

5. Yoga, Bollywood und IT – *ethnic entrepreneurship*, Identitätskonsum und neue Gemeinschaften

In den späten 1990er Jahren begannen Sonia, Aftab, Raj und Maya und viele andere schweizerisch-indische Second@s ihre biografisch-ethischen Projekte des Andersseins immer mehr in öffentlichen Räumen auszuhandeln. Vor dem Hintergrund eines kommerziellem Multikulturalismus und eines Indienhypes in der urbanen Schweiz wurden Hobbys zu beruflichen Projekten und intime Aushandlungen von Herkunft und Zugehörigkeit nahmen in sozialen Beziehungen und kulturellen Lebensstilpraktiken öffentliche Gestalt an. Diese neuen Praktiken gingen auch einher mit einem Perspektivenwechsel auf die eigene Biografie und auf die Bewertung von Mehrfachzugehörigkeit und von transnationalen Lebenswelten. Es ist symptomatisch für die globale Umbruchzeit der 1990er und 2000er Jahren, dass die Praktiken und biografischen Prozesse dieser Pionier_innen in ihrer Bedeutung oszillierten. Je nach Perspektive in einer zunehmend multifokalen Welt konnte eine arrangierte Ehe aus einer assimilatorischen Perspektive verurteilt werden oder als kosmopolitische Praxis reinterpretiert werden. Der Konsum von Bollywood-Filmen konnte je nach lebensweltlicher Verankerung und postkolonialer Verortung als Kitsch, als postmigrantische Subversion oder als hindu-nationalistische Ermächtigung gesehen werden – oder als Mischung von alle dem. Eine Mehrstimmigkeit, die sich in den transnationalen Lebenswelten schon immer subtil abgezeichnet hatte, fand zunehmend eine soziale Entsprechung – unter spezifischen globalen Bedingungen eines dezentralisierten globalen Kapitalismus. In diesem Kapitel werden ethnografisch die performativen Strategien untersucht, mit denen schweizerisch-indische Second@s Zwischenräume und Unstimmigkeiten inmitten von Assimilationsregime und multikultureller Kommerzialisierung ausmachen und daraus autonome Formen der Lebensführung und Subjektivierung entwickeln. Knüpfen wir also an den Biografien von Sonia, Maya, Raj und Aftab dort an, wo wir am Ende von Kapitel 3 aufgehört hatten.

Sonia hatte 1998 mit ihrem Betriebswirtschaftsstudium begonnen und zunehmend den Kontakt zu ihrem indischen Verlobten vertieft. Die Hochzeit löste in ihrem Umfeld Unverständnis und den Verdacht auf eine arrangierte Eheschließung aus. Die in der urbanen Schweiz aufkommende südasiatische Populärkultur sowie der gute Ruf von indischen Finanzfachleuten in der globalen Bankenwelt eröffneten ihr und ihrem Ehemann jedoch die Möglichkeit einer transnationalen Karriere und eines kosmopolitischen Lebensstils, was das Stigma einer angeblich arrangierten Ehe zusehends relativierte – für sie selbst und ihr Umfeld.

Maya hatte Mitte der 1990er Jahre im Yoga ein spirituelles Projekt der Selbstverwirklichung entdeckt, in dem sie sich sowohl von assimilatorischen Anrufungen als auch von elterlichen Erwartungen befreien konnte. Im Yoga-Boom nach dem Millenniumswechsel konnte sie sich in der Schweiz als Yoga-Lehrerin selbstständig machen und sich zunehmend selbstbewusst als transnational vernetzte Yogini und indische Seconda positionieren.

Raj hatte seine Sehnsucht nach Indien, die im Spannungsfeld von Rassismuserfahrung ohne gleichzeitige ethnische Sozialisierung erwuchs, vor allem durch individuelle Reisen bearbeitet. Durch die Präsenz Indiens im kommerziellen Multikulturalismus konnte er zusammen mit anderen indischen Second@s im Rahmen eines expressiven Konsums von Bollywood-Filmen oder indischem Essen eine freundschaftlich-ironische Form der Auseinandersetzung mit Rassismus und Herkunft entwickeln. Daraus entstanden neue Formen legitimer Selbstrepräsentation von „Indianness“ und Mehrfachzugehörigkeit.

Aftab wiederum vermochte sich nach langen Wanderjahren in den aufstrebenden indischen Märkten als interkultureller Unternehmensberater mit Südasien-Schwerpunkt zu etablieren. Er machte seine intellektuelle und ironische Vermittlung „zwischen den Welten“, die seine Biografie und Subjektivität seit der Jugend prägte, zum Geschäftsmodell.

Im Zentrum der folgenden Ausführungen steht das Argument, dass sich im kommerziellen Multikulturalismus, durch die Vervielfältigung der (assimilatorischen) Grenze von Privatem und Öffentlichen, neue Räume für die Äußerung von Subjektivität, Zugehörigkeit und kultureller Differenz herausbildeten. Ordnungen der Bedeutung und Bewertung von Differenz waren in Bewegung geraten. In sich überlappenden transnationalen Öffentlichkeiten konnten Mehrfachzugehörigkeiten plötzlich als kulturelle Ressourcen eingesetzt und entwickelt werden, etwa als kosmopolitischer Lifestyle, als interkulturelle Kompetenz oder als diasporisches Kapital in einer zusehends globalen (indischen) Moderne.

Unter diesen historischen Bedingungen eröffnete sich für schweizerisch-indische Second@s zunehmend ein „dritter Raum“ in den bestehenden Repräsentati-

onsregimes des „Eigenen“ und des „Anderen“, wie dies Homi Bhabha formulierte. Eine Hybridisierung des „Lebens zwischen den Welten“ schien sich anzubahnnen, in denen sich neue berufliche Möglichkeiten, multiple Identitäten, soziomoralische Texturen und repräsentationspolitische Horizonte entwickelten.

The importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the “third space” which enables other positions to emerge. This third space displaces the histories that constitute it, and sets up new structures of authority, new political initiatives, which are inadequately understood through received wisdom [...]. The process of cultural hybridity gives rise to something different, something new and unrecognisable, a new area of negotiation of meaning and representation. (Bhabha 1990:211)

Zu recht wurde eine Verwendung des Begriffs der Hybridität bei Homi Bhabha vielfältig kritisiert (z. B. Young 2005; Ha 2008). Insbesondere wurde bemängelt, dass Bhabha Hybridisierung zu einseitig als widerständige Praxis kultureller Grenzüberschreitung interpretierte. Denn zu Recht wurde in Anschlag gebracht, dass Prozesse und Praktiken der Hybridisierung in historische Machtverhältnisse eingebettet sind, die die Bedeutung, Handlungsmacht und Potenziale regulieren, die diesen innwohnt. Wie ich im letzten Kapitel zum Beispiel am Bollywood-Kino gezeigt habe, sind Prozesse und Ästhetiken der Hybridisierung im Kontext des dezentralisierten Kapitalismus konstitutiv für einen hegemonialen Globalismus, der sich in öffentlichen Räumen gemäß lokaler und nationaler Logiken äußert (García-Canclini 1995; Ha 2008). Eine kritische (Analyse von) Repräsentationspolitik anhand des Hybriditätsbegriffs wird dadurch erschwert – aber nicht etwa obsolet. Der Begriff der Hybridität bietet gerade eine spannende Grundlage, um empirisch und kulturpolitisch zu verstehen, wann Prozesse der kulturellen Übersetzung und der Transgression Hegemonien entweder verstärken oder aber Autonomie und Subversion ermöglichen. Dies erfordert jedoch, den Zusammenhang des spezifischen lebensweltlichen Einsatzes hybrider Sprache und Praktiken analytisch in Verbindung zu setzen mit den machtvollen diskursiv-institutionellen Bedingungen ihrer Produktion und Aushandlung.

Es lässt sich also für die Analyse der Subjektivierungsprozesse von Sonia, Maya, Raj, Aftab und anderen schweizerisch-indischen Second@s ethnografisch fragen, wie sie inmitten hegemonialer Logiken der Hybridität alternative Prozesse der Lebensführung und der transnationalen Ethiken des guten Lebens entwickeln. Die repräsentationspolitische Qualität von Hybridisierung ist dabei grösstenteils unabhängig von der kulturell-ästhetischen Form, sondern hängt von den repräsentationspolitischen und sozioethischen Bedingungen ab, in die sie eingebettet sind und in denen sie eingesetzt werden. Der Begriff der Äußerung kann helfen, eine performative Theorie der Transformation anzudenken.

[Der] „dritte Raum“ konstituiert [...] die diskursiven Bedingungen der *Äußerung*, die dafür sorgen, dass die Bedeutung und die Symbole von Kultur nicht von allem Anfang an einheitlich und festgelegt sind und dass selbst ein und dieselben Zeichen neu belegt, übersetzt, re-historisiert und gelesen werden können. (Bhabha 2000:57)

Während Bhabha den Begriff der Äußerung eher universalistisch in den Raum stellt, eignet er sich auch für eine genealogisch-ethnografische Analyse neuer Subjektivierungsprozesse in einem Kontext historischer Transformation des öffentlichen Raums. Angesichts einer assimilatorischen Erziehung zum Schweigen waren für „*Inder_innen* der zweiten Generation“ die „plötzliche“ Möglichkeit, Notwendigkeit, ja Aufforderung, Erfahrungen des Andersseins zu äußern, neu. Angesichts von Indienhype und kommerziellem Multikulturalismus mussten oder konnten sie die durch Scham, Unsicherheit oder Unwissen belagerte Grenze „zwischen den Welten“ überwinden und sich zunehmend aktiv und selbstbewusst – statt defensiv und beschwichtigend – über sich selbst, über „*Indianness*“ und Mehrfachzugehörigkeiten äußern. In diesem historischen Moment verschoben sich die soziethischen Bedingungen der Anrufung und der Subjektivierung, was wiederum die Entwicklung neuer kultureller Techniken der Äußerung und andere Erfahrungen des Selbst- und Andersseins beförderte. Die folgende Analyse fokussiert daher auf das performative Moment der verbalen oder körperlichen öffentlichen Äußerung, der gesellschaftliche und subjektive Transformationsprozesse verbindet. Aus dieser Perspektive lassen sich drei analytische Ebenen unterscheiden, wie sich Subjektivierungsprozesse von schweizerisch-indischen Second@s im Kontext eines kommerziellen Multikulturalismus verändert haben:

Erstens sind mit neuen Anerkennungsräumen auch neue berufliche Möglichkeiten, neue kulturelle Praktiken, neue Handlungsspielräume und neue Subjektivierungsprozesse entstanden. Zweitens entwickelten sich je nach Zusammenspiel der inkorporierten biografischen Logik des Andersseins und der diskursiv-institutionellen Bedingungen unterschiedliche *Äußerungsweisen*. Drittens hat sich der Kampf um die Definitionsmacht, wer unter welchen Bedingungen über die Repräsentation subjektiver Erfahrungen und kultureller Differenz verfügen kann, verändert. Wie ich zeigen möchte, haben Maya, Sonia, Aftab und Raj durch den kommerziellen Multikulturalismus eine größere Repräsentations- und Handlungsmacht über sich selbst, ihre Herkunft und die Welt gewonnen – wenn auch unter spezifischen und weiterhin asymmetrischen Bedingungen.

Die neuen kommerziell-multikulturellen Repräsentationsräume eröffnen dabei keineswegs eine lineare Form der „Befreiung“ im Sinne eines normativen multikulturellen Paradigmas. Sie erlauben nicht, eine – wie auch immer authentische – kulturelle Substanz zu äußern, wie dies in Taylors Konzept der multikulturellen Anerkennung impliziert wird (Markell 2003; McNay 2008). Gerade umgekehrt produziert der kommerzielle Multikulturalismus als soziales, institutionelles und

diskursives Repräsentationssystem ein machtvolles und spektakuläres Begehen nach (indischer) Authentizität, die im eigentlichen Moment der warenförmigen Anerkennung und des Konsums fixiert werden muss, um Befriedigung zu vermitteln. So beschreiben Comaroff/Comaroff in ihrem Buch „Ethnicity Inc.“ (2009) die zeitgenössische Bedeutung – sowie die Ambivalenz – der Kommodifikation von Ethnizität folgendermaßen:

Ethnicity Inc. has, without doubt, opened up new means of producing value, of claiming recognition, of asserting sovereignty, of giving affective voice to belonging, this, not infrequently, in the all-but-total absence of alternatives. [...] Ethno-commodities are queer things: their mass marketing is as likely to animate cultural identities as to devalue the difference on which they are founded – although, in the process, they may reformulate identity *sui generis* in important respects. But those commodities are also vulnerable to the vagaries of commerce, which demands that the alienation of heritage ride a delicate balance between exoticism and banalization – an equation that often requires “natives” to perform themselves in such a way as to make their indigeneity legible to the consumer of otherness. (Comaroff/Comaroff 2009:142)

Die erwähnte Ambivalenz und die Kontingenz sind entscheidend: Denn weder kann Massenexotisierung nur als rassistische oder kulturessenzialistische Ausgrenzung durch die Kulturindustrie angesehen werden, die eine nicht-entfremde, autonome Subjektivität der „Anderen“ verunmöglicht, wie dies in der marxistischen Tradition oft dargestellt wird (Kalra et al. 2005; Hutnyk 2000). Noch können Praktiken der Hybridisierung als Fest der Anerkennung oder der Vielfalt zelebriert werden, wie es in einem naiven kommerziellen Multikulturalismus geschieht. Die Aushandlung neuer Subjektivitäten und Repräsentationsräume geschieht stattdessen im Spannungsfeld zwischen einer Politik der Authentizität *und* der Hybridität, zwischen Exotisierung *und* Selbstrepräsentation (Maira 2002): Einerseits werden „Inder_innen der zweiten Generation“ in diesen Räumen immer wieder dazu aufgerufen, das Begehen nach spektakulärer Authentizität Indiens zu erfüllen, das der kommerzielle Multikulturalismus generiert, und sich dadurch der Logik der Dominanzgesellschaft unterzuordnen. Andererseits öffnet der kommerzielle Multikulturalismus ihnen (transnationale) Handlungsspielräume, um individuelle Erfahrungen des Andersseins und von Mehrfachzugehörigkeit legitim zu äußern oder um sich eindeutigen Zuschreibungen oder Anrufungen zu entziehen.

Die Argumentation in diesem Kapitel orientiert sich daher an folgenden Fragen:

- Welche Verschiebungen in den Subjektivierungsprozessen und Biografien von „Inder_innen der zweiten Generation“ entstanden innerhalb der Logik des kommerziellen Multikulturalismus?

- Welche Äußerungsweisen und ethischen Spielräume, aber auch welche Ausschlussprozesse und Widersprüche haben sich angesichts neuer Anerkennungsräume, beruflicher Möglichkeiten und biografischer Chancen ergeben?

Zur Beantwortung dieser Fragen führe ich die vier Fälle von Sonia, Maya, Raj und Aftab weiter aus, die ich anhand teilnehmender Beobachtung, biografischer Interviews und diskursiver Dokumentenanalyse rekonstruiert habe. Die ergänzende Kombination dieser Fälle liefert eine dichte Beschreibung einer widerspenstigen Politik von Authentizität und Hybridität von „*Inder_innen* der zweiten Generation“ im Kontext des kommerziellem Multikulturalismus. Eingebettet sind diese Prozess in neue soziale Praktiken, die sich im Rahmen des kommerziellen Multikulturalismus herausgebildet haben: *ethnic entrepreneurship*, Identitätskonsum und affektive Vergemeinschaftung. Während der Feldforschung war ich immer wieder fasziniert und erstaunt, wie indische Second@s ihre intimen biografischen Projekte des Andersseins (die ich in Kapitel 3 beschrieben habe) in unternehmerische Selbstständigkeit oder in professionelle Projekte und Aspirationen ummünzten. Genauso eröffneten die neuen Konsummöglichkeiten in einer wachsenden südasiatischen Subkultur neue Lebensstilpraktiken und neue soziale und ethnische Netzwerke. Innerhalb dieser Prozesse, die mehr oder weniger von der Kommerzialisierung von kultureller Differenz geprägt sind, entstanden aber stets auch neue sozioethische Beziehungen der Sorge und der Freundschaft, in denen die Anerkennung von Mehrfachzugehörigkeit gepflegt und neue Formen des Zusammenlebens (*conviviality*) erprobt wurden.⁶⁹

5.1 SONIA: „GLOBALE INDIISCHE FRAU“ UND KOSMOPOLITISCHER LEBENSSTIL

Sonia hatte sich seit jeher in transnationalen Netzwerken bewegte und sich zumindest implizit an den Geschlechterrollen einer „neuen indischen Mittelschicht“ orientiert, die professionelle Karriere, westliche Konsumorientierung, traditionelle

69 | Im Gegensatz zu den in den entsprechenden Subfeldern der Migrationsforschung relevanten Fragestellungen und Konzepten interessiere ich mich im Folgenden für *ethnic entrepreneurship* und Identitätskonsum als performativ-biografische Strategien zur öffentlichen Aushandlung assimilationistischer und multikulturell-exotisierender Subjektivierungslogiken. Zu *ethnic entrepreneurship*, Netzwerken und Identitätskonsum bei Angehörigen der „zweiten Generation“ in der Schweiz existieren einige spannende Studien, die sich mit biografischen Verläufen der Selbstständigkeit (Juhasz 2005; Hettlage 2007 et al.), den sozialen und politischen Bedingungen der Netzwerkbildung (Wimmer 2003, Wessendorf 2013) sowie mit subkulturellen Lebensstilpraktiken (Wessendorf 2007; Ritter et al. 2010) beschäftigen.

Familiensinn und respektable Weiblichkeit verbanden. Diese Verschiebungen der Geschlechterrollen verdichteten sich im Narrativ einer „globalen indischen Frau“ (Radhakrishnan 2008:11), und ergänzte im Kontext des Aufstiegs Indiens zu einer globalen Wirtschaftsmacht ältere, patriarchalische Weiblichkeitsideale (s. detaillierter Kapitel 6). Diese transnationale Subjektivität ließ sich in den späten 1990er Jahren kaum repräsentieren. Im dominanten Narrativ der „arrangierten Ehe“ und der „orientalischen Familie“ erschien Sonia entweder als Opfer patriarchaler Strukturen oder als konservative und unberechenbare „Verräterin“, die einen Teil ihres Selbst gegenüber Schweizer Öffentlichkeit und Peers geheim gehalten habe. Sonia reagierte auf diese assimilationistischen Anrufungen mit einem romantischen Narrativ einer diasporischen Liebesgeschichte, wonach die standesgemäße Liebe, die schon in der Kindheit angelegt war, schließlich über die Hindernisse von Raum und Zeit obsiegte. Damit fand sie für sich selbst eine legitime Sprache für ihr Verständnis von Ehe als Teil eines transnationalen familiären Projektes, in dem sich familiäre Werte, romantische Liebeserwartungen und soziale Aspirationen verbinden ließen. Diese Haltung entsprach einer Strategie innerhalb der „neuen indischen Mittelschicht“, die sowohl die Wünsche der Eltern nach einer standesgemäßen Ehe als auch die eigenen Bedürfnisse nach Individualismus und Romantik zu verbinden suchte (Uberoi 2006; Brosius 2010). Mit ihrem Narrativ wies sie, ohne zu widersprechen, die Anrufung einer arrangierten Ehe zurück. Sie schwieg über die intimen familiären Aushandlungen und konnte sich trotzdem selbst repräsentieren.

Im Zuge des populärkulturellen Indienhypes, der Internationalisierung der Arbeitswelt sowie der wachsenden südasiatischen Mittelschichtsdiaspora in der urbanen Schweiz erschienen Sonias kulturelle Praktiken und Zugehörigkeitsmuster zunehmend in einem neuen Licht. Im Kontext ihrer Arbeit in einem multinationalen Unternehmen und durch den kommerziellen Multikulturalismus gewannen diese – für sie selbst, aber auch in ihrem Umfeld – neue Bedeutung, Legitimität und Anschlussmöglichkeiten.

„Indian brain“ und weibliche Respektabilität in der Bankenwelt

Ab 2004 arbeitete Sonia in einer internationalen Bank im Investmentbanking und wohnte mit ihrem indischen Mann in einer großen Schweizer Stadt. Der Job in der internationalen Bank entsprach Sonias Lebensentwurf. Neben dem damit verbundenen Status, der beruflichen Herausforderung und dem Wissenszuwachs gefiel Sonia die internationale Ausrichtung der Bank. Zwar bestand ihr Team mehrheitlich aus Schweizer_innen und einigen Mitarbeiter_innen aus europäischen Ländern. Aber wie auch andere Firmen im Rahmen globaler Arbeitsteilung herrscht auch in Sonias Bank die Atmosphäre eines *corporate multiculturalism*. Darunter kann die Verwendung multikulturalistischer Imaginationen und Semantiken in Organisationen verstanden werden, um den Erfolg und die Wettbewerbsfähig-

higkeit in einem globalen Markt aufrechtzuerhalten (Chicago Cultural Studies Group 1992). Sind darin zwar Arbeitsbeziehungen von professionellen Standards (westlicher Prägung) dominiert, spielen Herkunft und kulturelle Differenz für die sinnhafte Aushandlung der kollegialen und freundschaftlichen Bindungen eine tragende Rolle. Im sozialen Setting der internationalen Bank wurde für Sonia die öffentliche Aushandlung von kultureller Differenz zum selbstverständlichen Aspekt ihrer Subjektivierung. Sie erzählte den Kolleg_innen viel von ihrem indischen Hintergrund und ihrer Familie. Manchmal gingen sie gemeinsam indisches oder asiatisch essen und Sonias Angewohnheit, das Essen scharf nachzuwürzen, war ein stereotyper *running gag*. Diese alltägliche Anerkennung von Differenz wurde dadurch verstärkt, dass „Indianness“ auch in die Konstruktion von Sonias Position in der Bank eingeschrieben war.

Als ich mich eben für die Bank bewarb, haben wir so mathematische Tests gehabt, und so *language tests*. Bei meinen mathematischen Tests haben dann wirklich viele gesagt, das ist also ein *Indian brain*. In der Mathematik bin ich eigentlich ganz normal, aber viele sagen halt auch, Inder haben dieses mathematische Denken, das sei wahrscheinlich geerbt.

Dieses Narrativ des „Indian brain“ war nicht nur in alltäglichen Gesprächen präsent, sondern spiegelte sich laut Sonia auch in der Personalstruktur und Arbeitsaufteilung der Bank: „Wir haben in London extrem viele indische *traders*. Und *traders* sind die, die wirklich das beste mathematische Denken haben müssen, sie entwickeln alle unsere quantitativen Modelle für Derivate. Also es sind wirklich Genies – und achtzig Prozent sind Inder.“⁷⁰ Wenn auch die alltäglichen ethnischen Stereotypisierungen im *corporate multiculturalism* sowie affirmative *diversity policies* eine kritische Auseinandersetzung mit Diskriminierung konterkarieren mögen (Ahmed 2013), so eröffneten sie für Sonia Räume öffentlicher Selbstrepräsentation. Im Rahmen ihrer Arbeit absolvierte Sonia regelmäßige Geschäftsreisen und Weiterbildungen in London und konnte auch beruflich südasiatische Netzwerke aufbauen, in denen sie mit den britisch-asiatischen Öffentlichkeiten sowie mit kritischen Diskursen über Rassismus in Kontakt kam, die in der Schweiz kaum verbreitet sind. Eingebettet in diese vielfältigen transnationalen Netzwerke vermochte Sonia sich selbst noch nuancierter und selbstbewusster über die Werte als

70 | Diese Ethnisierung professioneller Aktivitäten im globalen Kapitalismus ist im Falle von Inder_innen insbesondere in der IT-Branche üblich (Xiang 2007). Analog zur Finanzbranche wird auch dort auf die mathematischen und technologischen Fähigkeiten Bezug genommen. Diese haben jedoch eher mit dem Bildungssystem zu tun, das technologische und naturwissenschaftliche Disziplinen seit der Unabhängigkeit an Elite-Schulen fördert. Daher besteht nicht nur ein großer Wettbewerb in diesen Disziplinen, sondern sie genießen auch einen hohen Status in Indien.

moderne indische Frau zu repräsentieren, die Karriere und Familie, Erfolg und Mäßigung zu verbinden vermochte. Dies wurde vor allem spürbar als mit der Finanzkrise seit 2008 plötzlich der Ruf der Bankenwelt ins Wanken geriet und Sonia – wie alle ihrer Kolleg_innen – um den sozialen Status als Bankerin fürchten musste. Sie grenzte sich vom übermäßigen Konsumismus und einer wachsenden Gier in der Bankenwelt ab, die sie oft bei Männern beobachtete. Noch dezidierter war ihre Kritik an Bankerinnen, die ihrer Karriere weibliche Respektabilität und Familiensinn opferten – gerade wenn sie aus der südasiatischen Diaspora stammten. Sie hingegen sei noch eine „normale Frau“, sie gehe „immer noch nach Hause und koch für ihren Mann, statt nach Hause zu kommen und zu sagen, koch jetzt was, ich habe auch gearbeitet“ (Jain 2010). Die Bewahrung dieser aus ihrer Sicht indischen Familienwerte, die ihre Eltern sie gelehrt haben, unterschied sie von gierigen Anlageberatern, arroganten Bankern aber auch von maskulinen Karrierefrauen sowohl europäischer als auch südasiatischer Herkunft. Die Immersion in die internationale Bankenwelt und die Aushandlung der moralischen und strukturellen Bankenkrise 2008 verhalfen Sonia dazu, ihre Subjektivität als „globale indische Frau“ weiter zu profilieren, die eine professionelle Karriere mit Familienwerten, Emanzipation mit moralischer Respektabilität verbindet.

Zwischen Diasporakultur und kosmopolitischem Lifestyle

Nach der Hochzeit 2005 hatte Sonias Ehemann Rahul eine Stelle als *private banker* in der Schweiz gefunden. Die Entscheidung, einen Job in der Schweiz zu suchen, fiel aufgrund Sonias Wunsch, bei ihrer Bank zu bleiben und in der Nähe ihrer Familie zu wohnen. Der gute Ruf des Bankenplatzes Schweiz versprach zudem gute Arbeitsbedingungen. Angesichts dieser transnationalen Biografie fühlte Rahul sich im internationalen Berufsumfeld seiner Bank wohl, für die er Privatvermögen aus Südamerika und dem Mittleren Osten verwaltete. Der Indienhype in der urbanen Schweiz und die wachsende südasiatische Subkultur boten Sonia und Rahul spannende private und berufliche Handlungs- und Anerkennungsräume. Sie besuchten mit Freunden, mit Bekannten oder Kunden neben anderen kosmopolitischen urbanen Angeboten insbesondere auch indische Restaurants und Bollywood-Partys oder schauten sich Hindi-Filme im Kino an. Insbesondere für Sonia entstanden damit südasiatische Öffentlichkeiten in der Schweiz, die sie sonst nur aus Indien, London oder Dubai kannte. Dadurch konnte sie ihren Lebensentwurf als „globale indische Frau“ auch vermehrt in der Schweiz öffentlich und legitim repräsentieren und äußern.

Ich traf Sonia und Rahul zufällig auf einer Bollywood-Charity-Party, die von einem indischen IT-Mitarbeiter einer Schweizer Bank organisiert worden war. Dessen Partys hatten seit einigen Jahren einen guten Ruf gewonnen und über E-Mail-Verteilerlisten und digitale Plattformen einige Hundert Leute mobilisiert. Da der Anlass in

den Expat-Kontext eingebettet war, inszenierte der Veranstalter die Party zu Beginn als Spektakel der Völkerverständigung. Zuerst informierte er unter Applaus, dass der Erlös der Charity-Veranstaltung an eine NGO fließe, die er gegründet hatte und die Bildungsprojekte in Indien unterstütze. Danach fand ein Bhangra-Crash-Kurs statt, in dem eine professionelle Tänzerin den zahlreichen nicht-indischen Gästen die wichtigsten Schritte dieses nordindischen Volkstanzes zeigten, der seit den 1990er Jahren die globale südasiatische Clubszene dominierte. Nach einer Weile trafen Sonia und Rahul mit einem befreundeten indischen Paar ein. Sie hatten sich trotz eines langen Arbeitstags entschieden, sich noch ein bisschen zu amüsieren. Rahul trug Jeans und ein sportliches Trainerjackett, Sonia ein schwarz-weißes Tigertop, ein schwarze Hose und gleichfarbige Pumps. Ihre Bekannten und die anderen Angehörigen der südasiatischen Diaspora kannten alle Bollywood-Gassenhauer auswendig, wie etwa den Hit „Jai Ho“ (Hindi etwa: der Sieg sei dir; du schaffst es) aus dem Soundtrack der britisch-indischen Ko-Produktion „Slum Dog Millionaire“ (2008). Der Film – und dessen indischer Musikproduzent A. R. Rahman – waren im Jahr davor mit einem Oscar für die beste Musik geehrt worden und der Song „Jai Ho“ verkörperte den Stolz des „neuen Indiens“. Obwohl Sonia die Lieder und die Choreografien nicht fließend beherrschte, nahm sie voller Freude am Gruppentanz teil, scherzte und sang, so gut es ging, mit. Sie konnte zwar die kulturellen Codes dieser neuen globalen indischen Partykultur nicht vollständig, konnte aber performativ einen sicheren Platz in der globalen indischen Diaspora einnehmen.

Einige Wochen zuvor hatte ich Sonia und Rahul auch auf dem Konzert von Anoushka Shankar gesehen, das im Rahmen des „Grüezi India“-Festivals 2008 stattfand (s. Kapitel 4.2). Nach dem Konzert hatte ich mich im Publikum umgesehen und war erstaunt gewesen, kaum Personen indischer Herkunft zu sehen. Stattdessen waren viele elegant gekleidete weiße Männer und Frauen in der Halle des Zürcher Kongresshauses. Plötzlich entdeckte ich Sonia und Rahul in Begleitung zweier Schweizer Pärchen. Wie ich vermute, handelte es sich um Kunden oder Arbeitskolleg_innen von Rahul oder Sonia. In Abendkleid und Anzug verkörperten Sonia und Rahul sowohl eine eloquente und feierliche Eleganz als auch die Seriosität des beruflichen Anlasses. Wie schon auf der Bollywood-Charity-Party erlaubte der Besuch des Konzertes Sonia eine mehrfache performative Selbstdarstellung. Einerseits konnte sie sich in Anoushka Shankars musikalischer Fusion von Ost und West, Tradition und Moderne, mit der Mehrfachzugehörigkeit des Weltstars identifizieren. Andererseits konnte sie auch einen kosmopolitischen Lebensstil inszenieren, der transnationale Mobilität und soziale Distinktion mit dem Zugang zur Elite verband.

Die Arbeit bei einer multinationalen Bank und die Ehe mit einem Finanzfachmann aus der südasiatischen Diaspora eröffneten Sonia im globalen Kapitalismus neue transnationale Anerkennungs- und Handlungsräume. Das multikulturelle Setting der Bank, das Expat-Umfeld an der urbanen Bollywood-Disco sowie die internationalen Milieus der bürgerlichen Schweizer Elite boten für Sonia einen

polysemischen Subjektivierungsraum, in dem sie sich virtuos bewegte. Sonias Aneignung des Familienprojektes erscheint – übersetzt in die illustre internationale Finanzwelt, in die Netzwerke der wachsenden südasiatischen Diaspora und in den kommerziellen Multikulturalismus der urbanen Schweiz – nicht mehr als traditionell oder gar rückständig, sondern als erfolgreicher, selbstbewusster kosmopolitischer Lebensentwurf in einem globalen Kapitalismus. Durch die gute Ausbildung, die Berufswahl, die standesgemäße Ehe und die transnationalen familiären Netzwerke hat sie ihre sozialen Aspirationen in globale Opportunitäten und Perspektiven übersetzen können. Zwar muss sich Sonia gegen die aus ihrer Sicht allenfalls konservativen Normen und Erwartungen ihrer Verwandten oder gegen assimilationistische Anrufungen ihrer lokalen Peers in der Schweiz positionieren. Aber angesichts der ökonomischen, sozialen und kulturellen Ressourcen und ihrer transnationalen Lebenswelt verfügt sie über eine gewisse Autonomie, um diese Spannungen auszuhalten.

Exkurs: Das Scheitern indischer Wunschbiografien, *amor fati* und die Kontinuität des „Lebens zwischen den Welten“

Sonias beruflicher und privater Werdegang kann geradezu als Wunschbiografie vieler indischer Eltern bezeichnet werden, die aus der Mittelschicht stammen und die durch die Migration eine intergenerationale soziale Mobilität anstreben. Die Arbeit in einem internationalen Unternehmen entspricht einem oft gehegten Ideal, da dies erstens erlaubt, Anerkennung innerhalb der transnationalen indischen Statushierarchien zu gewinnen, wogegen sich die Arbeit in einer unbekannten Schweizer Firma kaum in transnationalen Statusgewinn übertragen ließe.⁷¹ Zweitens können „Inder_innen der zweiten Generation“ in internationalen beruflichen Kontexten ihre transnationale Biografie und Mehrfachzugehörigkeit pflegen und assimilationistische Diskriminierung zumindest teilweise vermeiden. Auch die Heirat ihrer Kinder mit einem indischen Mann oder einer indischen Frau ist für viele Eltern eine ideale Möglichkeit, Status und Familienwerte innerhalb der Diaspora aufrechtzuerhalten und den Vorwurf des „kulturellen Verlusts“ zu vermeiden. In den 1990er Jahren machten sich jedoch Gerüchte in den transnationalen Netzwerken breit, dass Ehen zwischen Frauen aus der Diaspora und indischen Männern sehr problematisch seien. Es wurde insinuiert, dass Bildungsunterschiede, aber auch Verschiebungen in den Geschlechterrollen oft zu Konflikten innerhalb der patriarchalen Logik führten. Daher etablierte sich bei indischen Secondas und ihren Familien in der Schweiz die Strategie, indische Männer aus der Diaspora zu finden, die die westlichen Lebensbedingungen kannten und selbst eine trans-

⁷¹ | Zur Übersetzung von kulturellen und sozialen Kapitalien in transnationalen Netzwerken – als Erweiterung der Bourdieuschen Theorien zu sozialer Ungleichheit s. Weiss 2005; Berger/Weiss 2008; Nieswand 2011; Nohl et al. 2014.

nationale Karriere verfolgten – wie eben Rahul. Die Erfüllung der Idealbiografie, wie im Falle von Sonia, war jedoch äußerst voraussetzungsvoll. Wenn die Ausbildung nicht von Erfolg gekrönt war, die intergenerationale Tradierung der Familienerwerte nicht wie erhofft funktionierte oder Ehepläne scheiterten, wurde dies von indischen Second@s und ihren Familien oft als krisenhaft erfahren. Diese Krisen erforderten es, biografische Aspirationen innerhalb der Familie neu zu definieren und soziale Werte umzulagern. So etwa bei Anil, einem 38-jährigen Kundenberater:

Anils Eltern stammten aus der Mittelschicht einer mittelgroßen nordindischen Stadt. Sein Vater hatte ab den 1970er Jahren als promovierter Naturwissenschaftler für die Bundesverwaltung gearbeitet und sich seit einigen Jahren als Unternehmer in der Import-Export-Branche selbstständig gemacht. Anils Mutter ist Hausfrau, sein älterer Bruder Informatiker. Von Beginn an hatte Anil stets Mühe in der Schule und seine Leistungen und seine Disziplin wurden immer wieder als unterdurchschnittlich eingestuft. Viel lieber vergnügte er sich bei Sport und Spiel mit Peers in einer der kinderreichen Siedlungen in einer Agglomerationsgemeinde. Obwohl er sich grundsätzlich akzeptiert und integriert fühlte, wurde er als Kind auch Opfer eines gewalttätigen, alltagsrassistischen Übergriffs, der sich ihm als verstörende Urfahrungen des Andersseins einschrieb. Da der Erfolg ausblieb, verlor er weitgehend das Interesse an der formalen Bildung und investierte mehr Zeit, Ehrgeiz und Energie in seine sportlichen Aktivitäten, worin ihn die Eltern unterstützten. Im Gegensatz zur Schule erschien ihm der Sport als (wirklich) meritokratisches System, in dem Bemühungen, Leistungen und Erfolg in einem nachvollziehbaren und fairen Verhältnis standen. Da der Zeitaufwand für den Sport die Ausbildung jedoch stark gefährdete, musste er diese Hobbys zeitweise zurückstellen. Obwohl er sich im Sportmilieu wohlfühlte, blieb auch dort ein nennenswerter Erfolg aus, woraufhin er sich auf Traineraktivitäten im Jugendbereich konzentrierte. Der Übergang in den Beruf gestaltete sich schwierig: Beim zweiten Anlauf gelang ihm der kaufmännische Abschluss und er arbeitete in unterschiedlichen Betrieben als Außendienstmitarbeiter oder Kundenberater. Eine Zeit lang arbeitete er in einem multinationalen Informatikunternehmen, in dem auch sein Bruder arbeitete. Dies verschaffte ihm vorübergehend gegenüber der indischen Familie und im Bekanntenkreis eine gewisse Anerkennung, aber eben nur vorübergehend. Als junger Erwachsener hatte Anil eine Liebesbeziehung mit einer Schweizerin gehabt, die aber in die Brüche ging, worunter er sehr gelitten hatte. Daher hatte er sich mit der in Indien verbreiteten Sichtweise angefreundet, wonach westliche Frauen keine Kompromisse eingehen könnten und nicht zu ihm passten. Als ich Anil traf, offenbarte er mir sichtlich peinlich berührt, dass er gerade nach Indien auf „Brautschau“ fahre. Ehen von Männern aus der Diaspora mit Frauen aus Indien schienen nicht problematisch, weil diese die bestehende patriarchale Asymmetrie nicht infrage stellten (Thapan 2005; Palriwala/Uberoi 2008). Anils Bruder hatte schon einige Jahre vorher eine Familie mit einer indischen Frau gegründet, die

er über familiäre Netzwerke und Heiratsannoncen in Indien kennengelernt hatte. Anil meinte, er wolle aber eine „moderne indische Frau“ suchen und diese vor der Heirat richtig kennenlernen – im Gegensatz zu seinem Bruder. Zurzeit wohnen er und seine Frau mit seinen Eltern, seinem Bruder und dessen Familie im eigens für die patrilokale Großfamilie (*joint family*) konzipierten Haus, in der jede Partei ein Stockwerk bewohnt. Seit einigen Jahren arbeitet er nun im familieneigenen transnationalen Handelsunternehmen und treibt daneben weiterhin voller Leidenschaft und intensiv Freizeitsport. Anil genießt den kommerziellen Indienhype. Der Konsum von Bollywood-Filmen, indischem Essen und indischer Musik ist für ihn sehr wichtig und definiert sein Selbstverständnis als indischer Secondo. Dieser „Identitätskonsum“ findet jedoch vor allem zu Hause statt und kaum in öffentlichen Anerkennungsräumen des kommerziellen Multikulturalismus. Die Verbindung zu diasporischen Kreisen neuer indischer Migrant_innen ist nur schwach, da er sich doch zu schweizerisch fühlt und ihm die distinguierte Weltläufigkeit fehlt. Und der Kontakt zu den anderen indischen Second@s ist seit der Jugend größtenteils abgebrochen und ließ sich trotz Versuchen nicht mehr einfach auffrischen. Anil erlebt die Situation ambivalent. Einerseits fühlt er sich oft eingeengt und erfährt seine Wohnform als unpassend im Vergleich zu Schweizer Standards. Andererseits genießt er die enge Familiensolidarität und die nostalgische Heimatverbundenheit, die zu Hause – nicht zuletzt dank der Kochkünste seiner Mutter – herrscht.

Im Sinne von Bourdieus Begriff des *amor fati* hat Anil gelernt, sein Schicksal, wenn nicht zu lieben, so doch hinzunehmen. Angesichts des Misserfolgs in der Ausbildung und im Berufsleben, dem trotz großer sportlicher Anstrengungen begrenzten „natürlichen Kapital“ und der deswegen ausbleibenden Perspektiven, orientierte sich Anil zunehmend am Lebensmodell seiner Eltern. Das Wohnen bei seinen Eltern nach der Lehre versprach ihm in den unsicheren Zeiten soziale und finanzielle Sicherheit. Analog bestätigte für Anil das Scheitern der Beziehung mit einer Schweizerin im jungen Erwachsenenalter den elterlichen Wunsch einer Ehe mit einer indischen Frau. Zwar ist er selbst irritiert über seine „Brautschau“, doch nimmt er sie trotzdem hin, um einen Familie gründen zu können und damit den sozialen Normen der (indischen *und* schweizerischen) Mittelschicht möglichst zu genügen. Als männlicher *Non-resident Indian* im patriarchal geprägten Statussystem der indischen Diaspora konnte er so schließlich eine legitime Rolle als Sohn und Ehemann einnehmen. Für Anil und für seine Eltern wurde also die diasporische *joint family* zu einem Modell, um den unerfüllten Wunsch der transnationalen sozialen Mobilität zu reartikulieren, ja zu kompensieren.

Sowohl Sonia als auch Anil haben ihre Biografie weitgehend im Familienidiot ausgehandelt. Durch ihre gute schulische Ausbildung konnte sich Sonia im Gegensatz zu Anil jedoch eine gewisse Autonomie innerhalb des Familienprojektes in Bezug auf Berufswahl und Aushandlung der Partnerschaft ausbedingen. Gleichzeitig erlaubte ihr die Arbeit als Bankerin, sich in einem transnationalen beruflichen Umfeld und einem kosmopolitischen Milieu zu bewegen. Gute Aus-

bildung, guter Job, transnationale Kanäle eröffneten ihr viele öffentliche Anerkennungs- und Gestaltungsräume jenseits des „Lebens zwischen den Welten“. Anils schulischer und beruflicher Hindernislauf und die damit verbundene Unsicherheit verstärkten in ihm die Orientierung an der „indischen Familie“, ohne dass er Anschluss an Räume der Anerkennung von Mehrfachzugehörigkeit hätte finden können. In seinem Fall hat sich das „Leben zwischen den Welten“ fortgesetzt, in dem er täglich zwischen Indien und der Schweiz, der Familie und der Schweizer Öffentlichkeit, Nostalgie und Assimilation hin- und herpendelt.

5.2 MAYA: SELBSTVERWIRKLICHUNG UND KULTURELLE ÜBERSETZUNG IM YOGA-BOOM

Die 42-jährige Yogalehrerin Maya hatte während Kindheit und Jugend im Gegensatz zu Sonia und Anil unter der soziräumlichen Undurchlässigkeit von „indischer Familie“ und Schweizer Öffentlichkeit gelitten und einen eigenen biografischen Weg jenseits dieser assimilatorischen Erfahrung gesucht. Nach Abschluss des Gymnasiums Mitte der 1990er Jahre entdeckte Maya auf einer Indienreise ihre Faszination für Yoga. In dem darin eingeschriebenen Ethos der Selbsttransformation ließ sie den wahrgenommenen kulturellen Konflikt zwischen den Erwartungen der „indischen Migrationsfamilie“ und den Normen der assimilatorischen Öffentlichkeit hinter sich, indem sie ihr Leben als Prozess der spirituellen, körperlichen und psychischen Entwicklung des Selbst re-interpretierte. Nach dem Abschluss ihres Studiums 2004 reiste Maya mit erspartem Geld nach Indien und dann nach Thailand, wo ihr mehrjähriger Yogalehrer eine neue Schule eröffnet hatte. Durch die ständige Auseinandersetzung mit westlichen Yogis und Yoginis in Indien und durch ihre subjektiven Erfahrungen als Auslandsinderin eignete sich Maya eine transnationale Lebensweise an, in der sie räumlich und kulturell „zwischen Ost und West“ übersetzte. Als sie in dieser intensiven Phase ethischer Selbsttransformation von einer Bekannten angefragt wurde, in der Schweiz als Yoga-Lehrerin zu arbeiten, wirkte diese Anfrage als geradezu schicksal- und krisenhafte Offenbarung.

Und dann, eineinhalb Jahre oder fünfzehn Monate war ich schon in Thailand und Indien unterwegs, hat mich meine ehemalige Tanzlehrerin aus der Uni-Zeit gefragt, ob ich an ihrer Schule Yoga unterrichten würde. Und dann habe ich zum ersten Mal so gedacht: Wow, das wäre ja eine Möglichkeit, dass ich das, was ich am liebsten mache auch da in der Schweiz machen kann. Das ist irgendwie – ich bin ihr extrem dankbar – ich wäre selbst nie auf diese Idee gekommen.

Bis dahin hatte Maya Yoga als persönliche und intime Erfahrung und ethische Praxis der Selbsttransformation praktiziert. Sie überlegte, dass die Vermittlung von Yoga Verantwortung und Selbstvertrauen als Lehrerin erforderte, die sie eventuell nicht aufbringen würde. Auch befürchtete sie, dass die Bindung des Yoga an organisatorische und ökonomische Fragen die Wahrhaftigkeit und Unbeschwertheit ihrer Yoga-Praxis beeinträchtigen könnte. Es fällt auf, dass Maya nie selbst darauf gekommen wäre, in der Schweiz Yoga zu unterrichten, was für viele Europäer_innen, die eine Yoga-Ausbildung absolvieren, eine offensichtliche Option, wenn nicht gar das Ziel ist. Ich argumentiere, dass für Maya die Vorstellung, in der Schweiz Yoga zu lehren, krisenhaft war, weil dies erforderte, „Indianness“ – durch das Symbol Yoga und aber auch durch ihre Person selbst – öffentlich zu repräsentieren. Dies mochte in Indien, dem Herkunftsland des Yoga sowie ihrer Eltern, in der globalen Yoga-Community und angesichts der biografischen Grenzerfahrung des Reisens stimmig wirken. Aber in der Schweiz, wo sie während Kindheit und Jugend die assimilatorische Forderung internalisiert hatte, Ethnizität möglichst als private und intime Angelegenheit zu behandeln, erschien die Möglichkeit und die Aufforderung, die Grenze „zwischen den beiden Welten“ zu überschreiten, also „Indianness“ öffentlich und selbstbewusst zu repräsentieren, als existenzielle Paradoxie. Nach langer Überlegung nahm Maya schließlich die Anfrage als Fügung an und entschied sich dazu, in der Schweiz in Teilzeit als Yoga-Lehrerin zu arbeiten.

Chancen und Grenzen des Yoga-Universalismus

Yoga hatte sich als wichtige Ressource für Maya entpuppt, um einen subjektiven Erfahrungsort jenseits eines angeblichen biografischen „Kulturkonfliktes“ zu etablieren. Es war ihr dabei wichtig zu betonen, dass sie Yoga nicht als Lebensweg gewählt hat, weil sie indischer Herkunft ist:

Für mich war und ist das Yoga primär ein *persönlicher* Entwicklungsweg, der sehr wenig mit meiner äußereren Identität und „Indianness“ zu tun hat. Ich würde Yoga auch studieren, wenn ich Chinesin wäre. Und hätte ich nicht Yoga zuerst kennengelernt, hätte mich wahrscheinlich Qi Gong maßgeblich beeinflusst. Der Beweggrund Yoga auszuüben war einfach: Ich lernte da erstmals, mich wirklich zu entspannen.

Diese universalistische Interpretation von Yoga erstaunt historisch gesehen nicht sonderlich, da diese eng verflochten ist mit der modernen Geschichte dieser Philosophie und Praxis. Im Kern des Yoga-Universalismus steht eine Methode, wonach alle Menschen unabhängig von kulturellen oder ethnischen Unterschieden psychische, spirituelle und gesundheitliche Erfüllung finden können, indem sie durch Praxis immer tiefer in die Weisheit des Yoga eintauchen. Das moderne Yoga hatte sich seit dem späten 19. Jahrhundert im Kontext kolonialer Wissenszirkulation von

einer meditativen Geheimlehre indischer Eremiten und Mönche zu einem umfassenden globalen Denk- und Heilsystem gewandelt, das in einem transnationalen Netz von internationalen Schulen organisiert und finanziert wurde. Der Erfolg des modernen Yoga im Westen ab dem Fin de Siècle wurde darauf zurückgeführt, dass es in der Tradition des romantischen Orientalismus eine Imagination, eine Sprache und ein Ethos für eine „alternative Moderne“ bot, um das „stählerne Gehäuse“ der europäischen Moderne zu durchbrechen (Strauss 2005). Wie Joseph Alter zudem argumentierte, erlaubte die naturwissenschaftliche Modernisierung des Yoga in der antikolonialen Bewegung des frühen 20. Jahrhunderts, dieses als empirisch fundierte Heilslehre in einer globalen Wissensgesellschaft zu etablieren (Alter 2004). Der Fokus auf den Körper als experimenteller *und* spiritueller Ort der Wahrheitsfindung sowie als Objekt der sportlichen und gesundheitlichen Selbsttechnologie erlaubte seither, das mystische Wissen des Yoga in der globalen Moderne anschlussfähig zu machen. Trotz ihrer performativen Affirmation des Yoga-Universalismus ist Maya als Person und als Lehrerin mit der omnipräsenten Imagination Indiens als kulturellem und geografischem Ursprung des Yoga konfrontiert. Unabhängig davon, ob für sie ihre Herkunft eine Rolle bei der Faszination für Yoga gespielt haben mag, wird ihre Herkunft in ihrer Tätigkeit als Yoga-Lehrerin implizit oder explizit immer wieder Thema. Diese Herkunftsanrufungen erfordern von Maya im Alltag als Yoga-Lehrerin spezifische Techniken der Selbstrepräsentation.

An einem lauen Sommerabend nach einer Yoga-Lektion beschlossen Maya und ich, etwas trinken zu gehen. Karin, eine Schülerin im mittleren Alter, deren Heimweg in die gleiche Richtung führte, begleitete uns. Wir sprachen über Mayas anstehende berufliche Selbstständigkeit sowie über ihre geplante Indienreise und über Kindheitserinnerungen in der indischen Gemeinschaft. Völlig fasziniert schaltete sich Karin ein und erzählte, dass sie als Kind indische Tempeltänzerin hatte werden wollen. Ein bisschen perplex wollte ich sagen, dass indische Tempeltänzerinnen ursprünglich Prostituierte waren, verkniff mir aber diesen Kommentar. Zweifellos war Maya auch ein bisschen überrumpelt von dieser Offenbarung orientalistischer Phantasie und zweifellos wusste sie um den historischen Hintergrund des klassischen Tempeltanzes. Trotzdem antwortete sie ehrlich und ohne Ironie, wie schön sie diesen kindlichen Wunsch finde. Nicht nur konnte Maya sich wohl mit Karin identifizieren, weil der klassische indische Tanz auch sie selbst seit der Kindheit faszinierte, wie sie betonte. Gleichzeitig vermittelte sie damit auch eine wahrhaftige und empathische Anerkennung der subjektiven Erfahrungen und Wünsche ihrer Schülerin. Nichtsdestotrotz war die kurze Antwort auch eine Möglichkeit, die lancierte exotistische Schwärmerei abzublocken. Daraufhin fragte die Schülerin, wie Maya Yoga kennengelernt habe und Maya erzählte, wie sie als Gymnasiastin unter dem indischen Sternenhimmel zum ersten Mal Yoga praktiziert habe. Karin war fasziniert und meinte: „So schön, so jung dieses Geschenk zu erhalten.“ Damit meinte sie wahrscheinlich

vor allem das Geschenk des Yoga, aber gleichzeitig verwies die Aussage im Kontext des Gespräches über Kindheit, Nostalgie und Indienschwärmer auch auf die kulturelle Nähe oder Privilegiertheit Mayas im Zugang zur spirituellen Quelle Indiens. Sie habe schon viel Yoga gemacht, meinte Karin, finde jedoch Mayas Unterricht so gut, weil er so ruhig und meditativ sei und eine tiefe Erfahrung erlaube. Diese Aussage bezog sich zwar auf den Stil der Yogapraxis, war jedoch auch anschlussfähig an ein Ursprungsnarrativ, wonach Menschen indischer Herkunft einen privilegierteren Zugang zu Yoga hätten. Symptomatisch (er)klärte Maya im Sinne des Universalismus, dass Yoga zwar in Indien entstanden sei, aber grundsätzlich alle Menschen das Potenzial hätten, gemäß Yoga sich selbst zu entwickeln. Sie nannte das Beispiel des Schweizer Gurus Reinhard Gammenthaler, des letzten Schülers des berühmten Yogi Dhirendra Bhramachari, der sich in langen Jahren als Eremit im Himalaya ins Yoga vertieft hatte. Karin nickte zustimmend. Nach einer Weile verabschiedete sie sich dann und Maya wandte sich zu mir: „Ich konnte das zwar vor ihr nicht sagen. Aber ich finde schon, dass es in Indien generell viel mehr weise Leute gibt als hier, das merkt man einfach. Die Leute sind näher bei der Weisheit als hier, wo die Leute eher Kopfmenschen sind.“

In diesem vielfältigen Gespräch zeigen sich die Chancen und Grenzen von Mayas Yoga-Universalismus. Erstens zeigt dieses Gespräch exemplarisch, wie Indien im globalen Yoga-Diskurs als spiritueller und geografischer Ort der Authentizität eingeschrieben ist, der jeglichen Universalismus stets auch untergräbt. Sowohl die orientalistische als auch die antikoloniale Konstruktion haben in der Yoga-Gemeinschaft, in der Populärkultur und im westlichen Alltag die Sehnsucht nach Indien als Stätte spiritueller Befreiung und moralischer Überlegenheit zutiefst verankert. Nicht nur Karin, sondern auch Maya selbst können sich dieser Spannung in der imaginären Geografie des Yoga nicht entziehen. Wenn oft auch implizit, wird im Gespräch immer wieder eine tief verankerte quasi-essenzialistische Kontinuität von Yoga und „Indianness“ angedeutet. Während Karin zwar stets über Yoga generell spricht, deutet sie immer auch eine Faszination dafür an, dass Maya dieser Kultur so nah sei, diese besitze. Als Reaktion auf Karins Exotisierung wählt Maya zunächst eine Strategie des *Schweigens*. Erst als das Thema ihrer eigenen Herkunft aufkommt, interveniert sie mit der *Expertise* als Lehrerin und belegt den Universalismus des Yoga am Beispiel Gammenthalers. Obwohl Maya versucht, sich vor allem durch Professionalität und universalistische Narrative zu repräsentieren, ist sie selbst nicht frei davon, in Indien eine besondere, authentische Qualität des Yoga zu verankern. Dies möchte sie jedoch Karin gegenüber nicht äußern, entweder um ihre Professionalität nicht infrage zu stellen, die auf dem Universalismus beruht, oder um keine kulturelle Hierarchie zwischen ihr und ihrer Schülerin zuzulassen.

Die Konstruktion kultureller Übersetzung als Expertise und die Krise der Repräsentation

Während Maya meistens versuchte, sich als Person und als Lehrerin durch die universalistische Yoga-Philosophie zu positionieren, bot ihr die Tätigkeit als Yoga-Lehrerin auch die Möglichkeit, ihre biografischen Erfahrungen des einen diffusen Gefühls des Andersseins in der Schweiz zu rahmen – und auch zu äußern. Innerhalb der globalen Geschichte des Yoga bietet ihr dazu die Methode der „kulturellen Übersetzung“ einen legitimen Rahmen, um ihre subjektiven Erfahrungen in der universalistischen Philosophie des Yoga zu verorten. Als ich an einem Yoga-Wochenende in den Schweizer Alpen teilnahm, erzählte Maya bei einem Spaziergang, wie konstitutiv die Übersetzung „zwischen West und Ost“ in ihrer Yoga-Biografie gewesen sei. Sie hatte zwar Yoga nach dem Gymnasium in Indien bei einem indischen Arzt kennengelernt und sie war fasziniert von dem Charisma des Mannes, der Kraft des Ortes und der Intensität der Erfahrung. Trotz dieser Faszination konnte sie jedoch die, wie sie sagte, wirklich „tiefen Erfahrungen“ erst machen, als sie einen rumänischen Lehrer einer Schule kennenlernte, in der das mystische Yoga-Wissen aus einer naturwissenschaftlichen – in Mayas Worten: westlichen – Logik erklärt wurde. Erst dadurch konnte sie das Potenzial von Yoga verstehen, nachvollziehen und schließlich in seiner Tiefe erfahren.

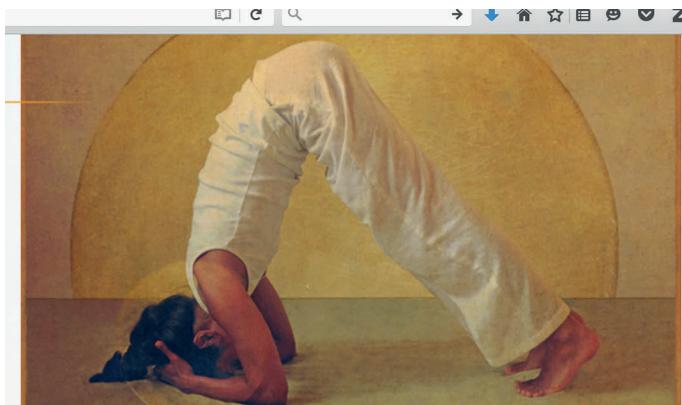


Abbildung 18: Suche nach einer Ästhetik und Spiritualität zwischen Ost und West. Selbstrepräsentation auf Website (Quelle: Autor)

Diese historische Geste der Übersetzung manifestierte sich auch in Mayas Lizziatsarbeit, worin sie körperpsychotherapeutisches, neurowissenschaftliches und „klassisches“ Yoga-Wissen über die menschliche psychische Entwicklung verglich. In dieser Arbeit zeigt sich nicht nur die intensive und inspirierende persönliche Auseinandersetzung Mayas mit Yoga, sondern auch der Versuch, durch kulturelle

Übersetzung unterschiedlicher Wissenstraditionen eine universalistische Wissensform und Subjektivität zu finden, in der sich westliche und östliche Weisheit verbinden lassen. So schreibt sie auf ihrer Homepage:

Immer wieder ergeben sich aufgrund meiner Verwurzelung in zwei Kulturen Dialoge, in welchen traditionelles Wissen aus dem Yoga und dem indischen Kontext auf die Wissenschaft und das Wissen der westlichen Kultur treffen. So übersetzte ich beispielweise in Rishikesh (Indien) die Fragen von europäischen Personen, die Yoga praktizierten, für einen indischen Yogi, der viele Jahre weit weg von der Zivilisation gelebt hat. Eben solchen Austausch zu ermöglichen, ist ein wesentlicher Teil meiner Arbeit.

Wie wir gesehen haben, stellt diese Beschreibung zweifellos eine wahrhaftige Selbstrepräsentation ihrer Reisen in Indien und ihres Selbstverständnisses als Yogini dar. Aber die Beschreibung transkultureller Subjektivierung auf der Homepage generiert im Kontext des kommerziellen Multikulturalismus zwangsläufig auch andere Bedeutungen. In Broschüren und auf der Homepage, die neben Selbstrepräsentation und Information auch eine Werbeplattform darstellen, können diese Aussagen auch das Begehr nach Authentizität im kommerziellen Multikulturalismus mobilisieren. Aus dieser Perspektive gelesen deutet der Homepage-Text eine doppelte Expertise an: Erstens verspricht Mayas Yoga-Unterricht durch ihr Leben in „beiden Kulturen“ einen privilegierten Zugang zum alten indischen Wissen, das sich durch eine kulturelle Kontinuität bis heute auszuzeichnen scheint. Zweitens erlaubte Mayas doppelte Herkunft, dieses Wissen dem heutigen und hiesigen Denken angepasst zu vermitteln. Mayas Versuch, ihre persönliche transkulturelle Erfahrung zu äußern, offenbart im diskursiven Kontext des kommerziellen Multikulturalismus einen problematischen Widerspruch: In einer ersten, verbreiteten Lesart essenziellisiert und legitimiert die Semantik der Authentizität Mayas „Verwurzelung in beiden Kulturen“, die sie geradezu genetisch oder über kulturelle Tradition an die Kontinuität indischer Zivilisation bindet. Diese Interpretation fixiert Mayas oszillierende und fluide Performanz ständiger Übersetzung. Und insbesondere wird dadurch ihre langjährige Yoga-Ausbildung und ständige Arbeit an einem guten Unterricht ausgeblendet. In der zweiten oft vorgenommenen Lesart wird Mayas Selbstrepräsentation im Yoga-Markt „lediglich“ als Vermarktungsstrategie gelesen, in der die „kulturelle Übersetzung“ zu einer spezifischen Leistung wird. Diese verbreitete Interpretation einer Instrumentalisierung von Ethnizität zu Vermarktungszwecken verweigert ihr jedoch die Anerkennung für die persönlichen Erfahrungen kultureller Übersetzung sowie für ihre Erfahrungen des Andersseins, die Maya durch die öffentliche Kommunikation dieser biografischen Perspektive implizit einfordert.

Das in den Differenzkonsum eingeschriebene Phantasma der Authentizität schränkt Mayas Spielraum der Anerkennung von Mehrfachzugehörigkeit ein.

Maya spürt intuitiv diese repräsentationspolitischen Tücken: Sie versucht, ihre Biografie und ihre Tätigkeit als Yoga-Lehrerin – außer im Homepage-Text und in den Broschüren – möglichst zu trennen und in einer universalistischen Weltanschauung und ihrer Qualifikation aufzulösen: „Die Leute, die sich zu mir hingezogen fühlen, tun das, weil ihnen diese Art des Unterrichts entspricht und sie in anderen Yogastunden das, was sie in dieser Praxis erfahren, nicht erfahren.“ Mayas Versuch, ihre eigene Biografie und Herkunft möglichst aus der öffentlichen Aushandlung herauszuhalten und sich durch Professionalität zu profilieren, rezipiert dabei ein assimilationistisches Schweigen, weil sie ihre Erfahrungen des Andersseins weiterhin nicht öffentlich äußert. Die Repräsentationskrise ist aber nicht individuell, sondern diskursiv. Denn Mayas subjektive Erfahrung der ständigen kulturellen Übersetzung ist in der hiesigen, repräsentationspolitischen Grammatik sprachlich und performativ weiterhin kaum zu vermitteln.

Trotzdem vergrößerte der Yoga-Boom für Maya einen öffentlichen und sozialen Handlungsräum, um ihre subjektiven Erfahrungen einer transkulturellen Übersetzung zu äußern. Durch die Weiterentwicklung ihrer Yoga-Schule, die Beziehungen zu ihren Schüler_innen und anderen Yoginis, die eigene Praxis und Weiterbildung konnte sich Maya in einem transnationalen sozialen Feld bewegen und etablieren, in dem sie ständig zwischen westlichem und östlichem Wissen, zwischen Mystik und Naturwissenschaft sowie zwischen Vergangenheit und Gegenwart übersetzen kann. Dadurch hat sie eine äußere und soziale Entsprechung für ihre subjektiven Erfahrungen gefunden, statt sich wie im Assimilationismus als „anders“ wahrzunehmen und sich an öffentliche Normen anzugeleichen.

Innerhalb dieser neuen transnationalen Räume sind Schweigen und Nicht-Repräsentation von Anderssein jedoch weiterhin sehr verbreitet: Einmal, als wir uns trafen, meinte Maya, dass ihr der *kurta* (langes Hemd) gefiele, den ich trug. Sie freue sich, in Indien auch wieder solche Kleider tragen zu können, ohne aufzufallen. Da fragte ich sie, warum sie eigentlich in der Schweiz keine indischen Kleider trage. Sie meinte erstaunt, das sei eine gute Idee, daran habe sie noch gar nicht gedacht. Und tatsächlich trug sie, als wir uns nach ihrer nächsten Indienreise trafen, ein *salwar kameez* (weibliche Kombination von langem Hemd und Hose), die im Sinne eines kosmopolitischen Lebensstils perfekt in den multikulturellen Raum Zürichs passten. Mayas legitime und öffentliche Aushandlung Indiens als Yoga-Lehrerin zwischen kommerziellem Multikulturalismus und Indienreisen verändert ihre subjektive Erfahrung von Biografie und Zugehörigkeit. Neben dem professionellem Yoga-Universalismus stimulierte die Logik warenförmiger Anerkennung bei ihr auch subtile nostalgische Äußerungsformen des Andersseins. Als wir uns das erste Mal zu einem Interview trafen – sie war eineinhalb Jahre davor von ihrer Indien- und Thailandreise zurückgekehrt – erzählte sie begeistert davon, dass sie auf der Straße in der Schweiz nun Menschen Hindi sprechen höre. Das habe es in unserer Kindheit nicht gegeben. Nach den langen Indienaufenthalten und angesichts dieser unerwarteten öffentlichen indischen Präsenz habe sie das

Bedürfnis, die Erfahrungen und Kontakte ihrer Kindheit wieder stärker zu pflegen, die sie lange vernachlässigt habe. In den subtilen Repräsentationspraktiken angesichts des Indienhypes und ihrer transnationalen biografisch-professionellen Aushandlung Indiens zeigt sich bei Maya eine gewisse Nostalgie, aber auch ein emanzipatorischer Schritt in Richtung der Überwindung des (assimilationistischen) Schweigens, hin zur Schaffung von Räumen der Mehrfachzugehörigkeit.

5.3 RAJ: OFFENBARUNG, IDENTITÄTSKONSUM UND IRONIE UNTER „INDIAN BROTHA'S AND SISTA'S“

Beim 49-jährigen Pflegefachmann Raj war Nostalgie seit seiner Jugend eine wichtige Ausdrucksweise, um Anderssein und Herkunft im Kontext des Assimilationismus auszuhandeln. Die Suche nach den „eigenen Wurzeln“ war das Produkt aus dem Zusammenspiel der Zuschreibung eines „Lebens zwischen den Welten“ und fehlender korrespondierender „indischer Migrationsfamilie“. Sein indisches Vaterland war wegen der Arbeit als Monteur oft abwesend und blieb Raj ein Mysterium – wie seine Herkunft. Er reiste in den späten 1980er Jahren und in den 1990er Jahren mehrmals als Backpacker nach Indien, las Bücher und eignete sich Wissen über das Heimatland seines Vaters an. Trotz dieses biografischen Projektes der „Indianess“, das er mit seinen Freunden, seiner Frau und seinen Kindern teilte, blieb Raj jedoch weitgehend allein in dieser Aushandlung des Andersseins.

Dies änderte sich vor einigen Jahren, als er mit Jasmin und Tara zwei schweizerisch-indische Secondas kennenlernte, die mit ihren jungen Familien im selben Quartier wohnten wie er. Die 46-jährige Jasmin, Innendekorateurin und Leiterin einer Tagesschule, lebte bis zu ihrem siebten Lebensjahr in prekären Verhältnissen in Indien, als sie von einer Schweizer Familie adoptiert wurde. Im Spannungsfeld von Rassismus- und Ausschlusserfahrungen in einer ländlichen Umgebung zog sie sich zunehmend in sich selbst zurück und versuchte einen „eigenen Weg“ zu gehen. Sie versuchte sich zu assimilieren und gleichzeitig Orte und Milieus zu suchen, in denen sie (wirklich) nicht auffiel. Die urbane linksalternative Subkultur bot ihr seit den späten 1980er Jahren gegenkulturelle Räume, in denen kulturelle Differenz als Bereicherung verstanden wurde. In einem damals betriebenen Treffpunkt für *people of colour* fand sie auch das erste Mal Menschen, mit denen sie sich identifizieren konnte, weil sie, ähnliche Erfahrungen des rassialisierten Andersseins hatten. Jasmin bildete sich in dieser Zeit zur Innendekorateurin aus und gründete zusammen mit ihrem Partner mit knapp 25 Jahren eine Familie, in ihren Worten: ein „eigenes Nest“, in dem sie sich zum ersten Mal aufgehoben fühlte. Hatte sie sich schon in ihrer Malausbildung mit ihren Kindheitserfahrungen und ihrer Herkunft auseinandergesetzt, löste schließlich die Geburt ihrer ersten Tochter einen Prozess aus, in dem sie sich nun bewusst mit ihrer Herkunft auseinandersetzte. Einerseits aus Verantwortung gegenüber ihrer Tochter, andererseits auch als Versuch, einen Teil

ihres (Innen-)Lebens für sich und andere zu öffnen, entwickelte sie eine reflexive und spielerische Auseinandersetzung mit ihrer Biografie und ihrer Herkunft. Sie begann, ihre Wohnung in einem indischen anmutenden Stil einzurichten und lernte indisches Kochen. In den 1990er Jahren begab sie sich mit ihrem Partner und ihrer älteren Tochter nach Indien auf die Suche nach ihren Brüdern, nach den „Wurzeln, von denen sie abgeschnitten wurde“, wie sie es ausdrückt.

Während Jasmin wie Raj angesichts fehlender ethnischer Sozialisierung und Netzwerke ein sehr intimes und nostalgisches biografisches Projekt der „Indianeness“ verfolgten, hatte die 45-jährige Projektleiterin Tara ganz andere biografische Bedingungen für die Aushandlungen kultureller Zugehörigkeit. Tara ist Tochter eines Schweizer Journalisten und einer indischen Psychologin, die aus einer Industriellenfamilie aus Mumbai stammt. Die Eltern hatten sich in der Schweiz kennengelernt, als Taras Mutter hier studierte und arbeitete. War sie zwar auch wie Raj Kind aus einer binationalen Familie, boten ihr die internationalen beruflichen Pfade und das transnationale soziale und kulturelle Kapital der Eltern die Bedingungen für eine im bürgerlichen Sinne kosmopolitische Biografie. Sie verbrachte einen Teil ihrer Jugend in Indien, wo ihr Vater als Diplomat arbeitete, und studierte später in London an einer renommierten Universität. Seit ihrer Geburt reist sie jährlich und selbstverständlich nach Indien, wo neben ihrer erweiterten Familie mütterlicherseits seit einigen Jahren auch ihre Eltern leben.

Die Bekanntschaft mit Tara und Jasmin seit dem Millenniumswechsel veränderte für Raj die sozioethischen Bedingungen, unter denen er sich mit seinen Erfahrungen des Andersseins auseinandersetzen und wie er darüber sprechen konnte. Zum ersten Mal konnte er sich intensiv mit Menschen austauschen, mit denen er sich identifizieren konnte, das heißt, gegenüber denen er sich nicht „anders“ fühlte. Über die Jahre sind freundschaftliche und vertraute Beziehungen zwischen Raj, Tara und Jasmin entstanden, die sich durch alltägliche Aushandlung von Zugehörigkeiten und Lebensentwürfen auszeichnet. Wie Susanne Wessendorf für Netzwerke von italienischen Second@s in der Schweiz argumentiert, erfordern solche „starken Bindungen“ neben gemeinsamer Herkunft eine zusätzliche Gemeinsamkeit, einen sogenannten „double-tie“ (Wessendorf 2013). Demnach war die als gemeinsam wahrgenommene Herkunft für Raj mit Tara und Jasmin nur zusammen mit der ähnlichen soziokulturellen Lage als junge Eltern in einem ähnlichen linksalternativen Milieu sowie durch die Position am Rande der südasiatischen Netzwerke bedeutsam und wirkungsvoll. Sowohl Raj als auch Jasmin – und auf eine andere Weise auch Tara – waren nicht oder nur sehr schwach in die Netzwerke der südasiatischen Diaspora in der Schweiz eingebunden und nahmen sich tendenziell als illegitim oder als nicht zugehörig zu diesen Kreisen wahr und grenzten sich davon ab. Während sich für Raj die ohnehin vorhandene Erfahrung nicht zu diesen Kreisen dazuzugehören durch die Scheidung der Eltern noch verstärkte, war die Zugehörigkeit für Jasmin durch die fehlende kulturelle Bindung zu Indien und die Unkenntnis indischer Netzwerke in der Schweiz noch existenzieller infra-

ge gestellt. Für Tara wiederum muteten die kulturellen Praktiken in der südasiatischen Gemeinschaft in der Schweiz angesichts ihrer kosmopolitischen Familie oft konservativ und gar folkloristisch an.

Im freundschaftlichen Rahmen einer ethnischen Vergemeinschaftung entstanden für Raj und Jasmin – und teilweise auch für Tara – ein neuer Äußerungs- und Aushandlungsraum von Anderssein und Zugehörigkeit.

„Indian sista’s and brotha’s“: Offenbarung, Intimität und performative Vergemeinschaftung

In den Beziehungen von Raj, Tara und Jasmin spielt die Suche, Offenbarung und Vermittlung der „eigenen Geschichte“ eine konstitutive Rolle. Die Freundschaft „auf den ersten Blick“ von Tara und Jasmin basierte darauf, einander die eigene Biografie erzählen zu können und zu wollen. Die „eigene Geschichte“ erzählen zu können und zu wollen steht im Kontrast zum Erzählen-Müssen oder zum Schweigen, die in den assimilatorischen Erfahrungen seit der Kindheit und Jugend vorherrschten. Wie etwa Jasmin sich erinnert, war für sie seit der Kindheit die Frage nach der Herkunft, diese Neugier nach ihrer Geschichte, der Inbegriff der Ohnmacht und des Ausschlusses. Die Frage markierte die Erfahrung der Illegitimität des dunkelhäutigen Mädchens, Mitglied einer weißen Schweizer Familie zu sein. Sie sagt, sie sei „als Bild und nicht als Mensch“ erfahren und dadurch zu einem Objekt degradiert worden. Die Erfahrung, entweder in ihrer Malerei, im Treffpunkt für schwarze Menschen in ihrer Adoleszenz der späten 1980er Jahre oder eben in den Beziehungen mit Raj und Tara, ihre „eigene Geschichte“ zu entdecken und selbst darüber verfügen zu können, eröffnete für sie eine neue ethische und performative Ebene von Identität und der Sozialität.⁷² Die Offenbarung der eigenen Geschichte etabliert eine intime Beziehung zum Gesprächspartner, in der sich sowohl die Verletzlichkeit angesichts der biografischen Erfahrungen spiegeln als auch die reflexiven und praktischen Bemühungen, eine eigene Geschichte erarbeitet zu haben und darüber verfügen zu können. Durch die Bezeichnungen „*Indian brotha*“ und „*Indian sista*“ signalisieren sich Raj, Jasmin und Tara, dass sie qua Erfahrung des Andersseins und qua Herkunft, sowie durch die Möglichkeit, ihre „Geschichte erzählen“ zu können, zu einer rituell-familiären Gemeinschaft geworden sind.

72 | Diese Praxis der Offenbarung zeigte sich immer wieder in meiner Forschung. Insbesondere das biografische Interview gab indischen Second@s Raum, intime Erfahrungen des Andersseins zu äußern, die sie noch nie jemandem erzählt hatten, respektive durch Rückfragen an mich einen Vergleich mit sich selbst zu haben. Zwar beinhaltet das biografische Interview immer diese Möglichkeit der Offenbarung, jedoch möchte ich argumentieren, dass bei vielen indischen Second@s, mit denen ich gesprochen habe, das Schweigen, das durch die Offenbarung überwunden werden sollte, im spezifischen assimilationistischen Dispositiv hervorgebracht worden war.

Während rituelle Verwandtschaften – wie etwa in der nordindischen Tradition des *rakshabandhan* – bei Jugendlichen in der südasiatischen Diaspora verbreitet sein mögen und durch entsprechende indische Terminologien bezeichnet werden, verweist die Rhetorik der „*brotha's and sista's*“ explizit auf afroamerikanische Subkulturen und anti-rassistische Bewegungen, die schon auf den erwähnten Jasmins Besuchen im Treffpunkt für *people of colour* zurückgeht. Angesichts der prekären Zugehörigkeit sowohl zur schweizerischen Dominanzgesellschaft als auch zur indischen Gemeinschaft in der Schweiz konstituieren sich die Beziehungen von Raj, Jasmin und Tara in dieser familiären Rhetorik auf eine neue Weise. Vor allem für Raj und Jasmin war die Gründung einer „eigenen Familie“ ein existenzieller Moment der Geborgenheit und Zugehörigkeit, da sie durch Adoption und zerrütteten Familienverhältnissen die Erfahrung internalisiert hatten, dass sie keine in der Schweiz anerkannte soziale Herkunft vorweisen zu können. Die performativen ethnischen Gemeinschaft von Raj, Jasmin und Tara erweiterte die schon durch die „eigenen Familien“ geschaffenen Milieus von Vielfalt und Anerkennung um einen teilöffentlichen Raum, in dem sie die eigenen intimen Erfahrungen des Andersseins explizit und legitim im Topos der „Indianness“ austauschen konnten. Durch ihre freundschaftlichen Beziehungen untereinander vermittelten sie diese Aushandlungen von „Anderssein“ und „Indianness“ auch über die Generationen an ihre Kinder weiter. Dadurch entstand ein erweitertes Netzwerk von Familien, rituellen Verwandtschaften und Freundschaften, in denen sie sich zunehmend gleichzeitig anders und „heimisch“ fühlen können (Brah 1996).

Identitätskonsum und Ambivalenz der Kommerzialisierung

Während diese performativen, ethnischen Beziehungen zu einer stärkeren Präsenz Indiens im Alltag von Raj und Jasmin beigetragen haben, ist die Form dieser neuen Sozialität nur vor dem Hintergrund des populärkulturellen und medialen Indienhypes zu verstehen. „Indianness“ war zwar seit der Hippie-Zeit durch Kleider und Schmuck auf Straßenmärkten oder religiöse Paraphernalien in der alternativen Populärkultur (zum Beispiel in der Goa-Szene) stets präsent. Schon früher war für Raj und Jasmin der Konsum von „Indianness“ durch die Aneignung von Kleidern oder Haushaltgegenständen eine Praxis, um die genealogische Verbindung zu Indien auszudrücken. Aber der Indienhype und die Räume des kommerziellen Multikulturalismus eröffneten diesem „doing Indianness“ eine neue Dimension. Wie Urmila Goel argumentiert, schuf das urbane Angebot an südasiatischer Populärkultur gerade für Personen an den Grenzen diasporischer Netzwerke neue Räume, um sich legitime Zugehörigkeit anzueignen und diese auszudrücken (Goel 2008). Der Konsum von Bollywood, Asian Underground, Bhangra und indischen Lebensmitteln markierten für Raj und Jasmin sowohl die Identifikation mit Indien als auch eine fragile, mithin trotzige Inszenierung und Repräsentation des Andersseins. Zu Hause, im privaten Raum, bedeutete dieser

Identitätskonsum eine intime ästhetische Praxis, in der „die Außenwelt stärker der Innenwelt angeglichen“ wird, wie Raj und Jasmin das nennen. Während Raj seine indische Innenwelt so beschreibt, dass „etwas“ anklingt oder ein „Film abgeht“, wenn er mit Indien konfrontiert wird, beschreibt Jasmin, dass die „Farben Indiens“ in ihrem Inneren stets vorhanden gewesen seien. Seit der Geburt ihrer ersten Tochter, noch bevor sie Tara kannte, hatte sie begonnen, „ihr Nest“ stärker indisch zu gestalten. Die ästhetische Konstruktion des eigenen Indiens durch Gestaltung des eigenen Wohnraums ermöglichte, die inneren Erfahrungen des Andersseins ästhetisch auszudrücken und sozial – und gleichzeitig kontrolliert – zu äußern. Während Raj zeitweise einen persönlichen Schrein mit hinduistischen Götterstatuen, Fotos und Schmuck pflegte, dominieren bei der Innendekorateurin Jasmin indische Textilien, Möbel und Bilder.



Abbildung 19: Sublime Selbstrepräsentation und neue Freundschaften schaffen Nischen des Heimisch-Werdens (Quelle: Autor)

Die performative, familiäre Vergemeinschaftung von Raj, Jasmin und Tara förderte und legitimierte diese Form von Identitätskonsum zusätzlich. Umgekehrt wurden ihre freundschaftlichen Beziehungen durch die Konsumpraktiken und „Indianness“ als alltägliche Dimension in dieser Freundschaft verstärkt. Für Jasmin und Raj bieten Indienhype und kommerzieller Multikulturalismus wichtige, neue Ressourcen und Räume für eine autonome Aushandlung von Anderssein und Zugehörigkeit. Sie fördern eine nostalgische Verankerung des Herkunftstopos, aber auch eine legitime Repräsentation von prekärer Mehrfachzugehörigkeit. Tara nutzt zwar diese Möglichkeiten des Indienhypes auch, sieht hingegen darin eher

einen oberflächlichen Kommerz und eine postmoderne Beliebigkeit, ohne Substanz und Tiefe. Während etwa in den Indienwochen in einem bekannten Kaufhaus vor dreißig Jahren hohe Qualität geboten wurde, weil die Einkäufer in Indien selbst die besten Anbieter aufgesucht hatten, sei heute bei ähnlichen Aktionen nur noch Massenware zu finden, sagt sie. Als Produkt des globalen Kapitalismus leistete der kommerzielle Indienhype einem kulturellen Einheitsbrei Vorschub, dessen Symbole und Markierungen kulturell wertlos werden. In der kapitalismuskritischen und kulturpessimistischen Einschätzung Taras kommt die privilegierte Zugehörigkeit zu einer transnational vernetzten Familie der bürgerlichen Elite zum Ausdruck. Erstens hat Tara den transnationalen Konsum indischer Güter sowohl als Identitätskonsum als auch als soziale Distinktion so stark inkorporiert, dass er kaum eine explizite Anerkennungspraxis mehr darstellt wie etwa bei Raj und Jasmin. Zweitens wird bei Tara in der kulturpessimistischen Kritik an der globalen Kommerzialisierung indischer Alltagskultur auch eine nostalgische Klage um eine Authentizität Indiens laut, die wie ihre Kindheit und Jugend im präliberalisierten Indien der 1980er Jahre angesiedelt ist. Das „neue Indien“ erscheint in dieser Erzählung vor dem Hintergrund des grassierenden Kapitalismus, der soziale Beziehungen zerstört und Ungleichheit vergrößert, auch als verwestlichte Fratze, in dem die Vergangenheit als ein sozialromantisches Korrektiv aufblitzt.

Der Identitätskonsum im Rahmen der globalen Kulturökonomie nimmt also für Tara, Raj und Jasmin, die alle in einem linksalternativen Milieu verankert sind, eine ambivalente Bedeutung an. Einerseits bietet er für Raj und Jasmin eine Möglichkeit, ihre Erfahrung des Andersseins im Topos von „Indianness“ auf eine spielerische Weise zu äußern und warenförmige Anerkennung zu gewinnen. Andererseits ist der kommerzielle Indienhype aus ihrer Sicht Teil eines künstlichen Netzes von Kopien im globalen Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit, in dem das angeblich „wahre Indien“ ausgeblendet wird. Auf paradoxe, aber trotzdem produktive Weise wird die Authentizität, die der Identitätskonsum zu inszenieren erlaubt, gleichzeitig infrage gestellt.

Ironie und Parodie: Chancen und Tücken experimenteller Authentizität

In diesem ambivalenten Spannungsfeld stellt die Inszenierung von „Indianness“ durch Konsum und Vergemeinschaftung ein ambivalentes und ironisches Spiel mit dem Topos der Authentizität und Hybridität dar. Unter den „*sista's and brotha's*“ ist es etwa eine übliche Praxis, durch die Parodie von *Indian English*, das Erzählen von grotesken Erlebnissen oder die theatralische Imitation von Körpergesten wie etwa dem Kopfwackeln, „Indianness“ in einem komischen Register darzustellen. In der internalisierten Assimilationslogik beinhaltet diese performative Äußerung des Andersseins – wie auch der Identitätskonsum – einen trotzigen Anspruch auf Selbstrepräsentation und Anerkennung. Die Selbstrepräsentation erfordert

die Überwindung einer Scham angesichts der aus ihrer Sicht illegitimen und inauthentischen ethnischen Performanz, die zwar offensichtlich biologisch markiert ist, aber nicht durch Sozialisation in Fleisch und Blut übergegangen ist. Die komische Performanz von „Indianness“ erlaubt, diese vorübergehend Widersprüche aufzuheben und die sublimen Erfahrungen von Anderssein und Zugehörigkeit zu äussern. Wie Darja Klingenberg argumentiert, hilft Komik als spezifische soziale und rhetorische Praxis, inkongruente Sphären zu verbinden sowie gesellschaftliche Widersprüche und Brüche im Migrationskontext auszuhandeln.

Im Vergleich zur ernsten Rede ermöglicht das Sprechern im Scherz ein temporäres Außerkraftsetzen von gesellschaftlichen Verhältnissen und Begrenzungen. Dies erlaubt eine gewisse Distanz und die Artikulation von schwierigen, nicht ganz durchdachten oder radikalen Perspektiven. Diese scherhaft wahrgenommenen Widersprüche und Begrenzungen können verbal überschritten und spielerisch neutralisiert werden. (Kotthoff et al. 2013:242)

In der ironischen Rede oder in der theatralischen Parodie spiegelt sich Rajs und Jasmins Ambivalenz gegenüber ihrer angeblich illegitimen Zugehörigkeit. Denn in den komischen Praktiken, wie etwa in der Parodie des *Indian English*, inszenieren sich Raj oder Jasmin als „richtige“ Inder_innen und grenzen sich gleichzeitig von diesen ab. Darin wird ein Widerstand sowohl gegen die Dominanzgesellschaft sichtbar, die ihnen eine Selbstrepräsentation des Andersseins immer wieder verweigert(e), als auch gegen Repräsentanten der Diaspora, aus deren Sicht ihre Zugehörigkeit als illegitim erscheinen mag. So führte Raj, wie er mir erzählt hatte, nach einer Indienreise eine Dia-Show für seine Mitarbeiter vor. Er hatte einen indischen *kurta* angezogen, den er in Indien gekauft hatte. Er faltete die Hände und begrüßte seine Kolleg_innen mit einem herzhaften „Namaste“ und einigen Floskeln in einem parodierten *Indian English*. Danach erzählte er zum Teil informativ und immer wieder mit einem komischen Seitenheb auf sich selbst oder „die Inder“ von seiner Reise. Diese offensive öffentliche Parodie von „Indianness“ durch die Verwendung des *Indian English* sprengt durch die Übertreibung auf subversive Art die immer noch gültige assimilationistisch Forderung, dass der Fremde seine Differenz nicht selbst repräsentieren soll. Dadurch enthält diese ironische Praxis einen geradezu monströsen Anspruch auf Anderssein und eine karnevaleske Nonchalance, die immer wieder Irritation und Gelächter auslöst. Wenn auch einige indische Second@s diese Parodien ihrer Eltern, Verwandten oder Bekannten schon seit ihrer Kindheit betrieben, wird dies heute verstärkt im Rahmen von Medienkonsum und Populärkultur ausgehandelt. Britische Sendungen wie *Goodness Gracious Me*, *The Kumars from Number 42* oder die Aufführungen des Komödianten Russell Peters aus Kanada haben südasiatische Parodien in der Diaspora seit den 1990er Jahren im TV-Genre der *ethnic comedy* populär gemacht. In diesen ironischen und humoristischen Formaten positionierten sich südasiatische Komödiant_innen der

„zweiten“ oder „dritten Generation“ in der öffentlichen Repräsentationspolitik. Sie konnten sich dadurch gleichzeitig sowohl als spezifische Akteure gegenüber der Elterngeneration darstellen als auch gegen rassistische Strukturen des Othering anlaufen.⁷³ Auch in der Schweiz hatten indische Second@s in den letzten Jahren begonnen, diese Sendungen übers Internet zu konsumieren, die sowohl eine transnationale Identifikation als „zweite Generation“ beförderten als auch neue Äusserungsmodi und Subjektpositionen des Andersseins im Alltag einführten. Im Gegensatz zum multikulturalistischen Großbritannien wurde jedoch die stereotype Parodie von „Indianness“ und insbesondere des *Indian English* in der Schweiz in einem implizit rassistischen Diskurs durch die Fernseh-Comedy-Figur Rajiv populär, die der Komiker Viktor Giacobbo zwischen 1998 und 2002 in seiner Late-Night-Show im Schweizer Fernsehen darbot.⁷⁴ Wie ich andernorts argumentiert habe (Jain 2012), kommt das Lachen über die Comedy-Figur Rajiv und sein charakteristisches *Indian English* im „weissen“ und von Assimilationismus geprägten Schweizer Kontext einem „Spektakel des Fremden“ gleich (Hall 1997), in dem die Dominanzgesellschaft ihre moralische, politische und ethnische Deutungshoheit behaupten kann. Da die Performanz des *Indian English* in der landläufigen Assoziation mit Rajiv als beliebtes infantilisierendes Stereotyp von „Indianness“ verwendet wird, bedeutet Gelächter oder Zuspruch im Falle von Rajs Parodien auch eine Zuschreibung als Clown in einem hierarchischen Drehbuch des „Eigenen“ und des „Anderen“, das nicht umgeschrieben wird. Es bleibt unklar, ob Raj in dieser Situation mit der Dominanzgesellschaft über sich selbst lachte oder ob er mit dieser über „richtige“ Inder_innen lachte. Vor einem dominanzgesellschaftlichen Publikum läuft eine alltägliche Parodie von „Indianness“ entweder Gefahr, ins Lächerliche überzuschwappen und eine Selbst-Exotisierung festzuschreiben, oder sie kann gar einen „kathartischen Rassismus“ in der Dominanzgesellschaft legitimieren und reproduzieren (Jain 2012).

73 | Durch die Komik etablierten sie eine neue Strategie gegenüber antirassistischen Diskursen der 1980er Jahre, in denen *people of colour* oft als passive Opfer von Rassismus dargestellt wurden. Gleichzeitig fanden sie eine breite Nachfrage in den neuen multikulturellen Programmen der Fernsehstationen (Malik 2002).

74 | Durch die Figur von Rajiv verbreitete sich *Indian English* als populäre Parodie von „Inder_innen“ also kurz bevor die neue Migrationswelle von IT-Ingenieur_innen oder Finanzspezialist_innen in der schweizerischen urbanen Öffentlichkeit präsent wurde. In diesen alltäglichen Parodien wird *Indian English* als unverständlich, falsch und dümmlich, aber durchaus auch als sympathisch und lustig dargestellt. Die humoristische Überdeterminierung führt im Alltag oft dazu, „Inder_innen“ als nicht ebenbürtige Gegenüber zu stigmatisieren. Während man über *Indian English* als unverständliches Kauderwelsch lachte, wurde ignoriert, dass in Indien öfter Englisch als Muttersprache oder fließende Zweit- oder Drittssprache gesprochen wird als in der Schweiz oder Europa. In der Diaspora gilt dies angesichts eines Mittelschichtsbias noch viel stärker.

Unter den „*Indian sista's and brotha's*“ jedoch erlauben Ironie und Parodie durchaus eine Praxis des „laughing back“ (Kotthoff et al. 2013), um den Rassismus oder die Ignoranz in der weißen Dominanzgesellschaft lächerlich zu machen. Vor allem Raj und Jasmin inszenieren immer wieder Begegnungen, in denen sie sich aufgrund ihrer Hautfarbe oder ihrer Herkunft herabgewürdigt fühlen: Ein Running Gag ist etwa der allbekannte Ausspruch: „Jetzt schau mal, wie es [das Mädchen] herzig Schweizerdeutsch spricht.“ In einer Parodie über eine solche Begegnung mokierte sich Jasmin über die eigentlich aus ihrer Sicht tragische Leugnung ihrer legitimen Zugehörigkeit zur Schweiz. In der hegemonialen Sicht auf die Schweiz erschienen Schweizerdeutschkompetenz und dunkle Haut als inkongruent und provozierten unmittelbares Erstaunen und wohlmeinende Sympathie. In der Parodie verschob Jasmin jedoch die Inkongruenz und machte damit klar, dass nicht ihr eigenes Leben unwirklich sei, sondern dass die hegemoniale Wahrnehmung eigentlich unfassbar dummlich, ja surreal ist, wenn darin ihre Schweizerdeutschkompetenzen als außergewöhnlich erscheinen. Indem sie diese herrschende Schweizer Position parodiert, macht sie sowohl die ignorante Stereotypisierung sichtbar als auch ihre eigene Wirklichkeit als indische Seconda respektive als dunkelhäutige Schweizerin. Die uneigentliche Rede kehrt den Wirklichkeitsanspruch um und appropriert Deutungshoheit gegenüber einer auf tragische Weise rückständigen und ignoranten Dominanzgesellschaft in einer zunehmend globalisierten Welt. Die Praxis der Ironie ist dabei auch eine engagierte Kritik am Alltagsrassismus in der Schweiz und markiert eine andere, utopische Wirklichkeit, die die „*sista's and brotha's*“ für sich geschaffen haben.

5.4 AFTAB: DAS MANAGEMENT „INTERKULTURELLER PROBLEME“ IM GLOBALEN KAPITALISMUS

Der 51-jährige Unternehmensberater Aftab strebte im Gegensatz zu Maya, Sonia und Raj schon in Kindheit und Jugend an, die Erfahrungen des Andersseins im Assimilationsregime aktiv durch die Aneignung von Wissen über Indien und eine erklärende und argumentative Haltung gegenüber der Dominanzgesellschaft zu kontern. Während er zwar den Dialog mit seinen Peers suchte, war er gleichzeitig ein Eigenbrötler und Improvisator. In den 1990er Jahren jobbte Aftab zuerst im Kulturjournalismus, als Assistent und Projektleiter in der Marketing- und Grafikbranche und schließlich als Software-Ingenieur. Trotz der vielseitigen Arbeitserfahrung reizte den unkonventionellen Individualisten Aftab der Journalistenberuf am meisten, der intellektuelles Prestige, kreative Selbstverwirklichung und organisatorische Selbstständigkeit verhieß. Mitte der 1990er Jahre schrieb er aufs Geratwohl eine Rezension der Geschichtensammlung „East, West“ (1994) von Salman Rushdie, die prompt gedruckt wurde. Der britisch-südasiatische Schriftsteller Salman Rushdie war seit der Publikation seines Romans „Die satanischen Verse“

(1988) und der darauf folgenden Fatwa durch den iranischen Ayatollah Khomeini der Inbegriff südasiatischer Literatur im Westen geworden (Huggan 2001). Salman Rushdie war wie Aftabs Eltern in Indien geboren, wanderte dann nach Pakistan aus und emigrierte schließlich nach Europa. Die Auseinandersetzung mit den Geschichten über Migration und Asyl, die öffentliche Politisierung der Figur Salman Rushdies und die westliche Kritik am Islam war ein geradezu ideales Betätigungsfeld für Aftabs Strategie der aufklärerischen Übersetzung zwischen Südasien und Europa. Immer stärker begann er den „südasiatischen Nexus“, wie er es nennt, zu pflegen und zu nutzen. Er schrieb für Tageszeitungen und Magazine über südasiatische Kultur, Politik und Wirtschaft und reiste dafür immer wieder nach Indien und Pakistan. Da er den IT-Boom in Indien mitverfolgt hatte und aufmerksam auf die Sorgen der schweizerischen Unternehmen wegen des Y2K-Problems⁷⁵ wurde, nutzte er die Gunst der Stunde und begann er in den späten 1990er Jahren indische IT-Ingenieure an Schweizer Firmen zu vermitteln.

Von der Biografie zum Geschäftsmodell an den Schnittstellen des globalen Kapitalismus

Wie im vorangehenden Kapitel erläutert, waren der indische IT-Boom und das Wachstum der indischen Wirtschaft in der schweizerischen Öffentlichkeit der späten 1990er Jahre kaum bekannt und Aftabs Unterfangen wurde als höchst exotisch wahrgenommen. Indien galt in der breiten öffentlichen Wahrnehmung immer noch als unterentwickeltes Land mit einer antiken und durchaus faszinierenden Zivilisation, kaum jedoch als Ausbildungsstätte von Hunderttausenden von IT-Spezialisten. Einige große multinationale Konzerne und Banken jedoch, die entweder schon in Indien tätig waren oder sich global orientieren mussten, interessierten sich für Aftabs Vermittlungsdienste. Die Nachfrage bei den Unternehmen für billige IT-Arbeitskräfte war laut Aftab zwar groß, aber auch die Konsternation: „Die Kunden haben gesagt, das sind super Leute, aber wir verstehen ihre Mentalität einfach nicht, und da habe ich begonnen interkulturelle Seminare zu entwickeln.“ Aufbauend auf diesen ersten Arbeitserfahrungen übernahm Aftab die Leitung eines indisch-schweizerischen Joint Ventures im IT-Outsourcing. Die Widersprüche der Massenentlassungen der 1990er Jahre, der Auslagerungsprozesse und der Großfusionen, die die bisherige soziale und wirtschaftliche Organisation des Wohlstandsmodells der Schweiz infrage stellten (Honegger/Rychner 1998), zeigten sich auch in diesem Unternehmen. Das Software-Outsourcing nach Indien

75 | Y2K (Year 2 Thousand = K= kilo) bezeichnete ein Problem in der Informatikbranche Ende der 1990er Jahre. Viele Jahresindizes in Computersystemen waren nur mit 2 Ziffern programmiert, weshalb beim Wechsel von 1999 zu 2000 ein endemischer Zusammenbruch der IT-Infrastruktur befürchtet wurde. Bei vielen Unternehmen und Institutionen entstand daraufhin große Nachfrage nach günstigen IT-Dienstleistungen.

löste firmenintern eine große Verunsicherung aus, die sich durch den Konkurs der traditionellen Schweizer Mutterfirma im Jahr 2001 und die dadurch bedingte Übernahme durch eine amerikanische Finanzierungsgesellschaft noch verstärkte. Im globalen Kapitalismus bekamen die bekannten Ordnungen und Hierarchien Risse und produzierten starke eurozentrische Ambivalenzen: Einerseits waren die indischen Software-Ingenieure, wie auch die amerikanische Finanzierungsgesellschaft, Retter in der Not, die die strukturelle Krise der Schweizer Unternehmung auffingen. Gleichzeitig erschienen sie der schweizerischen Mittelklasse auf ihre je eigene Weise als unzivilisierte Invasoren in die europäische Moderne. Während den Amerikanern unterstellt wurde, außer der Profitgier keine Unternehmenskultur zu kennen, waren die Inder im Verständnis der schweizerischen Mittelklasse noch „unvollständig modern“: Sie wussten nicht, so die Meinung, wie moderne Organisation und soziale Ordnung funktionierte, galten als unpünktliche, unzuverlässige und unselbstständige Neulinge. In dieser vorurteilsgeladenen Krisensituation konnte Aftab – mit seiner verinnerlichten Kompetenz, die „zwei Welten“ zu verbinden – als Vermittler einspringen.

Meine Aufgabe war es dafür zu sorgen, dass mehr Arbeit nach Indien gegeben wird, weil man dadurch Kosten sparen konnte, aber auch, dass unsere Leute in der Schweiz gern mit den Indern zusammenarbeiten. Ich habe da ein schwieriges Erbe übernommen, weil viele Leute nicht gerne mit den Indern zusammengearbeitet haben.

Innerhalb der postkolonialen Umbrüche sowie der neuen globalen Wertschöpfungsketten und Hierarchien entstand unter den Schweizer Akteuren die Konstruktion „interkultureller Probleme“, die einer entsprechenden Beratung und eines entsprechenden Managements bedurften. An diesen transnationalen Schnittstellen des globalen Kapitalismus verbanden sich Aftabs biografische und professionelle Subjektivierung auf sinnhafte und produktive Weise. Durch interkulturelle Seminare, die Etablierung von „sauberen Prozessen“ und besserer Kommunikation konnte Aftab das transnationale Vertrauen im Unternehmen wiederherstellen und so die Effizienz des Unternehmens – und des globalen Kapitalismus – steigern. Wie er selbst in einem Interview pointiert formulierte: „Ich habe meine Biografie zu meinem Geschäftsmodell gemacht.“ Umgekehrt hat die „interkulturelle Problematik“ im globalen Kapitalismus seine Selbstwahrnehmung als „Brückenbauer“ geprägt.⁷⁶ Nach einigen Jahren gründete Aftab seine eigene Firma, die sich weiterhin auf die Durchführung von interkulturellen Seminaren sowie auf die Beratung schweizerischer Firmen beim Markteintritt in Indien spezialisierte. Aftabs Ver-

76 | Siehe dazu Aihwa Ongs Beschreibung, wie sich im chinesischen Diasporakapitalismus Angehörige der „zweiten Generation“ als „Brückenbauer“ inszenieren, respektive als solche wahrgenommen werden (Ong 1999:187 f.).

mittlung interkultureller Kompetenz wurde in diesen Schnittstellen des globalen Kapitalismus zu einer Ware, deren Kauf ihm sowohl persönliche als auch professionelle Anerkennung verschaffte. Diese Konstellation eröffnete ihm einen sozialen, kulturellen und ethischen Raum, in dem er seine bisherigen Aushandlungen von Mehrfachzugehörigkeit noch stärker öffentlich und professionell artikulieren konnte.



Abbildung 20: „Die Biografie zum Geschäftsmodell gemacht“. Flyer zu interkulturellem Seminar (Quelle: Autor)

Rationale Expertise über die Irrationalität Indiens

Auf seiner Homepage schrieb Aftab als Teaser für seine interkulturellen Seminare:

Indien ist ein faszinierendes Land. Reich an Traditionen und Spiritualität, voller Gegensätze und aufgeladen mit einer pulsierenden Energie. Doch seine kulturellen Unterschiede zum Westen sind groß, oft irritierend und überfordernd! Interkulturelle Kompetenz ist der Schlüssel für jeden, der in Indien erfolgreich sein will. [...] Sie profitieren von unserer zehnjährigen Erfahrung

in der Vermittlung der indischen Kultur und Mentalität und unserer persönlichen Verankerung sowohl in der westlichen als auch in der indischen Kultur.⁷⁷

In Aftabs Argumentation in Artikeln und Vorträgen hat die zunehmende Liberalisierung in den 1990er Jahren in Indien zwar zu einer Modernisierung des Alltags und zu einer Teilhabe am globalen Kapitalismus geführt, in dem jedoch die antiken Werte aus der Philosophie und der spirituellen Lehre lebendig geblieben waren. So leiten sich etwa die Art und Weise, wie Vorgesetzte und Mitarbeiter zusammenarbeiten und kommunizieren, von spirituellen Kernelementen der brahmanistischen Kultur ab, wie er in einem Artikel in einem Buch zu interkultureller Führung schrieb.

Die Vorstellung der vier Lebensabschnitte und der vier Kästen unterstreicht den hierarchischen Führungsstil, den man in den meisten indischen Firmen heute noch antrifft [...]. Indische Mitarbeiter neigen oft dazu, sich in diesem hierarchischen System nicht nur anzupassen, sondern sich sogar überanzupassen. Dies wird von westeuropäischen Geschäftsleuten als „yes culture“ beschrieben. Es wird zu allem ja gesagt, doch die darauf folgenden Handlungen stehen dazu nicht im Einklang.

Aber auch weitere in den Kreisen des Outsourcing-Kapitalismus wahrgenommene „interkulturelle Probleme“ wie Unterschiede in Zeitmanagement, Verhandlungspraxis und sozialen Beziehungen liessen sich in Aftabs Kommunikationsstrategie oft auf diese antiken Werte zurückführen: Indien erscheint in dieser Sprache als monolithisches kulturelles System, in dem die Menschen einerseits in einem von außen undurchsichtigen und unveränderten Universum von Kastenhierarchie, Wiedergeburt, Yoga und Kamasutra leben, gleichzeitig aber durchaus am modernen Geschäft des globalen Kapitalismus teilhaben wollen und können. Durch die ständige Konstruktion Indiens als Mysterium, das jedoch durch einen rationalen und ethischen Lernprozess verstanden werden kann, legitimierte Aftab seine professionelle und persönliche Expertise als Unternehmensberater, Selfmademan und indischer Secundo. Die essenzialistische Argumentation kann dabei als Repräsentationsstrategie gesehen werden, um Expertise im Feld des globalen Business empfehlen und legitimieren zu können. Mit der indologischen Authentifikation der irrationalen, lokalen Kultur erwächst eine doppelte Authentifikation von Aftabs Expertise als interkultureller Vermittler: Erstens bestätigt die Konstruktion des „interkulturellen Problems“ auf der Basis einer indologischen Essenzialisierung Indiens eine rationale, wissenschaftliche Autorität von Aftabs Wissen. Dieses

77 | Die Quellen der folgenden Zitate werden aus Gründen der Anonymisierung nicht genannt. Die Dokumente liegen im Archiv des Autors.

Wissen lässt sich zudem in einfach zu vermittelnde Häppchen aufteilen, die sich in pragmatische unternehmerische Handlungsanweisungen transformieren lassen. Zweitens legitimiert die Essenzialisierung die Methode und die Glaubwürdigkeit des interkulturellen Brückebauers als Person. Denn die interkulturelle Kompetenz Aftabs ist nicht nur eine formale, wissenschaftliche Qualifikation, sondern ist sowohl inkorporiert in der persönlichen Verankerung in der uralten indischen *und* in der schweizerischen Kultur als auch im persönlichen Erfahrungsschatz des transnationalen Selfmademans.

Markteintritt als postkoloniales Abenteuer und ironische Kritik des Eurozentrismus

Es wäre jedoch verfehlt, Aftabs Repräsentation als reine Vermarktungsstrategie oder als reine Essenzialisierung anzusehen. Während die Authentifikationsstrategie und die damit verbundene orientalistische Sprache gewisse offene Deutungsprozesse schließen, eröffnen sie sowohl persönliche Anerkennungsräume für Aftabs Erfahrung der Mehrfachzugehörigkeit als auch Räume für eine subtile Kritik der postkolonialen Machtverhältnisse. In einem Zeitungsartikel zum Thema „Indien im Aufbruch“ aus dem Jahre 2007 schrieb Aftab:

Da steigt eine Nation zur Wirtschaftsmacht auf und wir wundern uns: Ist Indien nicht das Land siechender Bettler, geknechteter Kinder, heiliger Kühe und verbrannter Witwen? Das große Land mit den nach Märchen und Magie klingenden Namen, das markant in das Arabische Meer und in den Indischen Ozean ragt, verändert sich. Indische Softwareprogrammierer und der glamouröse Auftritt am letztjährigen Weltwirtschaftsforum waren nur die Vorboten dafür, dass mit dem Land, wo die duftenden Curries und die akrobatischen Liebeskünste herkommen, zu rechnen ist.

In diesem Text reartikulierte Aftab den hegemonialen Indiendiskurs, der von der Spaltung des traditionellen und armen Indiens und des modernen, industrialisierten Westens ausgeht: Statt Armut und Spiritualität repräsentiert ein neues Indien nun auch Hochtechnologie sowie ökonomische und politische Stärke. Die Modernisierung und Liberalisierung reduzieren nicht etwa die orientalistische Opazität und Exotik Indiens, sondern steigern sie noch, weil die klare Dichotomie zwischen der modernen Schweiz und dem traditionellen Indien verschwimmt. In dieser Unübersichtlichkeit ist gleichzeitig ein neuer Markt entstanden, den zu verpassen sich niemand im Westen leisten kann. Aftabs orientalistische Sprache produzierte daher noch eine weitere Bedeutungsebene, die nicht die Kultur Indiens, sondern die kapitalistische Erschließung des indischen Marktes als irrationales und faszinierendes Projekt erscheinen lässt. Genauso wie sich das europäische Selbst seit der Romantik nach der spirituellen Erneuerung sehnte, strebt die schweizerische

Unternehmung, ja das westliche Kapital, heute nach seiner wunderbaren Erneuerung in den neuen Märkten Indiens. Die Verquickung von kapitalistischer und orientalistischer Rede vermittelt das Begehr nach dem Eldorado der neuen indischen Märkte. Gemäß Aftab imaginieren viele Akteure im Outsourcing-Kapitalismus den Markteintritt in Asien mit einem neuen Goldrausch, als Frontierkapitalismus im „Wilden Osten“. Wie es in einer geläufigen Wendung in Anlehnung an Frank Sinatras „New York, New York“ heißt, die Aftab gerne zitierte: „If you can make it there [in India], you can make it anywhere.“ Die Verdichtung von indischer Exotik und Kapitalismus als postkoloniales Abenteuer manifestierte sich im Programm von Aftabs interkulturellen Seminaren. Darin verband er Information über Kultur, Geschichte, Wirtschaft und Politik Indiens mit konkreten Hinweisen für Geschäftspraktiken wie Verhandlungsstrategien oder Smalltalk-Regeln auf Empfängen oder bei Geschäftssessen. Diese Seminare beinhalteten ein wunderbares indisches Mittagessen in einem renommierten Restaurant, bei dem gleichzeitig die exotische Imagination eines Lebens in Indien *und* das Üben von Tischsitten bei einem *business lunch* vermittelt werden. Die Reartikulation exotischer Narrative in der heutigen ökonomischen Praxis verweist dabei auf die Notwendigkeit im globalen Kapitalismus, die Bewegungen von Kapital, Personen und Gütern auch kulturell und affektiv auszuhandeln. Sie lassen koloniale und orientalistische Imaginationen wiederaufleben, die Schweizer Akteure einerseits nutzen, um sich die Ambivalenzen eines risikoreichen Projekts vorstellen zu können. Andererseits erlauben sie eine Selbstvergewisserung und ein Überlegenheitsgefühl im Kontext sich wandelnder Machtverhältnisse zwischen Indien und der Schweiz (s. Kapitel 4; Jain 2015).

Aftabs orientalistische Stereotypisierung ist daher zweifellos ein intelligentes Marketingmittel, das einer spezifischen Nachfrage nach indischer Exotik und kultureller Differenz im globalen Kapitalismus entgegenkommt. Sie offenbart aber auch eine spöttische und ironische Kritik an der europäischen Überforderung mit dem sich wandelnden Indien und den neuen globalen Machtverhältnissen. Ähnlich wie Salman Rushdie verwendet Aftab orientalistische Stereotype, um die postkolonialen Unsicherheiten und Begehren seiner westlichen Adressaten zu entlarven und infrage zu stellen. So schreibt er am Schluss des oben zitierten Artikels:

Gerade als Schweizer kann es sein, dass man sich vor dem großen, sich aufdrängenden Indien besonders klein fühlt. Man sorgt sich um seine eigene Größe, um seine Identität. Man möchte sich daran erinnern, was der Inhalt des eigenen kulturellen Gepäcks ist, das uns in den Augen des Fremden zum Fremden macht. [Das] macht die Begegnung mit Indien zu einer Auseinandersetzung mit uns selbst. Mit unseren eigenen Widersprüchen und Extremen. Mit all dem, worin wir zahm und korrekt sind, aber auch mit all jenem, wo wir vielleicht doch noch wild und frei sind.

Was in der leichten, ironischen Sprache zum Schmunzeln veranlasst, enthält jedoch auch eine leise Drohung, dass mit der neuen Supermacht handfest zu „rechnen“ ist – auch für die Schweiz. Angesichts der Veränderungen der globalen ökonomischen und kulturellen Machtverhältnisse insinuiert Aftab eine Schweizer Identitätskrise. Der Markteintritt in Indien und Geschäftsbeziehungen in Indien erlauben daher nicht nur eine ökonomische, sondern auch eine persönliche – je geradezu spirituelle – Suche nach dem Schweizer Selbst, so die ironische Suggestion. Das kapitalistische Engagement im „Wilden Osten“ mit dessen bürokratischem Labyrinth, Infrastrukturproblemen und eigener kultureller Überforderung, aber auch mit den Schlupflöchern und Privilegien, verspricht dabei eine kathartische Befreiung von der überregulierten und überkorrekten Schweiz. Durch das grammatisches Subjekt „Wir“ deutet der Erzähler sowohl Identifikation als auch Zugehörigkeit an. Gleichzeitig wird diese Solidarität durch die ironische Rede und die interkulturelle Autorität wieder aufgehoben, durch die er diese Analyse überhaupt vollziehen kann. Als all- oder wenigstens besserwissender ironischer Erzähler, der seine Schweizer Klienten über ihre interkulturelle Selbstverwirklichung aufklärt, ist er ihnen jedoch immer einen Schritt voraus. Dadurch kann er als interkultureller Vermittler nicht nur auf der geschäftlichen Ebene, sondern auch auf der persönlichen Ebene intervenieren, unterhalten – und kritisieren.

Mit der Mischung von Wissensvermittlung und Ironie stößt er für schweizerische Expats und Geschäftsleute einen offenen ethischen Prozess des interkulturellen Lernens an, der an den Orten von Markt und Handel vertieft werden soll. Seine interkulturelle Didaktik leistet dabei einem liberalen Universalismus Vorschub, wonach der Markt per se die Kraft hat, Menschen zu verbinden – sofern sie nicht von Stereotypen geblendet sind. In diesem Sinne kombiniert Aftab seine seit der Kindheit verfolgten Aufklärungsbestrebungen mit einem erfolgreichen Geschäftsmodell direkt an den Schnittstellen des globalen Kapitalismus.

Authentifikation und Verdacht

Während die Authentizitätsstrategie Aftab ermöglichte, biografische und professionelle Repräsentationsspielräume zu gewinnen, sind damit aber auch spürbare Widersprüche verbunden: Als Aftab sich im Rahmen der 60-jährigen Jubiläumsfeier zum schweizerisch-indischen Freundschaftsvertrag als Kommunikationsberater für die schweizerische Agentur für Landeskommunikation „Präsenz Schweiz“ engagierte, wurde er von verschiedenen Seiten der lokalen indischen Gemeinschaft in der Schweiz verunglimpt. In Rundbriefen, in Zeitungsberichten und in der Gerüchteküche wurde verbreitet, dass Aftab nicht die geeignete Person für die öffentliche Repräsentation Indiens sei, weil er ja gar kein Inder, sondern geborener Pakistani sei. Während die einen daraus schlossen, dass er sich öffentlich fälschlicherweise als Inder ausgebe, um von der Geschäftsoportunität angesichts des indischen Wachstums zu profitieren, gingen andere nationalistische Kommen-

tatoren weiter und sahen darin eine Verschwörung des pakistanischen Geheimdienstes oder einfach eine nationale Schande. Diese Sichtweisen delegitimierten Aftabs professionelle Praxis und seine subjektive Zugehörigkeitserfahrung.

Vor diesem Hintergrund erscheint Aftabs genealogische Erzählung, die er in seiner intellektuellen Auseinandersetzung mit der Erfahrung des Andersseins ausgiebig recherchiert hatte, in einem neuen Licht (s. Kapitel 3.1). Aftab betonte stets, dass alle seine Vorfahren aus dem heutigen Gujarat stammen und vor mehreren Generationen zum Islam konvertiert seien. Wegen gewalttätiger anti-islamischer Übergriffe und politischer Verfolgung musste seine Familie nach der Teilung Indiens nach Pakistan flüchten. Mit dieser familiengenealogischen Argumentation macht er seine Herkunft nicht nur geografisch in Indien, sondern kulturell und religiös neben dem Islam auch im Hinduismus fest. Durch die Betonung dieser doppelten Authentizität konnte Aftab den Versuch der Delegitimierung subjektiv und professionell abblocken – und hätte sich sogar rechtlich gegen üble Nachrede schützen können. Dieses Spiel mit der Authentizität erscheint jedoch auch als ungenaue Anpassung an eine essenzialistische Zugehörigkeitspolitik in der Schweiz und in der südasiatischen Diaspora, die der historischen und familienbiografischen Komplexität im Kontext des kolonialen Südasien nicht gerecht wird. Denn mit einer auf Authentizität basierenden Repräsentationsstrategie lassen sich die vielschichtigen familienbiografischen, politischen und historischen Verflechtungen südasiatischer Geschichte und Zugehörigkeit nicht repräsentieren. Dies zeigt sich frappant in der Darstellung Indiens in Aftabs Publikationen zur interkulturellen Unternehmensberatung: In seinen kulturalistischen Modellen weicht die ethnische, religiöse und kulturelle Vielfalt Südasiens einem brahmanisch-hinduistischen Idealbild. Insbesondere der Islam, mit dem Aftab aufgewachsen ist und der die Familienbiografie seit der Konversion seiner Vorfahren und seit der Emigration nach Pakistan geprägt hat, erscheint kaum als Teil dieses Indiens. Dies mag verschiedene Gründe haben: Allenfalls würde die Komplexität der Information das Geschäftsmodell behindern oder es erscheint allenfalls nicht relevant, weil höchstwahrscheinlich die meisten der indischen Geschäftspartner seiner Kunden wegen der überproportionalen Unterschichtzugehörigkeit der Muslime in Indien Hindus sein dürften. Aber vielleicht ist es auch eine Reaktion auf einen anti-muslimischen Rassismus, der seit den Terroranschlägen in New York im Jahr 2001 auch in der Schweiz zugenommen hat und der Aftab, wie er selbst sagt, als gebürtigen Schweizer Muslim stark verunsichert.

Auf jeden Fall liegt in der Authentifikationsstrategie im kommerziellen Multikulturalismus für Aftab eine Spannung zwischen Wettbewerbsvorteil und Delegitimation, warenförmiger Anerkennung und partieller, persönlicher Verleugnung. Nichtsdestotrotz erlaubt ihm die Praxis als interkultureller Unternehmensberater den Gegensatz zum „Leben zwischen den Welten“, zwischen der indisch-pakistanischen Familie und der schweizerischen Öffentlichkeit, aufzuheben und aktiv mitzugestalten:

Ich fühle mich, wenn man das psychologisch betrachtet, heute vollständiger, als es vor zehn Jahren der Fall gewesen ist oder vor zwanzig Jahren. Aus heutiger Perspektive würde ich sagen, vor zwanzig Jahren war ich innerlich mehrfach gespalten und heute nehme ich diese Friktionen nicht mehr wahr.

Aus der intimen Aushandlung von Anderssein „zwischen den Welten“ ist eine komplexe und vielseitige Repräsentationspolitik geworden, mit der Aftab Indienbilder und interkulturelle Prozesse an den Schaltstellen des „Outsourcing“-Kapitalismus selbstbewusst und schlau aushandelt.

5.5 FAZIT: (UN-)DOING „INDIАНNESS“ – ANERKENNUNG, NOSTALGIE UND AUTHENTIZITÄT

Wie die Fallanalysen von Sonia, Maya, Raj und Aftab zeigen, haben seit deren Kindheit und Jugend im Kontext des Assimilationsregimes maßgebliche Transformationen stattgefunden. *Ethnic entrepreneurship* und Identitätskonsum boten vor dem Hintergrund eines kommerziellen Multikulturalismus und eines Indienhypes Zugang zu neuen translokalen Räumen des Heimisch-Werdens. An der Schnittstelle biografischer Logik und institutionell-diskursiver Bedingungen fanden Maya, Sonia, Raj und Aftab Möglichkeiten und Umfelder, um eine öffentliche Repräsentation ihrer Erfahrung des Andersseins und der Mehrfachzugehörigkeit vorzunehmen und Deutungsmacht über ihre Subjektivität einzufordern:

Für Sonia brachte ein *corporate multiculturalism* in ihrer Bank sowie der Zugang zur Subkultur hochqualifizierter indischer Migrant_innen und zu Expat-Kreisen eine Lebenswelt hervor, in der sie ihre Subjektivität als indische Seconda und „globale indische Frau“ öffentlich aushandeln konnte. Sonia konnte implizit und performativ unterschiedliche Narrative von legitimer „Indianness“ und Mehrfachzugehörigkeit bespielen, ohne sich exponieren, erklären oder rechtfertigen zu müssen. Die Aneignung des Familienprojektes der „(konservativen) indischen Familie“ erschien dadurch auch in der Schweizer Dominanzgesellschaft nicht mehr nur als Stigma, sondern auch als erfolgreicher Lebensentwurf in einem globalen Kapitalismus.

Maya konnte sich im Yoga-Boom in der urbanen Schweiz als selbstständige Yoga-Lehrerin etablieren. Während sie dadurch einerseits ihren individualistischen Lebensentwurf institutionalisieren konnte, beförderte dies auch eine öffentliche Aushandlung von Herkunft und Zugehörigkeit. Maya repräsentiert sich daher gegenüber ihren Schüler_innen vor allem in einem Diskurs des Yoga-Universalismus, in dem sie die öffentliche Repräsentation ihrer Herkunft möglichst vermeidet. Diese Strategie ließe sich als Weiterführung eines assimilatorischen Schweigens

interpretieren. Aber angesichts ihrer regelmäßigen Indienreisen und ihrer ständigen Auseinandersetzung mit Indien in ihrer Praxis und Lehre des Yoga kann Maya ihre transkulturellen Erfahrungen in ihrem Alltag performativ äußern und gestalten. Innerhalb ihrer transnationalen Lebenswelt zeigen sich bei Maya trotz der universalistischen Repräsentationsstrategie immer wieder nostalgische Imaginationsen und Praktiken, in denen sie positiv an Kindheit und Herkunft anknüpft.

Raj konnte durch die Freundschaft mit Jasmin und Tara sein biografisches Projekt des Andersseins in einer rituell-familiären Gemeinschaft von „*Indian brotha's and sista's*“ vertiefen und ausdifferenzieren. Die Offenbarung biografischer Erfahrungen, Identitätskonsum und Ironie ermöglichen Raj – und auch Jasmin – Erfahrungen illegitimer Zugehörigkeit zu äußern, ohne sich anders zu fühlen. Dadurch können sie sich spielerisch als „Inder_innen“ inszenieren und gewinnen öffentliche Anerkennung und eine legitime Zugehörigkeit. Ihnen ist zwar bewusst, dass diese performative Authentizität auch eine kommerzielle Illusion ist, sie nutzen jedoch diesen multikulturellen Raum für eine widerspenstige und trotzige Ethik des Andersseins. Damit können sie zwar das assimilatorische Schweigen überwinden, laufen jedoch Gefahr, „Indianness“ und ihr Anderssein im hegemonialen Narrativ eines „Spektakels des Fremden“ und der „Exotik“ festzuschreiben. Diese in den Identitätskonsum und in die Ironie eingeschriebene Ambivalenz bezeugt die Fragilität dieser öffentlichen Selbstdarstellungen des Andersseins im kommerziellen Multikulturalismus, in dem das Begehen nach Authentizität sowohl legitime Räume der Mehrfachzugehörigkeit eröffnet als auch essenzialistische Differenzen perpetuiert.

Aftab hat sein biografisches Projekt der Vermittlung „zwischen den Welten“ zu einem Geschäftsmodell im globalen Kapitalismus gemacht. Als interkultureller Unternehmensberater mit Indienschwerpunkt legitimiert er seine Expertise neben seiner betriebswirtschaftlichen Qualifikation und Erfahrung auch durch seine südasiatische Herkunft. In einer Mischung von Kulturrelativismus und unternehmerischem Universalismus kann Aftab sein biografisches Projekt in einer pragmatischen Ethik im globalen Kapitalismus weiterführen. Aftabs kulturessenzialistische Authentifikation im Rahmen einer warenförmigen Anerkennung stößt jedoch an Grenzen, weil er in diesem Rahmen seine transnationale südasiatische Familienbiografie und die multireligiöse Zusammensetzung Indiens nicht vollständig repräsentieren kann.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass durch den kommerziellen Multikulturalismus und den Indienhype in der urbanen Schweiz eine *Pluralisierung der Subjektivierungsprozesse* stattgefunden hat. Neben den assimilatorischen Räumen sind Institutionen und Diskurse entstanden, in denen indische Second@s subjektive Erfahrungen des Andersseins und der Mehrfachzugehörigkeit öffentlich

und legitim reartikulieren können. Multinationale Unternehmen, diasporische Subkulturen und Expat-Zirkel, urbane Konsumkultur und linksalternative Milieus haben Narrative und Räume generiert, in denen kulturelle Differenz und Mehrfachzugehörigkeiten sowohl sichtbar sind als auch positiv bewertet werden. Als *Indian brain* in der internationalen Bankenwelt, als „Brückenbauer“ bei interkulturellen Problemen im globalen Kapitalismus, als kulturelle Übersetzerin in der globalen Yoga-Industrie, als erfrischende, multikulturelle Stimme in der urbanen Öffentlichkeit oder einfach als Second@s können Sonia, Maya, Raj und Aftab ihre biografischen Aushandlungen des Andersseins – entgegen der assimilationistischen Subjektivierungslogik – zunehmend in legitimen Narrativen aushandeln. Diese öffentlichen Aushandlungen des Andersseins im kommerziellen Multikulturalismus sind jedoch eingebettet in asymmetrische Machtverhältnisse und ökonomische Logiken, die diese Anerkennungsräume regulieren. Dies schlägt sich sowohl auf der formalen Ebene von *Zugang* und *Äußerungsstrategien* als auch auf der inhaltlichen Ebene von *Narrativen* und *Subjektivitäten* nieder:

1. Die Spielräume für eine Aushandlung von Mehrfachzugehörigkeit entstehen nur, wenn Second@s überhaupt Zugang zu öffentlichen und legitimen Räumen der Dominanzgesellschaft – etwa im kommerziellen Multikulturalismus – erhalten. Erst als Objekte dieses dominanten, ökonomisch regulierten Begehrens nach Authentizität und Vielfalt können sie die Spielräume erringen, in denen sie ihre biografischen Projekte, Interessen und Bedürfnisse artikulieren können. Die Regulierung des *Zugangs* zu diesen Anerkennungs- und Repräsentationsräumen hängt stark von spezifischen kulturellen, sozialen und ökonomischen Ressourcen ab. So hatte etwa der Kundenberater Anil angesichts seiner soziokulturellen Vernetzung und seiner Bildungsbiografie weder Zugang zu linksalternativen Milieus oder zu einem *corporate multiculturalism* noch zu den diasporischen Gemeinschaften hochqualifizierter Inder_innen und Südasiat_innen. Die Aushandlung seines Andersseins oder seiner Herkunft findet weitestgehend im ethnisierten Rahmen der *joint family* oder des assimilatorischen Narrativs der Dominanzgesellschaft statt. Anils Aushandlungen von Anderssein werden zwar auch durch Narrative des Indienhypes oder des kommerziellen Multikulturalismus beeinflusst. Er kann sich zwar nun ganz legitim als indischer Seconde darstellen, aber er hat nur wenig Deutungsmacht und wenig Gestaltungsfreiheit. Es ist seine Assimilation, die seine Zugehörigkeit zur Schweiz legitimiert, wogegen sein Anderssein weiterhin in die Familie projiziert wird.
2. Aber auch innerhalb der Räume, die *ethnic entrepreneurship* respektive professionelle Indienprojekte und Identitätskonsum eröffnen, findet die Selbstrepräsentation nicht vollständig autonom statt. Sie werden weiterhin in asymmetrischen sozialen Beziehungen ausgehandelt, in denen Angehörige der Dominanzgesellschaft indische Second@s als „Andere“ mit multikulturell-exotisierenden Narrativen

anrufen und befragen. An dieser Schnittstelle entstehen spezifische *Äußerungsstrategien*, um diese Anrufungen zu verhandeln. In den Fällen von schweizerisch-indischen Second@s sind *professionelle Expertise*, *Offenbarung* und *Ironie* die wichtigsten verbalen und expliziten Äußerungsstrategien jenseits des assimilatorischen Schweigens.

Die professionelle *Expertise*, wie etwa bei Aftab und Maya und in geringerem Maß bei Sonia, legitimiert sich durch die ökonomische Logik des Nutzens und der Nachfrage. Sie muss innerhalb der Regeln des professionellen Feldes konstruiert werden und dessen Standards genügen, um Anerkennung hervorzurufen. Die Kommerzialisierung von Differenz – respektive die Funktion kultureller Differenz für die sinnhafte Aushandlung globaler Prozesse – erfordert dabei oft Strategien der Authentifikation. Diese Strategien sind jedoch ambivalent oder gar prekär: Zum einen können sie so interpretiert werden, dass Herkunftsrepräsentationen in einem unlauteren (oder geschickten Sinn) genutzt werden, um „bessere Geschäfte“ zu machen. Zum anderen wird die Qualität der Arbeit dabei oft auf die Herkunft – umgangssprachlich auf die „Gene“, „Blut“ oder „Wurzeln“ – reduziert, was sowohl die Qualifikation als auch die Erfahrung der Mehrfachzugehörigkeit infrage stellt.

Offenbarung ist eine Strategie, die Vorstellungen von Authentizität als subjektive Wahrhaftigkeit mobilisiert, um Anerkennung einzufordern. Sie bedingt spezifische ethische Techniken der Selbstreflexion und der Äußerung und schafft eine intime soziomoralische Vergemeinschaftung. Während Raj und Jasmin sich diese Techniken im nonkonformistischen Milieu aneigneten, konnte Maya ihre biografische Selbstreflexion in der Yoga-Philosophie vertiefen. Während die Offenbarung zwar anschlussfähig an multikulturelle Anerkennungsdiskurse ist, besteht in der öffentlichen Äußerung das Risiko der erneuten Verletzung durch hegemoniale Disziplinierung subjektiver Erfahrungen. Deswegen wird sie größtenteils im privaten Raum – sowohl mit anderen indischen Second@s als auch mit Freund_innen und in der Familie – eingesetzt. Die performative Offenbarung nutzt sozioethische Prozesse, in der auf intuitive und affektive Weise Wissen und Erfahrungen vermittelt werden können, für die die Akteure respektive hegemoniale Öffentlichkeiten keinen etablierten sozialen Ausdruck (zum Beispiel keine Sprache oder Ästhetik) kennen. Diese intimen sozioethischen Prozesse bieten dabei oft eine affektive Grundlage für selbstbewusste Formen der Repräsentationspolitik.

Die *Strategie der Ironie* ist eine subtile, indirekte Form der Aushandlung und der Kritik, die zwar eine Selbstrepräsentation zulässt, aber gleichzeitig hegemoniale Muster des Ausschlusses nicht explizit anspricht. Sie artikuliert und kritisiert implizit und situativ widersprüchlichen Narrative, Werte oder Subjektivitäten innerhalb der Gesellschaft und lässt alternative Wirklichkeiten aufscheinen. Die Parodie als institutionalisierte komische Form im kommerziellen Multikulturalismus ist für indische Second@s zwar anschlussfähig für öffentliche Äußerungen des Andersseins, birgt jedoch auch die Gefahr, als infantile Clowns oder als besonders

glaubwürdige Kritiker einer belächelten *political correctness* von der hegemonialen Ausschlusslogik vereinnahmt zu werden (Jain 2012). Sarkastische Formen des Humors, wie etwa Aftabs Spott über die Repräsentationskrise der Schweiz angesichts des „neuen Indiens“, mögen sich dieser hegemonialen Vereinnahmung wegen der Vieldeutigkeit und der expliziten Adressierung der Dominanzgesellschaft als „Andere“ und der Strategie des *laughing back* eher zu entziehen. Wie auch die Strategie der Offenbarung vermögen Ironie und Humor auf intuitive und affektive Weise Erfahrungen zu äußern, die sich aus einem marginalisierten Gegenwissen speisen, die noch kaum institutionalisiert sind (Terkessidis 2004).

Neben diesen drei Formen expliziter Äußerung erscheint jedoch weiterhin das *Schweigen*, ein inkorporiertes Überbleibsel der assimilatorischen Subjektivierungslogik, eine der wichtigsten Strategien im Umgang mit dem hegemonialen Begehr nach Authentizität im kommerziellen Multikulturalismus. Während aber das Schweigen im Assimilationismus inkorporiert waren und oft automatisch geschahen, wird es nun oft bewusst und reflektiert eingesetzt. Die Pluralisierung der (transnationalen) Räume der Anerkennung und Selbstrepräsentation erlaubt, angesichts von Disziplinierungen oder Verletzung „anders zu schweigen“ – und zwar mit dem Wissen darum, diese Erfahrungen in anderen Räumen aktiv kompensieren, überschreiben oder neue produktive Praktiken entwickeln zu können.

Diese Analyse der Subjektivierungsprozesse indischer Second@s und ihrer Äußerungsweisen offenbart den kommerziellen Multikulturalismus in der Schweiz weiterhin als „Souveränität der Mehrheit“, wonach die Dominanzgesellschaft politisch, ökonomisch und kulturell definiert, welche Narrative, Äußerungsweisen und Bevölkerungen des Andersseins legitim sind und welche nicht (Markell 2003). Da kein breiter politischer Diskurs und wenig institutionelle Politik zu Multikulturalismus oder zu Antirassismus existiert, kritisieren indische Second@s diese Machtverhältnisse jedoch kaum öffentlich. Stattdessen nutzen sie die neuen Spielräume im kommerziellen Multikulturalismus oft eher performativ und implizit, indem sie die intime und private Gestaltung ihrer Subjektivierungsprozesse weiterführen, ohne öffentlich gegen bestehende hegemoniale Narrative und Anrufungen aufzubegehn. Die situative und – wie noch zu sehen sein wird – transnationale Verwendung unterschiedlicher performativer Äußerungsstrategien sichert ihnen nichtsdestotrotz eine gestalterische Freiheit.

3. Die beschriebenen Subjektivierungsprozesse sind geprägt von einer Spannung zwischen performativer Aushandlung kosmopolitischer Mehrfachzugehörigkeit einerseits und einer Nostalgie und Ethnisierung andererseits. Gerade der Versuch, Mehrfachzugehörigkeiten zu repräsentieren, befördert angesichts des Begehrns nach Authentizität im kommerziellen Multikulturalismus auch selbst-exotisierende und nostalgische Imaginationen Indiens. In diesem Sinne können diese Subjektivierungsprozesse und kulturellen Praktiken von indischen Second@s mit Herbert Gans als „symbolische Ethnizität“ bezeichnet werden (Gans 1979; Waters

1990). Damit bezeichnete Gans Praktiken „ethnischer Identifikation“ vor allem in der „dritten Generation“, in der ethnische Netzwerke zur sozialen und beruflichen Unterstützung nicht mehr nötig und auch nicht mehr vorhanden sind, weil eine größtenteils erfolgreiche Assimilation stattgefunden hat. Durch die expressive Verwendung von Symbolen wird eine Zugehörigkeit propagiert, die jedoch rein emotional ist und die strukturelle Assimilation nicht in Frage stellt. Tatsächlich können Phänomene wie *ethnic entrepreneurship* und Identitätskonsum bei schweizerisch-indischen Second@s als Praktiken einer solchen symbolischen Ethnizität angesehen werden. Denn bei ihnen finden Praktiken symbolischer Ethnizität, wie von Gans argumentiert, tatsächlich nach einer erfolgreichen Assimilation und einer Etablierung in der Mittelschicht der Dominanzgesellschaft statt. Bei Maya, Raj und Aftab – und mit Einschränkungen auch bei Sonia – sind es sowohl die inkorporierte kulturelle Kenntnis der hegemonialen Normen und Begehrten als auch der Zugang zu Ressourcen der Dominanzgesellschaft, die ihnen erlauben, Anerkennung durch *doing Indianess* zu gewinnen. Die Notwendigkeit von Assimilation und sozialem Mittelschichtstatus für den Zugang zu warenförmiger Anerkennung wird auch durch die wenigen Arbeiten zu *ethnic entrepreneurship* (Juhasz 2005; Hettlage et al. 2007) sowie zum Identitätskonsum in der zweiten Generation bestätigt (Wessendorf 2007; Ritter et al. 2010). Demnach unterscheiden sich *ethnic entrepreneurs* der „zweiten Generation“ von solchen der „ersten Generation“ durch eine höhere institutionelle Bildung und den Einstieg in Dienstleistungsbranchen. Zudem verfolgen die zweite Generation mit einer Selbstständigkeit öfter Ziele der sozialen Anerkennung oder der Selbstverwirklichung, als der primären Versorgung der Familie. Dazu nutzen sie „ethnische Symbole“ für Marketing, Produktgestaltung oder strategische Ausrichtung. Bezüglich des Identitätskonsums und ethnischer Netzwerke hat Wessendorf für italienische Second@s in der Schweiz argumentiert, dass Angehörige der Unterschicht eher eine „Italianità“ als innerethnische Vergemeinschaftung pflegen, indem sie wie die Eltern die italienische Populärkultur in der Schweiz nachleben. Second@s hingegen, die entweder durch die soziale Lage der Eltern oder durch soziale Mobilität der Mittelschicht angehören, versuchen sich als kosmopolitische Second@s zu repräsentieren, indem sie auch Ressourcen und Werte der Dominanzgesellschaft einsetzen, um ihre Repräsentationsmacht zu steigern.

Während also das Konzept der „symbolischen Ethnizität“ sich rein deskriptiv zu eignen scheint, um die in diesem Kapitel beschriebenen Praktiken der *ethnic entrepreneurship* und den Identitätskonsum bei Second@s zu beschreiben, müssen noch einige konzeptionelle Ergänzungen angebracht werden. Gans verstand „symbolische Ethnizität“ als Phänomen, das im Assimilationsprozess automatisch stattfindet, einerseits aus familiärer Nostalgie, andererseits als Ausdruck hegemonialer Ausschlussprozesse. Ich konstatiere jedoch, dass in der Schweiz ethnische Selbstdarstellungen – anders als in den USA mit dem Nationalmythos des *mel-*

ting pot – vollständig verpönt war. Für die Etablierung von öffentlichen Praktiken und Imaginationen „symbolischer Indianness“ waren demnach der kommerzielle Multikulturalismus – und die dahinterstehenden migrantischen Kämpfe der 1960er und 1970er Jahre – sowie der Indienhype als lokale Momente in einem globalen Kapitalismus konstitutiv. In diesem Sinne sind *ethnic entrepreneurship* und Identitätskonsum bei indischen Second@s aus der Schweiz sowie die damit verbundenen nostalgischen *und* kosmopolitischen Verschiebungen in den Subjektivierungsprozessen in transnationale Prozesse einer globalen Kulturokonomie eingebettet. Der Indienhype in der Schweiz und die dadurch veränderten Subjektivierungsweisen von „Inder_innen der zweiten Generation“ waren demnach nur vor dem Hintergrund der marktwirtschaftlichen Teilliberalisierung Indiens und des damit verbundenen sozialen Wandels seit den frühen 1990er Jahren möglich. Bollywood, Chicken Curry und IT schrieben sich seither in den öffentlichen Raum der Schweiz ein und gewährten eine beschränkte – warenförmige – Anerkennung. Es war jedoch nicht nur die exotisierende Aneignung des „neuen Indiens“ im kommerziellen Multikulturalismus in der urbanen Schweiz, die die Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ veränderten. Durch ihre mehr oder weniger ausgeprägte transnationale Vernetzung kamen sie auch direkt mit den Veränderungen im „neuen Indien“, der wachsenden neuen Mittelschicht, deren global orientierten urbanen Konsumpraktiken und –räumen, und den darin verhandelten neuen Repräsentationen der indischen Nation in Kontakt. Wie die konkreten subjektiven Aushandlungen von Nostalgie, Anerkennung und kosmopolitischem Lebensstil von „Inder_innen der zweiten Generation“ verknüpft sind mit ihren transnationalen Praktiken und Projekten im „neuen Indien“ seit den wirtschaftlichen Liberalisierungsprozessen der frühen 1990er Jahre, ist Gegenstand des nächsten Kapitels.