

7. Schlusswort: Kosmopolitische Ethiken in einem dezentralen globalen Kapitalismus

Die vorliegende Ethnografie behandelt die Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ aus der Schweiz innerhalb einer sich wandelnden postkolonialen Welt. Ich habe insbesondere argumentiert, dass Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ aus der Schweiz innerhalb des Kräftefeldes von *Assimilation, kommerzieller Exotik* und *globaler indischer Moderne* stattfinden. Ein biografisch-genealogischer Ansatz erlaubte dabei die historische Tiefe sowie die intime Natur aufzuzeigen, die diesen Prozessen zugrunde liegen. Zudem eröffnet sich durch die gewählte Herangehensweise ein kritischer und explorativer Blick auf die institutionellen und diskursiven Verhältnisse, innerhalb derer diese transnationalen Lebenswelten ausgehandelt werden.

Der erste Teil untersuchte, wie die assimilatorische Projektion eines „Lebens zwischen den Welten“, die die nationalstaatliche (und koloniale) Epistemologie von Nation und Migration prägt, in die Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ eingeschrieben wurde. Diese omnipräsente Metapher diente sowohl als Imaginäres in der staatlichen Assimilationspolitik als auch als biografische Ressource von „Inder_innen der zweiten Generation“. Die rassialierte Grenze von „migrantischer Familie“ und „nationaler Öffentlichkeit“ wurde ihnen zu einer zentralen lebensweltlichen Orientierung, was die Aushandlung von Räumen der Mehrfachzugehörigkeit maßgeblich erschwerte. Viele Protagonist_innen dieser Ethnografie internalisierten stattdessen die assimilatorische Subjektivierungslogik und repräsentierten sich in der Öffentlichkeit nicht selbst als von der Norm abweichend. Ich habe dies in einem doppelten Sinne ein assimilatorisches Schweigen genannt, da erstens kaum anerkannte öffentliche Sprachen existierten, um die eigenen Erfahrungen des Andersseins zu äußern, und weil zweitens diese Erfahrungen kaum – weder im Sinne von Ausschluss noch von transnationaler Vielfalt – thematisiert wurden, geschweige denn öffentlich und gemäß eigener Definitionsmacht. Wenn auch „Inder_innen der zweiten Generation“ keine soziale Gruppe oder gar eine ethnische Gemeinschaft bildeten oder bilden, setzte die po-

litische Konstruktion *und* intime Erfahrung des Andersseins vergleichbare und geteilte Subjektivierungsprozesse bei ihnen in Gang. Ich habe „Inder_innen der zweiten Generation“ insofern als „unmögliche Subjekte“ bezeichnet, als sie zwar machtvolle, biopolitische Erfahrungen des Andersseins erlebten, aber angesichts eines assimilatorischen Schweigens ihre Erfahrungen nicht-essenzialistischer und nicht-normativer Zugehörigkeit in intime biografisch-ethische Projekte kanalisierten. Innerhalb dieser Prozesse zeigte sich die Fähigkeit der interkulturellen Übersetzung, der sozialen Imagination sowie der kritischen Reflexion von Ausschlussprozessen als wichtige Ressource einer kosmopolitischen Selbstsorge.

Der zweite Teil behandelte, wie „Inder_innen der zweiten Generation“ diesen fragilen Formen der Lebensführung im Kontext der (Re-)Positionierung Indiens sowie der Schweiz im dezentralen globalen Kapitalismus immer mehr soziale Gestalt verliehen. Die wachsende Präsenz von Bollywood, indischer Kulinarik, Yoga oder indischer IT-Expertise in der urbanen Öffentlichkeit der Schweiz beförderten ab den späten 1990er Jahren Räume einer warenförmigen Anerkennung für schweizerisch-indische Second@s. Die Liberalisierung der indischen Märkte und eine neue Diasporapolitik boten „Inder_innen der zweiten Generation“ wiederum einen privilegierten Zugang zum urbanen Indien der „neuen Mittelschichten“. Diese Konfigurationen eröffneten neue biografische Optionen, professionelle Kanäle, soziale Netzwerke und öffentliche Repräsentationsräume. Sowohl der kommerzielle Multikulturalismus in der urbanen Schweiz als auch die globale indische Moderne in den urbanen Metropolen des Subkontinents beförderten Narrative, Bilder und Räume der Mehrfachzugehörigkeit und Hybriditäten, die für schweizerisch-indische Second@s neu und anschlussfähig waren, wenn auch gemäß bestimmten machtvollen Intersektionen von Geschlecht, Klasse und postkolonialer Position. Dies führte zu einer sozialen Ausdifferenzierung und Institutionalisierung ihrer biografisch-ethischen Aushandlungen des Andersseins.

Wie die Fallanalysen verdeutlichen, sind die individuellen Subjektivierungsprozesse innerhalb des erwähnten Krätfeldes zwischen *Assimilation*, *Exotik* und *globaler indischer Moderne* sehr unterschiedlich verortet. Entsprechend möchte ich nicht den Anspruch erheben eine repräsentative oder abschließende Beschreibung von Fällen oder Typen präsentiert zu haben. Und doch, so die Hauptthese, stecken diese Subjektivierungslogiken das Krätfeld ab, innerhalb dessen „Inder_innen der zweiten Generation“ aus der Schweiz als spezifische Subjekte angerufen werden und sich als solche erfahren.⁹⁸ In allen Fällen greifen diese Subjektivierungslogiken auf unterschiedliche und oft widersprüchliche Weise ineinander und schaffen Be-

⁹⁸ | Eine wichtige Ausnahme könnten queere Positionen sein, die horizontale Formen der Solidarität stärken mögen (Gopinath 2005). Auch zu kurz kommen mögen postkoloniale, politische und künstlerische Positionen, die sich aber auch gemäß intim-biografischer Projekte äußerten und sich in der Schweiz erst in der jüngeren antirassistischen Bewegung in horizontalen Allianzen zu artikulieren beginnen.

dingungen für spezifische Strategien und Formen einer transnationalen Lebensführung, die Anerkennung und Ausschluss, Freiheit und Unterordnung sowie Mobilität und Lokalität verbinden: Die Investmentbankerin Sonia handelte ihre Bedürfnisse als emanzipierte Frau im Rahmen eines transnationalen Familienprojektes aus, wenn sie auch zweitweise die assimilatorische Stigmatisierung ihrer Peers aushalten musste, dass sie eine „arrangierte Hochzeit“ eingegangen sei. Der Unternehmensberater Aftab reagierte auf die Zumutung der Fremdzuschreibung, indem er als Junge seine Peers mit seinem interkulturellen Wissen konfrontierte, was ihm vielleicht das Etikett eines Besserwissers einbrachte, aber auch den Weg als Südasienkorrespondent und als Unternehmensberater im IT-Outsourcing ebnete. Maya wählte in einem spannungsvollen Prozess einen nonkonformistischen Lebensentwurf als Yoga-Lehrerin, um sich von ihren Eltern und von der Assimilationsgesellschaft abzugrenzen. Raj wiederum hatte als Jugendlicher im prekären Spannungsfeld zwischen Rassismuserfahrung und einem „abwesenden indischen Vater“ ein nostalgisches Interesse an seiner indischen Herkunft entwickelt, das er mit Reisen und kultureller Bildung verfolgte. Durch freundschaftliche Beziehungen in seiner Wahlfamilie von „*Indian sista's and brotha's*“ sowie durch Identitätskonsum in multikulturellen urbanen Szenen hat er gelernt, die Frage nach seiner Herkunft selbstbewusst auszuhandeln. Die Subjektivierungslogiken können sich auch im biografischen Verlauf verfestigen, aufweichen oder neu überlappen, wie etwa bei Bruno Ziauddin, dem Autor des Buches „Curry-Connection“ (s. Einleitung): Über vierzig Jahre lang hatte er versucht, das Assimilationsversprechen zu erfüllen *und* einzufordern. Nach dem Tod seines Vaters machte er sich auf die transnationale Suche nach „seinen Wurzeln“ und nutzte mit der Publikation des besagten Buches die Räume warenförmiger Anerkennung dafür, seine Mehrfachzugehörigkeit zu repräsentieren.

Im Zentrum dieser Ethnografie stand die Frage, welche transnationalen Lebensweisen „Inder_innen der zweiten Generation“ pflegen. Gemäß dem Ansatz einer genealogischen Ethnografie stand zudem das Interesse, wie an der Schnittstelle von Nationalstaaten, Kapitalismus und transnationaler Familie neue machtvolle Prozesse entstehen, die diese Subjektivierungen regulieren. Während die multilokale Ethnografie Subjektivierungsprozesse im Kontext von Assimilation, kommerzieller Exotik und globaler Moderne in den Blick nimmt, ist sie im Sinne von George Marcus gleichzeitig auch eine Fallstudie des „Weltsystems“ (Marcus 1995). Vor dem Hintergrund einer schweizerisch-indischen Verflechtungsgeschichte beleuchtet die Ethnografie daher auch, wie sich Diskurse, Institutionen, Netzwerke und Räume zwischen den 1990er und 2010er Jahren durch zunehmende globale Interdependenzen verändert haben. Sowohl in der Schweiz als auch in Indien wurden während der Forschung die umkämpften Prozesse und Widersprüche sichtbar, die in dieser historischen Phase mit der Repositionierung der lokalen Ökonomien in den globalen Kapitalismus verbunden waren. In Indien und in der Schweiz war und ist dieser Prozess verbunden mit einer sozial-

strukturellen Verschiebung, in der sich urbane, global orientierte Mittelklassen zunehmend gegen „unten“ abgrenzen. Städtische Räume werden zunehmend für einen Dienstleistungskapitalismus und die Reproduktion dieser Mittelschichten umgebaut. Aufbauend auf diesen urbanen Knotenpunkten entstehen zunehmend transnationale Netzwerke, Institutionen und Ökonomien, die den dezentralen Kapitalismus steuern und die durch lokale, prekarisierte und oft migrantische Arbeiter_innenschichten aufrechterhalten werden.

Im Zug einer zunehmenden Dezentralisierung des Kapitalismus nach dem Kalten Krieg setzte der Aufstiegs Indiens und der anderen BRIC-Staaten die in den 1980er Jahren noch relativ machtvolle Unterscheidung von „Moderne“ und „Tradition“ oder „West against the Rest“ maßgeblich in Bewegung, pluralisierte und deplatzierte diese imaginäre Geografie. Dies zeigt sich ganz plastisch in den transnationalen Lebenswelten der Protagonist_innen dieses Buches: Die meisten erfuhren in ihrer Kindheit „Indien“ und die „Schweiz“ als zwei geografische Einheiten, die höchstens in der Familie, in Migrationsvereinen oder in religiösen Stätten temporär lebensweltlich verschmolzen. Internationale Telefongespräche waren teuer und statt Informationen auszutauschen, zählte es, die Stimmen der Angehörigen zu hören. Reisen nach Indien erschien immer auch als „Zeitreise“ in ein Entwicklungsland. Dieses „Leben zwischen den Welten“ spiegelte sich in den nationalen Mythen und der öffentlichen Kultur wider, wonach die Schweiz ein neutrales, humanitäres Land ohne koloniale Geschichte sei, und sich gegen Migration abschotten müsse, um den hart erarbeiteten Wohlstand zu bewahren. Indien wiederum war ein antikoloniales Projekt, das auf Importsubstitution setzte, den Westen kritisch beäugte und eine überlegene Moral von Säkularismus, Entwicklung und Tradition inszenierte. Die Versuche der Kinder indischer Migrant_innen, die eigene transnationale Normalität in Worte zu fassen und auszudrücken, mussten angesichts dieser hegemonialen Geografien regelmäßig scheitern. Aber vor dem Hintergrund der neoliberalen Globalisierung schien sich die Welt ihrer Normalität zunehmend anzupassen: Die transnationale Spurensuche anhand der Biografien und Praktiken von schweizerisch-indischen Second@s zeigt sowohl in Erzählungen, Dokumenten aber auch *on the ground* (wie etwa an der Mega Mela), wie in den letzten zwanzig Jahren zwischen Indien und der Schweiz (und weiteren diasporischen Orten wie Großbritannien, Dubai oder den USA) immer mehr transnationale Netzwerke, Institutionen, Diskurse und Infrastrukturen entstehen, die lokale Prozesse und Strukturen verbinden. Diese Arbeit der transnationalen Artikulation und Übersetzung, die im Kontext der Globalisierung in beachtlicher Geschwindigkeit zunimmt, markierte seit jeher den lebensweltlichen Horizont von schweizerisch-indischen Second@s. Die kosmopolitische Selbstsorge, mit der sie versuchten, die Realität „hier“ und die Realität „dort“ respektive Selbst- und Fremdrepräsentation im eigenen Leben ineinander zu übersetzen und aufeinander zu beziehen, entspricht vor dem Hintergrund des dezentralen Kapitalismus immer mehr der geteilten Realität. Aus einem „Leben zwischen zwei Welten“ entstanden

langsam veritable transnationale Lebenswelten. Aus „unmöglichen Subjekten“ wurden zunehmend „kosmopolitische Pioniere“.

7.1 KOSMOPOLITISCHE SUBJEKTE: ZWISCHEN ASPIRATION UND DISZIPLINIERUNG

Seit den späten 1990er Jahren, also in der gleichen Zeit, in der sich auch die transnationalen Lebenswelten schweizerisch-indischer Second@s auszudifferenzieren begannen, entwickelte sich eine Debatte über einen „neuen Kosmopolitismus“ (Brennan 1997; Cheah/Robbins 1998; Beck 2000; Breckenridge et al. 2002; Appiah 2006; Gilroy 2006; Werbner 2008; Bhambra 2011; Römhild/Westrich 2013). Ein neuer globaler Horizont des Zusammenlebens war durch Migration, globalen Kapitalismus, Fundamentalismus und nationalistische Konflikte notwendig geworden und der Begriff des Kosmopolitismus bot einen Ansatzpunkt „for our need to ground our sense of mutuality in conditions of mutability, and to learn to live tenaciously in terrains of historic and cultural transition“ (Breckenridge et al. 2002:4). Diese Debatte unterschied sich explizit vom philosophisch-normativen Projekt einer demokratischen Weltregierung im Sinne der europäischen Aufklärung. „We were interested to see, what *new archives* might be brought to bear on the analysis of cosmopolitanism; to discover whether the historical and, what is equally important geocultural perspective on the problem could be extended beyond the singular, privileged location of European thought and history.“ (Breckenridge 2001: 9f.).

Zum Einen drehte sich die Debatte also um eine postkoloniale Kritik an eurozentrischen Ansätzen, die Kosmopolitismus in einer Genealogie von griechischer Antike, Aufklärung und Europäischer Union ansiedeln (z.B. Beck 2000, 2006). Eine solche Perspektive auf das Konzept verschleiere die Rolle kolonialer und postkolonialer Verflechtungen, die die europäische Moderne und aufklärerische Konzepte erst hervorgebracht haben (Bhambra 2011; Buck-Morss 2011). Statt eines Universalismus, sei eine Provinzialisierung angesagt, die erst erlaube, die historischen (kolonialen) Bedingungen eines kosmopolitischen Europas wahrzunehmen und mit (nicht-europäischen) „Anderen“ in (kosmopolitischen) Kontakt zu treten: „The task now is a provincialized cosmopolitanism, that can learn from others, where we recognize that what they contribute is not a confirmation of what we already know, but the bringing into being of a new understandings relevant to the worlds we inhabit together.“ (Bhambra 2011:10)

Zum Anderen – und eng damit verbunden – beförderten die Debatten um einen „neuen Kosmopolitismus“ statt einer normativ-universalistischen Setzung ein empirisches Interesse für die vielfältigen Aushandlungsprozesse von „actually existing cosmopolitanisms“ an verschiedenen Orten der Welt (Robbins 1998) – das heißt von „trans-ethnic, collectively emergent ‚worlds‘ and shared discourses

that transcend cultural boundaries and parochial lifestyles“ (Werbner 2008: 50). Aus anthropologischer und postkolonialer Perspektive gelte es den Begriff insbesondere von einem elitären Verständnis zu befreien, wonach er eingebettet sei in einen kolonial-bürgerlichen und männlichen Habitus des Reisens und Forschens (Clifford 1997; van der Veer 2002), respektive in einen neuen Globalismus, personifiziert im transnationalen, professionellen „Vielflieger“ (Brennan 1997; Calhoun 2002). Mit dem Fokus auf „vernacular cosmopolitanisms“ (Werbner 2006) sollten stattdessen empirische Grundlagen für neue Ethiken des Zusammenlebens im Kontext globaler Ungleichheit und postkolonialer Geografien erforscht werden.

Trotz der kontroversen Debatte um den Begriff des Kosmopolitismus erscheint er in seinem anthropologischen und postkolonialen Verständnis als treffend, um dem Material aus der Forschung und den vielen Begegnungen im Sinne eines ethnografischen Ausblicks noch eine weiterführende Bedeutung zu geben. Als doppelte Subjektivierung, das heisst als Lebensführung und Disziplinierung, durchzieht aus meiner Sicht ein kosmopolitischer Topos die transnationalen Lebenswelten von „Inder_innen der zweiten Generation“:

Einerseits entwickelten sie als Subjekte am Rande der Nation(en) (zwangsläufig) Praktiken individueller Lebensführung, in denen sie nicht-essenzialistische und nicht-normative kulturelle Zugehörigkeiten aushandeln (mussten). Die biografisch-intime Suche nach einem Umgang mit dem angeworfenen Anderssein äußerte sich immer auch als kosmopolitische Selbstsorge. Diese verband ein Wissen um Ausschluss und Fremdsein mit dem Wunsch, heimisch zu sein, und schrieb sich als Ressource und als Aspiration in die untersuchten Subjektivitäten ein.

Andererseits sind „Inder_innen der zweiten Generation“ in ihren transnationalen Lebenswelten als Akteur_innen beteiligt in der machtvollen Konstruktion von Diskursen, Institutionen, ethischen Räumen, Narrativen und Praktiken, in denen sich ein kosmopolitisches Versprechen manifestiert.

Im Sinne Arjun Appadurais (2013) lässt sich formulieren, dass die Protagonist_innen dieses Buches eine Aspiration nach einem guten Leben hegen, das auch kosmopolitisch sein soll. Unter „capacity to aspire“ würde dabei ihre Fähigkeit verstanden, sich das Wissen, die Metaphern, die Netzwerke, die Strategien, die Ressourcen und Imaginationen anzueignen, um die dominanten Machtverhältnisse im Sinne eines eigenen guten Lebens zu ändern. Im Versuch, die eigene „capacity to aspire“ mit entsprechenden diskursiv-institutionellen Bedingungen in Kongruenz zu bringen, und sich dadurch Anerkennung und Definitionsmacht für das eigene Leben zu verschaffen, wäre also das Streben nach einem guten Leben bei „Inder_innen der zweiten Generation“ angelegt.

Angesichts des hegemonialen assimilationistischen Regimes und der kleinen, heterogenen und verstreuten indischen Gemeinschaft in der Schweiz verfügten „Inder_innen der zweiten Generation“ während ihrer Kindheit und Jugend kaum über kulturelle Räume für den Ausdruck solcher kosmopolitischer Aspirationen. Trotzdem experimentierten sie mit vorgefundenen Fragmenten und Artefakten,

die ihnen versprachen, ihre Aspirationen umzusetzen, die sich immer wieder in konkreten kulturellen Praktiken äußerten: als Hippie mit ihren nonkonformistischen Peers wie Maya, als interkultureller Aufklärer wie bei Aftab, wie bei Raj als Fußballspieler mit anderen Secondos oder wie Sonia in Indienferien.

Die Herausbildung eines kommerziellen Multikulturalismus in der urbanen Schweiz beförderte ab den späten 1990er Jahren öffentliche Räume, in denen Mehrfachzugehörigkeit zunehmend sichtbar wurden. Zwar nutzten „Inder_innen der zweiten Generationen“ diese neuen repräsentationspolitischen Räume für erste professionelle Projekte oder für die Performanz kosmopolitischer Lebensstile. Jedoch widersetzten sie sich den exotisierenden Zumutungen der Dominanzgesellschaft kaum öffentlich, sondern eher in privaten Räumen. Trotz der selektiven Flexibilisierung assimilatorischer Normen ab den 1990er Jahren und einer wachsenden rassismuskritischen Migrationsrechtsbewegung existierte in der Schweiz noch keine kritische politische Kultur, die eine „interkulturelle Öffnung“ der Gesellschaft hätte durchsetzen können (Terkessidis 2010). Stattdessen kanalisierten die schweizerisch-indischen Second@s, die ich getroffen habe, ihre kosmopolitischen Aspirationen ab den 1990er Jahren oft anderweitig: Angesichts des neuen legitimen *und* kompatiblen Zugangs zu einer globalen indischen Moderne und vor dem Hintergrund eines Indienhypes entwickelten „Inder_innen der zweiten Generation“ transnationale Strategien, um ihre Aspiration zu erfüllen. Durch diesen „Transnationalismus von unten“ konnten viele die assimilatorischen und exotisierenden Zuschreibungen in der Schweiz relativieren, ja provinialisieren, und sich im „neuen Indien“ oder an anderen diasporischen Orten den Zugang zu neuen öffentlichen Arenen kosmopolitischer Anerkennung eröffnen.

Diese Realisierung kosmopolitischer Aspirationen wird jedoch nicht im luftleeren Raum vollzogen, sondern im Rahmen spezifischer transnationaler Institutionen, Netzwerke, Diskurse und Normen: in der Familie, in multinationalen Organisationen, in der globalen Populärkultur, im Tourismus. Trotz mannigfaltiger Unterschiede sind diese verschiedenen transnationalen Institutionen durch kosmopolitische Normen und Narrative geprägt, die die Überschreitung nationaler und ethnischer Grenzen postulieren und daher „Inder_innen der zweiten Generation“ versprechen, ihre Aspirationen erfüllen zu können. Die „Assimilation in transnationale Institutionen“ (Bommes 2005) eröffnet dabei zwar legitime Räume des Andersseins und der Mehrfachzugehörigkeit, erfordert jedoch gleichzeitig die Aneignung neuer Disziplinierungen, Normen und Ethiken. So konnte Maya ihren Lebensentwurf der Selbstverwirklichung in der globalen Yoga-Gemeinschaft vollziehen, musste sich dazu aber gleichzeitig ein moralisches und körperliches Regime der Askese sowie die Bedingungen des Yoga-Marktes in der neoliberalen *global city* verhandeln. Akashs Ethos als „kapitalistischer Kosmopolit“ war eingebettet in die Hierarchien, Diskurse und Normen seines transnationalen Unternehmens. Zur Erhaltung des Status' und zur Förderung seiner Karriere musste er geografisch und zeitlich höchst flexibel sein, und er musste nolens volens Diener,

Chauffeure und Mitarbeiter managen. Sonia war in die sozialmoralischen Räume der multinationalen Unternehmung und der transnationalen Familie eingebettet und versuchte, kosmopolitischen Lifestyle, lange Arbeitszeiten und weibliche Respektabilität in der Familie aufrechtzuerhalten. Für sie, Gayatri und Asha verspricht die Perspektive eines Lebens in der *joint family* eine soziomoralische Verankerung in einem System der Solidarität, erfordert aber auch eine starke Selbstdisziplinierung und Flexibilität – und im Falle von Asha möglicherweise existenzielle Formen der Selbstverleugnung. Schweizerisch-indische Männer, die wie Anil in der *joint family* leben, sehen sich neben dem Segen mütterlicher Sorge auch den präskriptiven Zwängen im Hinblick auf Männlichkeitsnormen und patriarchale Hierarchien ausgesetzt.

Die kosmopolitischen Ethiken und Aspirationen, die „*Inder_innen* der zweiten Generation“ in diesen machtvollen transnationalen Organisationen und Netzwerken aushandeln, verweisen dabei konstitutiv auf ihre Positionierungen in einer transnationalen Mittelschicht, die unausweichlich eine Auseinandersetzung mit den Prozessen und Strukturen globaler Ungleichheit mit sich bringen.

7.2 DAS „KOSMOPOLITISCHE“ ALS HEGEMONIALE SIGNATUR EINES DEZENTRALEN KAPITALISMUS

Ein kritischer Blick auf die Räume, in denen die Subjektivierungsprozesse von „*Inder_innen* der zweiten Generation“ stattfinden, offenbart eine spezifische Verwertbarkeit von Hybridität und Authentizität in einem flexibilisierten, dezentralen Kapitalismus. Dies wird besonders deutlich im Falle von *ethnic entrepreneurship* und bei Karrieren im Umfeld multinationaler Unternehmen. Bei Akash und Aftab erschien die indische Herkunft für Schweizer Unternehmen als Schlüsselqualifikation im Hinblick auf deren Expansion nach Indien. Wurden indische Migrant_innen in der Schweiz vor dreißig Jahren aufgefordert, je nach Sprachregion Deutsch, Französisch oder Italienisch mit ihren Kindern zu sprechen, gelten nun Sprachkenntnisse, interkulturelle Kompetenz und kulturelles Wissen als unbezahlbare *soft skills* in der transnationalen Allokation und Akkumulation von Kapital. In der *global city* wiederum verspricht der Konsum von indischen Exotika einer urbanen Mittelschicht einen kosmopolitischen Lifestyle und dadurch die performative Teilhabe an einer ungleichen Globalisierung. Im Falle von Maya wird dabei ihre Herkunft – ohne dass sie das will – durch die multikulturelle Kommerzialisierung des Yogas immer auch zu einer Markierung von Authentizität und Expertise.

Vor diesem Hintergrund muss das im Topos des Kosmopolitischen repräsentierte utopische Versprechen „*of reaching out across cultural difference with dialogue, aesthetic enjoyment and, respect*“ (Werbner 2008: 2) auch als kulturelle Signatur einer dezentralen kapitalistischen Globalisierung gelesen werden. Kosmopolitische Semantiken und Strategien in staatlichen Institutionen, in den ex-

pandierenden Gefilden der Wirtschaft und in der globalen Populärkultur ermöglichen es, erstens verschiedene Lokalitäten sinnhaft zu verknüpfen und zweitens durch die Verwertung von Hybridität – als Semantik und als Qualität von Humankapital – neue Akkumulationsmöglichkeiten zu etablieren (Ha 2005). Demnach wird in den kapitalistischen Institutionen und in der Konsum- und Populärkultur und im Alltag einer globalen Mittelschicht ein hegemoniales, kosmopolitisches Imaginäres perpetuiert, das machtvoll suggeriert, dass Freiheit, transnationale Mobilität und Humanismus eine Funktion von frei fließendem Kapital darstellen, und umgekehrt, dass der transnationale Fluss des Kapitals im Rahmen eines liberalen Konsenses stattfinde (Brennan 1997).

Ein Blick auf die Möglichkeitsbedingungen der transnationalen Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ offenbart diese kosmopolitische Signatur jedoch als Markierung von sozialer Ungleichheit und verweigerter Repräsentation im Kontext neoliberaler Globalisierung (Cheah 2006). Zweifellos verfügten „Inder_innen der zweiten Generation“ angesichts des Assimilationsregimes und über ihre postkoloniale Positionierung lange über beschränkte Möglichkeiten der Selbstrepräsentation. Aber Mittelschichtzugehörigkeit, ein positives Image von „Indianness“ im Westen sowie der globale Aufstieg Indiens erlauben ihnen zunehmend eine vorteilhafte Position innerhalb einer globalen, postkolonialen Moderne einzunehmen. Während indische Second@s in der Schweiz als „coole oder exotische Kosmopoliten“ gelten, werden Migrant_innen aus der Unterschicht – vor allem mit ex-jugoslawischem Hintergrund und/oder islamischer Religionszugehörigkeit – als „unassimilierbare und ethnische Andere“ kriminalisiert, diszipliniert und ausgegrenzt. Auch im Sinne einer selektiven Staatsbürgerschaftslogik versuchte der indische Staat mit seinem *Overseas Citizenship of India Scheme* nur diejenigen, „neueren“ Teile der Diaspora im Westen zu gewinnen, die zum großen Teil aus der Mittelschicht stammen und Investitionen versprechen. Den Angehörigen der „älteren“ Diaspora in Afrika, der Karibik oder im Indischen Ozean mit meist ländlichem Hintergrund wurden diese Rechte erst auf massiven Protest hin gewährt. Darüber hinaus wird der kosmopolitische Lebensstil in den urbanen Enklaven der indischen Mittelschicht ermöglicht durch die Arbeit von Diener_innen, Chauffeuren, Kindermädchen und Kellner_innen, die oft in den Slums leben und der ständigen Drohung ausgesetzt sind, den zukünftigen Malls, Restaurants und Siedlungen des „globalen Indiens“ weichen zu müssen. „Inder_innen der zweiten Generation“ eröffnet diese als kosmopolitisch markierte öffentliche Kultur zweifellos Räume der Anerkennung, neue berufliche Opportunitäten und exklusive Lebensstile. Gleichzeitig manifestieren sich in ihren Lebenswelten dadurch die mannigfaltigen Kämpfe um Teilhabe an Wohlstand, Freiheiten und Rechten im dezentralen globalen Kapitalismus.

Die kosmopolitischen Aspirationen von „Inder_innen der zweiten Generation“ markieren dabei familiäre Strategien, um an einer privilegierten und mobilen globalen Mittelschicht teilzuhaben, die sich seit dem Kolonialismus entwickelt hat

und sich im dezentralen Kapitalismus vergrößert und ausdifferenziert. Die Migration in die Schweiz war für die Eltern der Protagonist_innen eine Strategie, um transnationale soziale Mobilität zu erreichen und ihre Aspirationen nach einem guten Leben für sich und ihre Kinder zu erfüllen. Ihr Ziel war es in den meisten Fällen, das Mobilitätsprojekt innerhalb der Familiennormen zu perpetuieren, was im Falle von Sonia oder Akash gelang. Das soziale Mobilitätsprojekt kann jedoch auch zu prekären Ergebnissen führen, wenn insbesondere die Bildungsanforderungen nicht erfüllt werden (wie bei Anil), ein College-Abschluss zugunsten konservativer Geschlechternormen geopfert wird (wie bei Asha). Maya wiederum verfolgte ihren Weg in die globale Mittelschicht auf Wegen einer globalen Gegenmoderne und Raj schaffte es ohne soziales und kulturelles Kapital der Eltern auf eigene Faust.

Die Positionierung im Westen bietet zwar weiterhin strukturelle Privilegien beim Zugang zur globalen Mittelschicht. Jedoch hat sich die Ausgangslage im dezentralen Kapitalismus verändert. Wirtschaftliche Integration, Medien, Migration und Telekommunikation haben sowohl globale soziale Statussysteme und eine hegemoniale globale Kultur hervorgebracht, in welchen die aufstrebenden Mittelschichten aus der ganzen Welt ihre Aspirationen geltend machen (Dirlik 2003). Die Ethnografie eröffnet dabei einen Blick auf eine werdende, globale Klassengesellschaft, in der Teilhabe an Ressourcen und Anerkennung zwar weiterhin gemäß Klasse, Geschlecht und der Positionierung in einer postkolonialen Hierarchie reguliert werden, aber in der Unterschied zwischen dem „Westen“ und dem „Rest“ abnimmt. Anja Weiss bettet in ihrer Forschung über hochqualifizierte Inder_innen – in Anlehnung an Pierre Bourdieus Kapitaltheorie – deren Statusaspirationen und Mobilitätsprojekte in einen globalen Rahmen ein (Weiss 2005). *Transnationales Kapital* erlaube es, kulturelles, soziales und ökonomisches Kapital in globalen Netzwerken innerhalb der postkolonialen Geografie zu verwandeln. Boris Nieswand spricht in seiner Studie über ghanaische Migrant_innen von einem „Statusparadox“, um auf die komplexen Übersetzungsprozesse von unterschiedlichen Kapitalien zwischen zwei lokalen Statussystemen zu beschreiben (Nieswand 2011). In diese Statussysteme sind „Inder_innen der zweiten Generation“ eingebettet und in Anlehnung an Bourdieu können kosmopolitische Lebensstile als spezifische Praktiken der *Distinktion* verstanden werden, durch die Positionen in einer globalen Mittelschicht – und zwischen unterschiedlichen Segmenten davon – erkämpft werden.

Während sich in diesen globalen Mittelschichten zwar gemeinsam referenzierende globale Kulturen und Statussysteme herausbilden, werden darin weiterhin postkoloniale Verwerfungen sichtbar, in denen sich die Interessen ihrer aufstrebenden Mittelschichten (in Indien) oder ihren etablierter Mittelschichten (in der Schweiz) angesichts der Verschiebungen in den globalen Hierarchien zeigen.

7.3 POSTKOLONIALE VERWERFUNGEN: AUSBLICK AUF REPRÄSENTATIONSPOLITIK UND ETHIK IN EINER GLOBALEN ÄRA

Am Phänomen des Bollywood-Kinos, das sich als „Swiss-Indian Love-Story“ durch diese Arbeit zieht, zeigen sich diese postkolonialen Verwerfungen im dezentralen globalen Kapitalismus sehr anschaulich. Während die Präsenz und der Konsum der Bollywood-Industrie sowohl in den urbanen Räumen im „neuen Indien“ als auch im kommerziellen Multikulturalismus der Schweiz die Integration in einen dezentralen globalen Kapitalismus markieren, sind die damit verbunden affektiven Politiken unterschiedlich. Im „neuen Indien“ artikulieren die hybriden Ästhetiken und diasporischen Narrative, die das Bollywood-Kino ab den 1990er Jahren hervorgebracht hat, den euphorischen wirtschaftsnationalistischen Anspruch auf den „globalen Kapitalismus“. In der Schweiz wiederum wurde das Bollywood-Kino – im Gegensatz zum angeblich „realistischen“ Hollywood-Kino – als exotischer Kitsch rezipiert, was einerseits die westliche Überlegenheit bestätigte und andererseits eine orientalistische Faszination auslöste. In dieser Exotisierung zeigt sich eine Spannung zwischen „postkolonialer Verunsicherung“ (*postcolonial anxiety*) und einer kapitalistischen Expansion in die „neuen“ Märkte Indiens (Jain 2015): Der Aufstieg Indiens von einem Entwicklungsland zu einem *global player* vollzieht sich nicht nur auf einer politisch-ökonomischen sondern genauso konsitutiv auf einer kulturellen Ebene. Genauso wie in Indien eine neue hegemoniale Konstruktion der Nation notwendig wurde, um die Integration in den globalen Kapitalismus sinnhaft zu machen und zu legitimieren, erfordert der dezentrale Kapitalismus angesichts der Verschiebung postkolonialer Hierarchien eine ähnliche kulturelle und politische Repositionierung der Schweiz. Die Dichotomien eines materiell armen, politisch korrumptierten, aber spirituell reichen Indien einerseits eines materiell reichen, politisch rationalen und spirituell verkümmerten Westens andererseits, auf dem die schweizerisch-indischen Beziehungen lange Zeit basierten, sind ins Wanken geraten. Die politischen Narrative, affektiven Bewegungen und ethischen Haltungen, die diese generiert haben – wie etwa Eurozentrismus und Humanitarismus – korrespondieren nicht mehr sinnhaft mit den Erfahrungen historischer Ereignisse: Armut und IT-Ingenieure, Gurus und Wolkenkratzer erscheinen als monströse Widersprüche, welche die postkolonialen Geografien und Hierarchien sprengen.

Die sinnhafte Reartikulation dieser postkolonialen Hierarchien und der mit ihnen verbundenen Diskurse, Narrative, Identitäten und Imaginationen wird durch die Komplexität der Information und der multiplen Perspektiven, die die zirkuläre Dynamik in der globalen Öffentlichkeit auszeichnen, zusätzlich erschwert. Dies wurde in der globalen Rezeption des britisch-indischen Filmes „Slumdog Millionnaire“ (2008) des britischen Regisseurs Danny Boyle deutlich, der acht Oscars gewann (u.a. für den besten Film, den besten Regisseur und die beste Filmmusik).

Der Film beschreibt in einem ironischen Genre-Mix aus Pulp, Gangsterfilm und Bollywood, die Geschichte des Kellners Jamal, der im Slum und als Straßenjunge aufgewachsen ist und unerwartet die bekannteste TV-Quizshow des Landes gewinnt. Durch seine Präsenz im Fernsehen kann er seine Kindheitsfreundin Latika wiederfinden. Gemeinsam schaffen sie es, gegen die Interessen von Gangstern und der Fernsehindustrie ein neues Leben zu beginnen. Während der Erfolg des Films in den englischsprachigen Medien der indischen Mittelschicht wegen des Oscar-Segens (unter anderem für den Bollywood-Komponisten A.R. Rahman) zuerst eine nationale Euphorie auslöste, wurden mit der Zeit auch kritische Stimmen laut. Erstens wurde debattiert, ob der Film eine indische oder eine britische Produktion darstelle, da er zwar in Indien spielt, aber von einem britischen Regisseur stamme. Nicht zu Unrecht wurde bemängelt, dass Filme von indischen Regisseuren, wie etwa „Lagaan“ im Oscar-Wettbewerb in der Kategorie „fremdsprachiger Film“ beurteilt würden. Zweitens wurde mit grosser Unterstützung aus der Diaspora aus Europa und Nordamerika kritisiert, dass der Slum-Topos im Film ein ethnozentrisches Bild von Indien als armem Land verbreite und den Wandel des „neuen Indiens“ ausblende. Diese transnationale Debatte wurde wiederum dadurch kompliziert, dass Bewohner_innen des Slums Dharavi gegen den Film mit dem Slogan „We are no dogs“ protestierten und dadurch öffentliche Sichtbarkeit erlangen konnten. Damit machten sie deutlich, dass sowohl die westliche Ästhetisierung des Slum-Topos als auch die Fragen postkolonialer Repräsentationspolitik eigentlich realitätsferne Debatten einer globalen Mittelschicht darstellten, deren Distinktion und Wohlstand sich durch Ausbeutung und Ausschluss der Menschen in Slums konstituieren. Die Konsequenz in der Schweiz war wiederum, dass das Schweizer Fernsehen – aufgrund einer Kombination aus Bollywood-Hype und Humanitarismus – eine sozialromantische Sommerserie sendete, in der die beliebte Nachrichtensprecherin Susanne Wille direkt aus dem Mega-Slum Dharavi in Mumbai berichtete, wo der Film „Slumdog Millionnaire“ unter anderem gedreht wurde.

Die Widersprüche, die im Film „Slumdog Millionnaire“ und in dessen Rezeption zum Vorschein kamen – und die ich hier nicht einmal ansatzweise durchdringen konnte (Gehlawat 2013) –, verweisen auf die moralischen und politischen Verwerfungen in den postkolonialen Machtverhältnissen: Der Film nutzt die Widersprüche des „neuen Indiens“ als spannende Kulisse für einen unkonventionellen, ästhetisch hybriden Film, der sowohl die kosmopolitischen Bedürfnisse der Mittelschichten im Westen wie in der globalen indischen Moderne anspricht. Segmente indischer Mittelschichten begehrten gegen den Westen auf und genossen trotzdem dessen Aufmerksamkeit. Angehörige der Slums gewannen Sichtbarkeit mit ihrer Kritik, worauf sie die Solidarität sozialkritischer, mittelständischer Segmente in Indien und der sozialromantischen Schweizer Öffentlichkeit erfuhren. Wer hat in dieser postkolonialen Repräsentationspolitik die Definitionsmacht über das Bild „Indiens“, respektive des „Slums“? Wie hängen eine postkoloniale

Repräsentationspolitik und die Frage globaler Ungleichheit zusammen? Und, wie sind Kritik und Solidarität über globale Klassengrenzen und postkoloniale Verwerfungen hinweg möglich? Angesichts der Komplexität dieser globalen, multiperspektivischen Öffentlichkeit, aber auch weil für diese Fragen die Ressourcen und Räume einer globalen Ethik und Repräsentationspolitik sich erst entwickeln, sind eindeutige Positionen in der Debatte, die der Film eröffnete, kaum möglich.

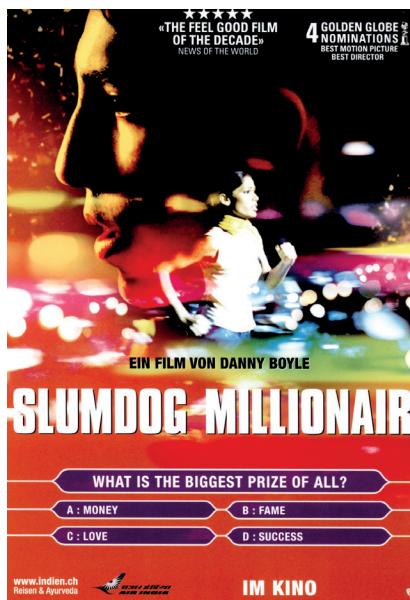


Abbildung 27: Testfeld für eine kommende postkoloniale Repräsentationspolitik, Postkarte „Slumdog Millionaire“ (Quelle: Autor)

Transnationale Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ sind auf eine spezifische Weise mitten in diese postkolonialen Verwerfungen einer schweizerisch-indischen Verflechtungsgeschichte eingebettet. In ihren kosmopolitischen Ethiken und Aspirationen sind „Inder_innen der zweiten Generation“ bestrebt, die eigenen Erfahrungen des Andersseins legitim zu repräsentieren und sich eine passende Nische in einer globalen Mittelschicht zu erarbeiten. In diesen transnationalen Prozessen sind sie mit Widersprüchen zwischen Anerkennung und Exotisierung (in der Schweiz) oder mit Privilegien und Armut (in Indien) konfrontiert. Sie müssen sich ethische und politische Positionen erarbeiten, um der globalen, sozialen Ungleichheit in ihren Lebenswelten begegnen zu können, und artikulieren dafür neue Argumente, Narrative und Praktiken. Andererseits müssen sie eine Repräsentationspolitik entwickeln, wie sie selbst über sich als postkoloniale Subjekte, aber auch über Indien oder den Westen sprechen

wollen. Wie durch ein Prisma fächern daher die transnationalen Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ die gegenwärtigen ethischen und politischen Widersprüche und Fragen in einem dezentralen Kapitalismus auf. Im Geiste dieser Ethnografie ist anzunehmen, daß sich in den lebensweltlichen „Archiven“ dieser „kosmopolitischen Pioniere“ schon die Fragen der Zukunft abzeichnen.