellt.

Da jedoch weder mit der einen (*cabelo alisado*) noch mit der anderen (*cabelo cacheado*) Haarpraktik erreicht werden kann, dass sich Brasilianerinnen mit krausen Haaren in der eigenen Gesellschaft nicht als anders oder als fremd empfinden, stellt sich die Frage, welchen Gewinn die Frauen nun erzielen, wenn sie ihr Haar *cacheado* und nicht *alisado* tragen. Denn obgleich Brasilianerinnen ihr krauses Haar als *cabelo alisado*, *preso* oder *cabelo cacheado* tragen, werden sie nicht als gleichwertiges Gesellschaftsmitglied angesehen. Dabei zeigt sich jedoch, dass die Haarpraktik *cabelo cacheado* zu einer neuen Identifikation mit sich und der eigenen Herkunft führen kann. Die Rede ist von einer Identifikation, die viele Frauen mit *cabelo crespo* vereint: der Identifikation als Negra, als Frau, deren Vorfahr*innen afrikanische Sklav*innen sind. Bedeutsam ist dies, wenn eine Frau aufgrund dieser Identifikation eine Identität ausbilden kann, die von Stabilität geprägt ist (vgl. Haußer 2002:218f; vgl. Meuser 2011:292). Ich konnte jedoch herausstellen, dass sich in Brasilien eine solche Identität nicht ohne weiteres entwickeln kann, da die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe benachteiligende Konsequenzen mit sich bringt. Zu-

dem bietet Brasilien aufgrund der unterschiedlichen Selbstzuschreibungen und Zuschreibungen eine Vielzahl von Möglichkeiten, eine eigene identitätsstiftende Zugehörigkeit (nicht) zu entwickeln. Das kann dazu führen, dass keine Selbstzuschreibung erfolgt und sich infolgedessen eine instabile Identität bildet. So zeigt sich, dass die mit den Haarpraktiken *cabelo cacheado* und *cabelo crespo* teilweise einhergehende Identifikation als Nachfahr*innen afrikanischer Sklav*innen dazu verhilft, ein stabiles Selbstbild zu entwickeln. Dies scheint wiederum von großer Bedeutung sein, wenn die Person sich selbst nicht als ein gleichwertiges Gesellschaftsmitglied akzeptiert sieht. Auf dieser Grundlage ist es möglich, über die Bewältigungsstrategie des Vereinens und der gegenseitigen Unterstützung auch das Fremdbild zu stabilisieren beziehungsweise zu beeinflussen. Zwar verändert das noch nicht unbedingt die gesellschaftliche Position, kann jedoch dazu beitragen, *aceitação* von sich und auch von anderen zu erfahren.

Angesichts ebensolcher Benachteiligung von Negras*os ziehe ich im Folgenden Rückschlüsse von den Haarpraktiken auf die brasilianische Gesellschaft. Auf den ersten Blick scheint die Benachteiligung durch einen impliziten Rassismus sowie ein asymmetrisches Geschlechterverhältnis charakterisiert zu sein. Menschen werden aufgrund des phänotypischen Merkmals der Haarstruktur, das auf eine afrikanische Herkunft verweist, diskriminiert und Frauen benachteiligt, indem sie ihr Aussehen am männlichen Geschmack orientieren sollen. Doch kann bezüglich Ersterem auf einen Wandel verwiesen werden; Dass beispielsweise Frauen seit 50 Jahren beharrlich ein alternatives Schönheitsideal, die Afrofrisur, vertreten und gesellschaftspolitisch auf die anhaltende Benachteiligung von Nachfahren afrikanischer Zwangsmigrant*innen hinweisen, deutet darauf hin, dass angestoßene Impulse weitergegeben werden (vgl. Thales Ribeiro Franciso 2013:60f.; Costa 2007:167f.). Diese werden wiederum auch in anderen Formen seit 20 Jahren über das ‚*Instituto Beleza Natural*‘ weiterentwickelt und stoßen ebenfalls auf Resonanz. Zwar könnte dem ‚*Instituto Beleza Natural*‘ kritisch entgegengehalten werden, dass in der von ihm ausgeübten Haarpraktik dennoch eine Anpassung an gesellschaftliche Vorstellung geschieht, indem in veränderter Form gesellschaftliche Erwartungen erfüllt werden, da abstehende Haare vermieden werden. Doch wie ich in der Analyse herausgestellt habe, scheint diese Haarpraktik eine Reflexion anzustoßen. Hinterfragt werden bisherige Orientierungen und Vorbilder, was eine Veränderung des eigenen Selbstbildes veranlassen kann. Durch die Wirkung auf andere kann dieses wiederum Impulse geben. So zeigt sich ein Wandel, der von einzelnen Individuen und Gruppen ausgelöst und getragen wird. Trotz dieser positiven Entwicklungen möchte ich jedoch darauf hinweisen, dass bestimmte Machtgefälle in Brasilien weiterhin existieren bzw. ein impliziter Rassismus in der brasilianischen Gesellschaft fortbesteht. Ein solches Verhältnis zeigt sich insbesonde-

re in einem Interview. Ersichtlich wird, dass eine Frau, die sich selbst als Mulattin⁷ bezeichnet, seit ihrer Jugend für reiche weiße Brasilianer*innen arbeitet und diese Tätigkeit zugleich als ihren Lebensinhalt darstellt. Schon in ihrer Selbstzuschreibung kommt ein impliziter Rassismus zum Vorschein. Indem sie sich selbst mit einer diskriminierenden Wortwahl beschreibt, zeigt sich, wie gesellschaftlich-rassistische Vorstellungen unbewusst in sie und ihr Verhalten eingeschrieben sind und weitergetragen werden. So diskriminiert sie sich selbst, was die Vermutung zulässt, dass das Weiß-Sein als Norm verstanden wird, was für sie selbstverständlich ist, dessen sie sich aber nicht bewusst ist. Es ist in ihr eingeschrieben. So wird die Ungleichzeitigkeit einer Entwicklung ersichtlich, die schon vor mindestens 50 Jahren begonnen hat. Die Rede ist von dem Engagement gegen die implizite Benachteiligung von Nachfahr*innen afrikanischer Sklav*innen. Dies verweist wiederum darauf, dass die Diskurse ‚*embranquecimento*‘ und ‚*democracia racial*‘ weiterhin gesellschaftliche Einstellungen prägen. (vgl. Rommelspacher 2011:30-38)

Darüber hinaus weise ich auf eine in der Analyse nachvollziehbare Spannung, die innerhalb der Ausübung von Haarpraktiken wirkt, hin. Einerseits messen Frauen ihrem Haar eine große Bedeutung zu, andererseits aber ist diese Praktik mit Vorgaben versehen. Das Haar wird als Schlüssel zur Schönheit einer Frau bezeichnet. Gleichzeitig gilt es jedoch, bestimmten Vorstellungen zu entsprechen, um angenommen zu werden und Erwartungen erfüllen zu können. Eine Spannung tritt dann auf, wenn Vorstellungen bezüglich Schönheit und Frausein mit gesellschaftlichen Erwartungen, denen zufolge eine Person *aceitação* erfahren kann, in Konflikt geraten. Demnach müsste sich eine Brasilianerin entscheiden, ob sie ihren Vorstellungen von Schönheit und Weiblichkeit entspricht oder solchen, die ihr gesellschaftliche Akzeptanz ermöglichen. Vermutlich handelt es sich um einen Balanceakt, mit dem jedes Individuum konfrontiert ist. Dies verweist auf eine Identität, die herausgefordert wird und auch beschädigt werden kann, wenn es ihr nicht gelingt, ein Gleichgewicht zwischen Selbst- und Fremdbild zu schaffen.

Es wird deutlich, dass dem Haar nicht nur bezüglich der Schönheit eine große Bedeutung zukommt. Haarpraktiken tragen auch dazu bei, *aceitação* durch sich selbst und andere zu erfahren, beispielsweise als schöne Frau oder als gleichberechtigtes Gesellschaftsmitglied gesehen zu werden, was wiederum mit bestimmten Vorstellungen verbunden ist. Darüber hinaus aber scheinen Haarpraktiken mit der Entwicklung einer stabilen Identität in Verbindung zu stehen. So wird ersichtlich, dass wir Menschen nicht nur Haar tragen, sondern auch ‚in uns‘ haben. Indem nun eine Brasilianerin mit krausem Haar dieses als *cabelo ruim* – schlechtes Haar – betitelt, zeigt sich eine in sie eingeschriebene gesellschaftliche Vorstellung, dass abstehendes Haar unästhetisch sei und somit ei-

7 Ich möchte darauf hinweisen, dass die Bezeichnung ‚Mulattin‘ negativ konnotiert ist, da, wie Noah Sow deutlich macht, diese Bezeichnung „dem Tierreich entliehen [...] [ist und so] denkbar ungeeignet [ist], um Menschen zu bezeichnen.“ (Sow 2011: 693)

ner Veränderung unterzogen werden müsse. Während sich die im *cabelo alisado* gefundene Alternative zum schlechten Haar *cabelo crespo* an einem europäisch geprägten Schönheitsideal glatter Haare orientiert, eröffnet nun das *cabelo cacheado* durch die lockige Haarstruktur ein alternatives Schönheitsideal zum Europäischen, das sich gesellschaftlich zu etablieren scheint. Tendenzen eines Wandels zeigen sich, indem das gesellschaftliche Verständnis, krauses Haar sei schlecht, zwar weiterhin Bestand hat, jedoch Frauen mit *cabelo crespo* ein alternatives Verständnis von krausem Haar vertreten (vgl. Smuda 2014: 113-116).

4. Abschließende Gedanken

Wenn nun die Annahme, dass wir nicht nur Haare auf dem Kopf tragen, sondern sie auch in uns haben, in einer ethnographischen Feldforschung in Erwägung gezogen wird, wird es möglich, sozio-kulturelle Dimensionen im impliziten Wissen nachzugehen (vgl. Janecke 2004:7-10). Auf diese Weise nähern sich Forscher*innen zwei ‚Forschungsgegenständen‘: zum einen dem Wissen, das unreflektiert Handlungen, Interaktionen und Verhaltensweisen vorausgeht und zum anderen der sozio-kulturellen Verfasstheit des Körpers. Im Hinblick auf die zuletzt genannte Perspektive rückt hier der Körper – sowohl passiv und gesellschaftlich geformt als auch aktiv und gestaltend – in den Mittelpunkt.

Dass sich hierbei dem Umgang mit Haaren anhand *zirkulären* Forschens und Denkens genähert wurde, ermöglichte es, die Forschungsfrage immer wieder stärker zuzuspitzen und den Forschungsgegenstand näher einzukreisen. Auf diese Weise zeigte sich, dass Haarpraktiken nicht nur für dieses Forschungsvorhaben äußerst relevant waren, sondern insbesondere auch für Brasilianerinnen mit krausem Haar. Dass hierbei nicht unbedingt auf die Bedeutung von Schönheitsvorstellungen rekurriert wird, sondern auf Erfahrungen, die im impliziten Wissen eingegangen sind, entwickelte sich erst mit der Zeit, nachdem immer wieder der Datenkorpus gelesen und weitere Daten im Feld erhoben wurden. Deutlich wurde, dass die Möglichkeit, Ablehnung oder Anerkennung zu erfahren, in Beziehung mit den Haarpraktiken steht und diesen Umgang prägt. Schließlich rundete sich nach weiterer Feldforschung und Datenlektüre das Bild ab, dass eng mit den Haarpraktiken und den damit einhergehenden Ablehnungs- und Annahmeerfahrungen, das Streben nach *aceitação* – Akzeptanz – verbunden ist.

Ethnographisch zu denken und zu überdenken wurde während der Datenerhebung insbesondere durch den Austausch angeregt. Es waren einerseits Brasilianerinnen, die in Unterhaltungen auf bisher unberücksichtigte Aspekte hinwiesen. Andererseits formten

aber auch Gesprächspartner*innen aus *Academia* und dem Feld die Feldforschung, indem sie die Forschung begleiteten und durch Rückmeldungen stärkten. Dementsprechend kamen die Impulse zum Überdenken sowohl aus dem Feld – während der Phase des ‚Going Native‘ –, als sie auch aus dem aktiven Reflektieren im ‚Going Home‘ resultierten. Zur Veranschaulichung dessen stelle ich im Folgenden beispielhaft vier Personen mit ihrem ‚Beitrag‘ vor.

Beginnen möchte ich mit einer Schlüsselperson dieses Forschungsvorhabens, die als feministische Schwarze Aktivistin viele Zugänge eröffnete und durch viele Gespräche Hintergrundinformationen vermittelte. Aufgrund der Möglichkeit während des Forschungsaufenthaltes bei ihr zu wohnen, waren viele Abende von Unterhaltungen mit ihr erfüllt. In diesen Momenten kam es zu einem Hinterfragen der eigenen Position als weiße, europäische Forscherin und dem Einfluss der eigenen Sozialisation für die Feldforschung. Dies führte zu einer höheren Sensibilität gegenüber Stigmatisierungserfahrungen, ohne die die Gefahr bestanden hätte, diese zu ‚bagatellisieren‘. Beispielsweise war es wichtig die Erfahrung einer Jugendlichen ernst zu nehmen und nicht ‚runter zu spielen‘, dass ihr Haar in der Schulzeit mit Spirellinudeln verglichen wurde, um nachvollziehen zu können, welche einschneidende Bedeutung dies für die Entwicklung einer (un)verletzten Identität als Nachfahrin afrikanischer Sklav*innen hatte.

Eine andere Interviewpartnerin hat die Forschung auf andere Weise nachdrücklich beeinflusst. Bei diesem Gespräch handelte es sich um eines der Ersten während der Feldforschung. In der abendlichen Reflexion des aufgezeichneten Gesprächs und der Notizen, kristallisierte sich eine Formulierung heraus, die weitere Unterhaltungen einschneidend bestimmen sollten: Die junge Frau sprach von ihrer Beziehung zu ihren Haaren, wie sich diese verändert hatte und wie sich dies auch im Umgang mit ihren Haaren widerspiegelt(e). Die Verwendung des Wortes ‚Beziehung‘ wurde auf diese Weise zentral, um mit Frauen ins Gespräch kommen zu können und um von ihren Erlebnissen zu erfahren.

Sehr unterstützend für das Überdenken der eigenen *field notes* und Beobachtungsprotokolle, war weiterhin eine Dozentin in Dresden. Sie las einige der angefertigten Texte, gab Rückmeldungen sowie Ratschläge, vor allem bei eigenen Unsicherheiten. Dies schärfte einerseits den Blick auf kleine Details, wie beispielsweise Gerüchen, Körperhaltungen oder die Wirkung des Raumes nachzugehen. Andererseits gab es Sicherheit für die (Weiter-)Entwicklung eines eigenen Schreibstils.

Schließlich waren auch die Gespräche mit einem Universitätsmitglied aus Vitória sehr wichtig. Abgesehen von dem durch ihn initiierten Austausch mit anderen Forschenden, bestärkte er die Fokussierung auf das ‚*Instituto Beleza Natural*‘. So trug er zur Schärfung

des Feldes bei, sowie er auch Bedenken abminderte und zu Mut aufforderte Zugang zu dem Feld zu suchen.

Zwar scheinen wissenschaftlicher Austausch und das Einholen der Meinungen von Expert*innen aus dem Feld nichts ‚Besonderes‘ zu sein und deren Beitrag für Forschungsvorhaben auf der ‚Hand zu liegen‘. Entweder werden Hinweise darauf in der Darstellung von Forschungsergebnissen ‚unterschlagen‘ oder aber explizit als Expert*inneninterviews in die Datenerhebung integriert. Der Versuch, den ich hier unternommen habe, ist jedoch, die mit der Ethnographie einhergehende Haltung, das Feld ernst zu nehmen, indem sich Forschende diesem aussetzen und von diesem leiten lassen, exemplarisch nachzuzeichnen. Dies wiederum verlangt nach einer Flexibilität und Offenheit der Forschenden, was im Besonderen ethnographisches Forschen einfordert, aber ebenso auch ermöglicht, da sie explizit ein stetes Reformulieren und Überdenken einfordert. Jedoch möchte ich hier betonen, dass zwar diese Offenheit in der Datenerhebung die ‚Früchte‘ einer so angeregten Reflexion wirksam werden lassen, dies aber auch bedeuten kann, in Phasen der Unsicherheit zu geraten, gerade, wenn erste Schlüsse hinterfragt werden. Doch das Wissen, dass solche Momente Teil der Forschung sind, kann Forscher*innen diese Situationen ‚durchstehen‘ lassen, besonders wenn hier der Austausch gesucht wird. So möchte dieser Artikel mit einer Ermutigung für ein offenes Forschungsdesign enden, das ein stetes Überdenken zulässt, sei es der eigenen Forscher*innenposition oder schon gefasster Interpretationen.

5. Literaturverzeichnis

- Amann, K. & Hirschauer, S. (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In: Amann, K. & Hirschauer, S. (Hg.): *Die Befremdung der eigenen Kultur: zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (S. 7-52).
- Aparecida dos Santos, G. & Sahr, W. (2013): Brasilien in Bewegung – Ein Migrationsland zwischen Ungleichheit und Mestizierung. In: Husseini de Araújo, S., Schmitt, T. & Tschorn, L. (Hg.): *Widerständigkeiten im ›Land der Zukunft‹: Andere Blicke auf und aus Brasilien*. Münster: UNRAST. (S. 88-97).
- Atteslander, P. (2010): Beobachtung. In Atteslander, P.: *Methoden der empirischen Sozialforschung*. Berlin: Erich-Schmidt. (S.71-108).
- (O.A.) (o. J.): *Beleza Natural. Quem somos*. Verfügbar unter: <http://belezanatural.com.br/categoria/empresa/> Stand: 05.12.2016].
- Bereswill, M. (2008): Geschlecht. In: Baur, N., Korte, H., Löw, M. & Schroer, M. (Hg.): *Handbuch Soziologie*. Wiesbaden: Springer. (S. 97-111).
- Breidenstein, G., Hirschauer, S., Kalthoff, H. & Nieswand, B. (2013): *Ethnografie: Die Praxis der Feldforschung*. München: UKV.
- Costa, S. (2007): Jüngste kulturelle Transformation in Brasilien: von der Mestiçagem zu neuen Ethnizitäten. In: Costa, S. (Hg.): *Vom Nordatlantik zum »Black Atlantic«: Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*. Bielefeld: transcript. (S. 145-176).
- Fischer, H. (Hg.) (2002): *Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung*. Berlin: Dietrich-Reimer.
- Freyre, G. (1982): *Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft*. Stuttgart: Klett.
- Gugutzer, R. (2004): Einleitung: Körper und Gesellschaft. In: Gugutzer, R. (Hg.): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: transcript. (S. 5-9).
- Haußer, K. (2002): Identität. In Endroweit, G. & Trommsdorff, G. (Hg.): *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Lucius & Lucius. (S. 218-220).
- Hilser, K. (2010): Chronologie zur Geschichte Brasilien. In: Costa, S., Kohlhepp, G., Nitschack, H. & Sangmeister, H. (Hg.): *Brasilien heute: Geographischer Raum, Politik, Wirtschaft, Kultur*. Frankfurt a. M.: Vervuert. (S. 759-766).
- Husseini de Araújo, S., Schmitt, T. & Tschorn, L. (2013): Die Säule der brasilianischen Gesellschaft: (k)eine democracia racial. In: Husseini de Araújo, S., Schmitt, T. & Tschorn, L. (Hg.): *Widerständigkeiten im ›Land der Zukunft‹: Andere Blicke auf und aus Brasilien*. Münster: UNRAST. (S. 25-29).
- Janecke, C. (Hg.) (2004): *Haar Tragen: Eine kulturwissenschaftliche Annäherung*. Köln: Böhlau.
- Lamnek, S. (1995): Die teilnehmende Beobachtung. In: Lamnek, S.: *Qualitative Sozialforschung. Methoden und Techniken* (Band 2). Weinheim: BELTZ. (S. 239-317).

- Loureiro Dias, C. (2013): Indigene Amazoniens: Alternative Vergangenheiten, zukünftige Perspektiven. In: Husseini de Araújo, S., Schmitt, T. & Tschorn, L. (Hg.): *Widerständigkeiten im ›Land der Zukunft‹: Andere Blicke auf und aus Brasilien*. Münster: UNRAST. (S. 30-39).
- Meuser, M. (2010a): Geschlechtersoziologie. In: Kneer, G. & Schroer, M. (Hg.): *Handbuch Spezielle Soziologien*. Wiesbaden: Springer. (S. 145-162).
- Meuser, M. (2011): Identität, kulturelle. In: Fuchs-Heinritz, W., Klimke, D., Lautmann, R., Rammstedt, O., Stäheli, U., Weischer, C. & Wienold, H. (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*. Wiesbaden: Springer. (S. 292).
- Moebius, S. (2009): Die Writing-Culture-Debatte. In: Moebius, S. (Hg.): *Kultur*. Bielefeld: transcript. (S. 114-117).
- Rommelspacher, B. (1995): *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*. Berlin: Orlanda.
- Rommelspacher, B. (2011): Was ist eigentlich Rassismus? In: Melter, C. & Mecheril, P. (Hg.): *Rassismuskritik: Rassismustheorie und -forschung* (Band 1). Schwalbach: Wochenschau. (S. 25-38).
- Schraeber, P. (2006): Von den Flechtfrisuren der Blocos Afros zu Dreadlocks im Hörsaal – die Bedeutung kultureller Begegnungen für das moderne Brasilien. In: Kühn, T. & Souza, J. (Hg.): *Das moderne Brasilien. Gesellschaft, Politik und Kultur der Peripherie des Westens*. Wiesbaden: Springer. (S. 320-339).
- Smuda, R. (2014): *“Uma questão do cabelo”. Haarpraktiken von und ihre Bedeutungen für Brasilianerinnen mit krausem Haar*. Nicht veröffentlichte Studienabschlussarbeit. Technische Universität Dresden.
- Sow, N. (2011): Mischling/Mulatte. In: Arndt, S. & Ofuatey-Alazard, N. (Hg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: UNRAST. (S. 693).
- Spittler, G. (2001): Teilnehmende Beobachtung) als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie*.126 (1),1-25.
- Thales Ribeiro Francisco, F. (2013): Die Dekonstruktion der democracia racial und der Aufstieg des movimento negro in Brasilien. In: Husseini de Araújo, S., Schmitt, T. & Tschorn, L. (Hg.): *Widerständigkeiten im ›Land der Zukunft‹: Andere Blicke auf und aus Brasilien*. Münster: UNRAST. (S. 58-67).