

1. Einleitung

My object has been to create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects.

(Michel Foucault 1986a:208)

Wurzeln! Sehe ich aus wie ein Mangobaum?

(Bruno Ziauddin, 2010:15)

Das obige Zitat von Bruno Ziauddin stammt aus dem Buch „Curry-Connection. Wie ich zu fünf Tanten, 34 Cousins und einem neuen Namen kam“, das im Jahr 2010 im Rowohlt-Verlag erschienen ist. Darin erzählt der schweizerisch-indische Journalist, wie er im Jahr 2004 zum ersten Mal nach Indien reiste, um die Familie seines Vaters kennenzulernen – drei Jahre nach dessen Tod: Der Vater des Autor-Erzählers stammte aus einem ärmlichen muslimischen Dorf in Südindien und absolvierte in den 1950er Jahren dank eines Stipendiums eine Ausbildung am Royal Engineering College in London. Er arbeitete mehrere Jahre als Staudammexperte in Ghana und lernte auf einer Europareise seine spätere Ehepartnerin, eine Schweizer Krankenschwester kennen. Sie heirateten in Ghana und lebten vier Jahre im mondänen Alltag der britischen Kolonialelite. In den 1960er Jahren ließen sie sich in der Schweiz nieder, wo 1965 ihr Sohn Bruno zur Welt kam. Der Vater liebte die moderne europäische Hochkultur – insbesondere die britische – und hatte sich diese seit seinem Studium in London sukzessive angeeignet. Er hatte Beethoven in der Royal Albert Hall gehört, trank Scotch und las Rudyard Kipling. Auch den Assimilationsforderungen aus der Zeit der „Schweizermacher“¹ war der Vater gemäß der Wahrnehmung seines Sohnes nachgekommen und hatte die

1 | „Die Schweizermacher“ ist ein Film von Rolf Lyssy aus dem Jahre 1978. Der Film schildert auf satirische Weise die Arbeit zweier Fremdenpolizisten, die gemäß der Schweizer Assimilationspolitik der 1960er und 1970er Jahre „Ausländer“ hinsichtlich ihre kulturellen Eignung für eine Einbürgerung kontrollierten (s. Kapitel 2). Diese oft willkürlichen Kontrollen werden im Falle von binationalen Eheschliessungen bis heute durchgeführt, um so genannte „Scheinehen“ zu identifizieren.

Bezüge zu Indien aus dem familiären Alltag ausgeblendet. Bruno versuchte sich daher während Kindheit und Jugend – trotz einschneidender Erfahrungen von rassistischen Äußerungen gegenüber dem Vater in der Schweizer Öffentlichkeit – als waschechten Schweizer wahrzunehmen. Fragen nach seiner Herkunft, die ihm aufgrund seines Namens und seiner hellbraunen Haut gestellt wurden, stellten den selbstverständlich erscheinenden Anspruch auf eine legitime Zugehörigkeit zur Schweiz sowie den Wunsch, nicht aufzufallen, infrage: „Wurzeln! Sehe ich aus wie ein Mangobaum?“, war eines seiner Mottos, um Zuschreibungen des Andersseins abzuwehren und um sich als „in der Schweiz geborener Schweizer“ zu legitimieren (Ziauddin 2010:73). Nach dem Tod des Vaters im Jahr 2001 realisierte Bruno auf schockartige Weise, dass der Vater zeitlebens viel engere Beziehungen zu seiner indischen Familie gepflegt hatte, als er offenbart hatte. Entgegen dessen Beteuerung, Tamilisch verlernt zu haben, hatte dieser regelmäßig mit seiner Familie in Indien korrespondiert und seinen Angehörigen jährlich Geld gesandt. Der Tod des Vaters und die Entdeckung des väterlichen „Geheimnisses“ lösten in Bruno eine existenzielle Auseinandersetzung mit der Geschichte seines Vaters, seiner Herkunft und mit sich selbst aus. In einer Mischung von Reisebericht, Autobiografie und *culture clash comedy* schildert Bruno Ziauddin im Buch „Curry-Connection“ diese (familien-)biografische Spurensuche. Im Zentrum steht seine erste Reise nach Indien, in der Bruno nicht nur das Herkunftsland seines Vaters kennenlernt, sondern auch Beziehungen zu seinen indischen Verwandten aufbaut. Aus der Perspektive des *Kulturschocks* – voller exotisierender Stereotypen, autobiografischer Selbstironie sowie persönlichen und politischen Reflexionen über Migrationsdiskurs und Rassismus in der Schweiz – offenbart „Curry-Connection“ die Verschiebung in Brunos subjektiver Erfahrung von Zugehörigkeit und Herkunft.

Ich war mitten in der Feldforschung, als ich auf „Curry-Connection“ stieß. Das Buch wurde in den Medien breit rezipiert und sehr positiv aufgenommen, im Feuilleton, in Gratiszeitungen und sogar in Talkshows. Mich berührte einerseits die Ehrlichkeit der Erzählung. Andererseits war ich erstaunt darüber, wie bekannt mir viele Erfahrungen, sprachliche Wendungen, aber auch Bilder erschienen, die in „Curry-Connection“ – aber auch in der medialen Rezeption – vorkamen. In der Präsenz des Buches, in der darin erzählten Geschichte und im kommerziellen Rahmen von dessen Rezeption verdichteten sich interessanterweise diejenigen Momente, die sich in der bisherigen Forschung über die transnationale Lebensführung von „Inder_innen der zweite Generation“ aus der Schweiz als die wesentlichen Kräfte herauskristallisiert hatten: *Assimilation*, *Exotik* und *globale Moderne*. Die Geschichte im und um das Buch bietet daher einen guten Ausgangspunkt für das Unterfangen dieser Ethnografie, „Inder_innen der zweiten Generation“ aus der Schweiz als kosmopolitische Pioniere zu verstehen:

1. „Curry-Connection“ schildert den Wandel in Brunos subjektiver Erfahrung von Zugehörigkeit nach dem Tod des Vaters und nach der Reise nach Indien. Versuchte

er sich davor als „schweizerischer Schweizer“ zu definieren und seine Andersheit zu relativieren, muss er nach dem Tod seines Vaters die verschwiegene transnationale Verbindung im Zentrum seines Lebens akzeptieren und aushandeln. Markant zeigt sich der Wandel in Brunos Repräsentationspraxis, also zwischen dem im Buch beschriebenen assimilatorischen Wunsch, nicht aufzufallen und der performativen Selbstrepräsentation als schweizerisch-indischer Secondo,² die mit der Publikation des Buches öffentlich manifest wurde. Dieser autobiografische Bericht wiederum ordnete sich durch eine stereotypisierende Bild- und Textlogik – wie sie etwa in Titel und Covergestaltung deutlich wird – in das Genre der *culture clash comedy* ein, wie es in Großbritannien etwa mit „Bend it Like Beckham“ (2002) oder in Deutschland mit „Kebab Connection“ (2005) breitenwirksam etabliert wurde.

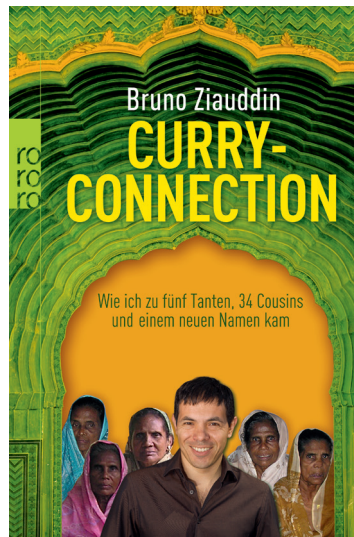


Abbildung 1: Buch-Cover von „Curry-Connection“ verbindet autobiografische Selbstrepräsentation mit Ironie und Exotisierung (Quelle: www.rowohlt.de)

2 | Der Begriff Second@ wurde ursprünglich durch italienische Migrant_innen für ihre Nachfolgegenerationen geprägt. Seither ist Second@s in der Schweiz zu einem öffentlichen Begriff geworden, der zwischen politischer migrantischer Selbstrepräsentation, Diffamierung und Kommerzialisierung oszilliert (s. Kapitel 4). Der Begriff wird hier als feldimmanente Markierung der politischen Selbstrepräsentation von Mehrfachzugehörigkeit verwendet – und nicht als analytische Kategorie. Auch ist „Inder_innen der zweiten Generation“ in Anführungszeichen gesetzt, um darauf hinzuweisen, dass dieser Begriff selbst im Feld von Fremd- und Selbstrepräsentation ausgehandelt wird (zur genauen generationentheoretischen und methodischen Konzipierung des Begriffs s. weiter unten in dieser Einleitung).“

Aus anthropologischer Sicht stellt sich daher die Frage: Welche diskursiven und institutionellen Bedingungen regulierten Brunos Erfahrungen des Andersseins – sein Schweigen über sich selbst und seine Herkunft einerseits und seine öffentliche Selbstrepräsentation darüber andererseits – im biografischen Verlauf? Wie die folgenden Kapitel zeigen werden, entsprachen Menschen indischer Herkunft, die in der Schweiz aufgewachsen waren, nie vollständig den hegemonialen kulturellen Normen in der Schweiz. Sie wuchsen auf unterschiedliche Weise als „unmögliche Subjekte“ auf, für die kaum Vorbilder, kulturelle Erzählungen und öffentliche Räume existierten. Eingebettet in vielfältige – oft ambivalente – Subjektivierungslogiken, mussten – und konnten – sie sich eine „fragwürdige“ und „erklärungsbedürftige“ Zwischenposition sinnhaft ausbedingen und aneignen. So gelesen, schildert „Curry-Connection“ die spannungsvolle Sozialisation inmitten eines Schweizer Rassismus, der „anders“ macht, und des gleichzeitigen assimilationistischen Wunsches, darin nicht aufzufallen. Gleichzeitig beweist die Publikation des Buches Jahrzehnte später das Bedürfnis, diese „unerhörten Erfahrungen“ des Andersseins zu äußern, aber auch den plötzlichen Marktwert des Sprechens über kulturelle Differenz – insbesondere von „Indianness“ – im Kontext eines kommerziellen Multikulturalismus sowie angesichts des Aufstiegs Indiens zu einer regionalen Supermacht. Auf den folgenden Seiten soll untersucht werden, wie Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ zwischen biografischer Eigenlogik und dem Wandel diskursiv-institutioneller Machtverhältnisse ausgehandelt wurden.

2. Das Buch „Curry-Connection“ zeigt zudem exemplarisch auf, wie schweizerisch-indische Migrationsbiografien und deren intergenerationelle Aushandlungen in transnationale Verflechtungsgeschichten eingebettet sind, die vom Kolonialismus bis in die heutigen Verhältnisse eines flexibilisierten, de-zentralen Kapitalismus reichen. Die Assimilation des Vaters an die britische Hochkultur ist genauso eingebettet in koloniale Zugehörigkeitslogiken wie die europäische und schweizerische Nachfrage nach indischen Ingenieuren in spezifische politisch-ökonomische Beziehungen der kolonialen und postkolonialen Arbeitsteilung. Wir können nicht verstehen, was in der Schweiz und Europa im Kontext von Migration und Globalisierung passiert, wenn wir diese Zusammenhänge ausblenden. Genauso wie Bruno Ziauddin für seine im Buch beschriebene Spurensuche den assimilationistischen „Container“ der Schweiz – sowohl räumlich als auch epistemisch – verlassen musste, um sich und seine Geschichte zu verstehen, muss auch die Erforschung dieser Prozesse selbst in einem globalen Rahmen stattfinden. Dadurch sollen „Inder_innen der zweiten Generation“ aus dem voraussetzungs-vollen Blick der Migrationsforschung herausgelöst werden. Stattdessen sollen sie als Subjekte in Prozessen und Strukturen einer sich ausbildenden postkolonialen, globalen Moderne betrachtet werden. Wie in einem Prisma erscheinen sie als kosmopolitische Pionier_innen, deren Ethnografie aufzeigt, wie heutige Subjektiv-

täten zwischen Nationalstaat und dezentralem Kapitalismus, zwischen lokalen Erfahrungen und transnationalen Lebenswelten, zwischen Eurozentrismus und postkolonialen Horizonten konstruiert und ausgehandelt werden. Die vorliegende Ethnografie ist somit auch ein theoretischer, methodischer und empirischer Versuch, transnationale Migrationsforschung mit Ansätzen aus den Postcolonial Studies und der Anthropologie der Globalisierung in Verbindung zu bringen, um zur Konturierung einer „globalisierten Sozialtheorie“ beizutragen (Randeria 1999b:373; Bhambra 2014).

Diese Einleitung steckt den Rahmen der Untersuchung ab: Zuerst wird die indische Migration in die Schweiz in eine kurze verflechtungsgeschichtliche Skizze der Beziehungen zwischen Indien und der Schweiz eingebettet. Im Rahmen der historischen Bewegungen von Menschen, Ideen, Geldern, Gütern und Objekten wurden die Protagonist_innen und die Statist_innen dieses Buches zu den Subjekten, die sie wurden und die sie noch werden können. Danach wird anhand bestehender Forschungen über die „zweite Generation“ in Nordamerika und Europa sowie über die indische Diaspora die empirische und theoretische Spezifität von „Inder_innen der zweiten Generation“ aus der Schweiz als postkoloniale Pionier_innen herausgearbeitet. Weiter folgt eine theoretisch-kritische Reflexion über den Begriff der Generation im Spannungsfeld von biopolitischer Technologie und Lebensführung. Sie dient dazu, den klassisch soziologischen Begriff der (zweiten) Generation aus den politisch-epistemologischen Voraussetzungen des Nationalstaates (und damit auch der Migrationsforschung) zu lösen, das heisst aus einer Sicht auf die Realität von Migration und Mehrfachzugehörigkeit, die stark von politischen Annahmen und Interessen geprägt ist. Daraus eröffnet sich die Möglichkeit, sich Subjektivierungsprozessen von „Inder_innen der zweiten Generation“ über eine transnationale Genealogie zu nähern, wonach diese eingelassen sind in ein machtvoll globales Netz staatlicher Gouvernamentalität, familiärer Disziplinierung und kapitalistischer Akkumulation. Schließlich werden verwendete Methoden und der Forschungsprozess kurz dargestellt.

1.1 VERFLECHTUNGSGESCHICHTLICHE SKIZZE DER INDISCHEN MIGRATION IN DIE SCHWEIZ

Wie das Beispiel von Bruno Ziauddins Familienbiografie zeigt, sind schweizerisch-indische Migrationsgeschichten sowie die damit verbundenen Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ in transnationale Verflechtungsgeschichten eingebettet. Shalini Randeria hat mit den Begriffen der „geteilten Geschichten“ (Randeria 1999a, 1999b; Conrad/Randeria 2002) und der „entangled histories“ (Randeria 2002) eine relationale Perspektive benannt, um

kulturelle und soziale Prozesse in machtvollen postkolonialen Beziehungen einzuordnen.

Einerseits kann man die Entstehung und Entwicklung der modernen Welt als „gemeinsame Geschichte“ lesen, in der verschiedene Kulturen und Gesellschaften eine Reihe zentraler Erfahrungen teilten und durch ihre Interaktionen und Interdependenz die moderne Welt gemeinsam konstituierten. Andererseits brachte die zunehmende Zirkulation von Gütern, Menschen und Ideen nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern zugleich Abgrenzungen hervor, das Bedürfnis nach Partikularität und die Hypostasierung dichotomischer Strukturen, die das verbreitete Geschichtsbild nach wie vor dominieren. (Conrad/Randeria 2002:17)

Diese – von globalgeschichtlichen und postkolonialen Ansätzen beeinflusste – Perspektive erfordert, die angeblichen Dichotomien zwischen dem „Westen“ und dem „Rest“ sowie zwischen „Moderne“ und „Tradition“, die die „imaginativen Geografien“ (Said 1978) seit dem Kolonialismus dominieren, nicht als analytische Grundlage, sondern als empirische Produkte von historischen Verflechtungen und Hierarchien zu untersuchen. Gemäß diesem relationalen Modell „verwobener Modernen“ (Randeria 1999a, 1999b) konnte das bürgerliche Europa erst im Kontext der kolonialen Verflechtungen sowohl die technologischen und wissenschaftlichen Mittel, die ökonomische Überlegenheit als auch das kulturelle und moralische Selbstverständnis hervorbringen, um sich in Abgrenzung zur „Tradition“ oder zur „Primitivität“ der „Anderen“ als Quelle und Inbegriff von Modernität zu definieren (exemplarisch für die vielen theoretischen und empirischen Studien aus dem Feld der postkolonialen Forschung: Conrad/Randeria 2002; Bhabra 2007). Gleichzeitig entstanden im Zusammenspiel globaler Begegnung und lokaler Bedingungen außerhalb Europas andere Konfigurationen der Moderne, wenn auch die europäische Konfiguration lange eine Definitionsmacht beanspruchte und als hegemonialer Referenzrahmen akzeptiert wurde (Randeria et al. 2004). Diese verflechtungsgeschichtliche Fragestellung eröffnet eine neue Betrachtungsweise auf gegenwärtige globale Prozesse:

Wird der Blick erst einmal auf die Variationen der lokalen Produktion der Moderne gelenkt, öffnet sich die Möglichkeit, diese ethnographisch und auch vergleichend zu untersuchen. [...] Damit rückt das Handeln verschiedener Gruppen von Akteuren, die an diesen komplexen Prozessen der Interpretation, Übertragung, Aneignung und Aushandlung der Moderne unter sehr ungleichen Machtbedingungen beteiligt sind, sowie das im Interaktionsprozess hervortretende Neue in den Mittelpunkt der Betrachtung. (Randeria 1999b:379)

Aus einer verflechtungsgeschichtlichen Perspektive lässt sich die indische Migration in die Schweiz in einem Raum verorten, der Kolonialismus und flexibilisierten Kapitalismus sowie Asien und Europa verbindet. Obwohl die Schweiz als Nationalstaat formal keine Kolonien besaß, waren die Beziehungen zwischen der Schweiz, der Welt und Indien geprägt vom europäischen Kolonialismus als hierarchischem Rahmen politischer, kultureller und ökonomischer Herrschaft. Schweizer Händler, Financiers, Missionare, Wissenschaftler und zum Teil auch Soldaten waren involviert in die europäische Expansion in Südasien und anderen Regionen der Welt. Dieses koloniale Engagement hat nicht nur zur Herausbildung von Industrie und Massenkonsum von Kolonialwaren in der Schweiz beigetragen. Die öffentliche Identifikation mit Aspekten der kolonialen Mission Europas brachte in der Schweiz das Selbstbild einer modernen europäischen Nation hervor (Purtschert et al. 2012; Zangger 2011). Die indische Migration in die Schweiz ist dementsprechend eingebettet in koloniale wirtschaftliche Beziehungen, in Muster internationaler Arbeitsteilung, in normative kulturelle Diskurse über das „Eigene“ und das „Andere“ sowie in transnationale soziale Netzwerke, die die damit verbundenen Subjektivierungsprozesse prägen. Dies aufzuzeigen, ist ein wichtiges Ziel dieses Buches.

1850–1946: Kolonialer Handel, Lebensreformbewegung und Warenrassismus

Das schweizerische koloniale Engagement in Indien bestand zu Beginn vor allem im Handel und in der Mission. Schweizer Firmen waren schon vom 18. Jahrhundert an beteiligt am lukrativen Handel mit bedruckten und bemalten Textilien aus Indien, sogenannten *indiennes*, aus dem sich im 19. Jahrhundert die schweizerische Textil- und Maschinenindustrie herausbildete (Imhasly 2008b). Ab 1834 war die Basler Mission, die durch die Basler Elite aus geistlichen und kommerziellen Motiven gegründet worden war, im kolonialen Indien präsent (Jenkins 1998). Ab Mitte des 19. Jahrhunderts konnte die Handelsfirma Volkart Brothers (VB) aus Winterthur vom britischen Regime des kolonialen Freihandels profitieren und übte als Quasi-Monopolistin im Baumwollhandel einen enormen Einfluss auf die schweizerisch-indischen Bewegungen von Menschen, Gütern, Bildern, Geldern und Ideen aus (Dejung 2013; Imhasly 2008b). Vor dem Ersten Weltkrieg waren fast alle großen Schweizer Unternehmen im indischen Markt präsent, wobei die meisten – wie Ciba-Geigy, Rieter, Sulzer oder BBC – von VB vertreten wurden. Bis zum Zweiten Weltkrieg waren die Schweizer mit 1 500 Personen zur drittgrößten Emigrantengemeinschaft in Indien angewachsen (Schweizer 2008). Das Indienbild in der Schweiz wurde durch Erzählungen, Fotografien, Publikationen sowie durch Sammlertätigkeiten und Einfuhr von Souvenirs dieser Auslandschweizer_innen stark beeinflusst (Falk/Jenni 2012; Dejung 2013).



Abbildung 2: Die Handelsfirma Volkart Borthers verkörperte die koloniale Verflechtung zwischen Schweiz und Indien. Baumwollhändler vor dem Volkart-Gebäude in Karachi 1938 (Quelle: Stadtarchiv Winterthur)

Angeichts der engen kolonialen Verflechtungen zwischen Europa und Südasien waren in den wachsenden Städten spätestens im Fin de Siècle komplexe „colonial contact-zones“ (Pratt 1992) entstanden, in denen ein Sammelsurium von Menschen, Gütern und Ideen aus aller Welt aufeinandertrafen. In den kosmopolitischen Räumen der Schweizer Städte bewegten sich indische Migrantinnen und Migranten oder temporäre Aufenthalter wie etwa indische Unabhängigkeitskämpfer (Fischer-Tiné 2014), indische Geschäftspartner, „Schausteller“ in Völkerschauen (Brändle 2013), Yogis, Diplomaten oder (andere) Angehörige der anglofonen indischen Oberschicht, die Urlaub machten, Kuren absolvierten oder Internate besuchten.³ Jedoch kann für diese Zeit nicht von einer eigentlich indischen oder südasiatischen Migrationsbewegung in die Schweiz gesprochen werden.

Ausgehend von diesen Kontaktzonen etablierte sich eine bis heute nachwirkende populäre Konstruktion eines imaginären Indiens, das zwischen den Bildern und Narrativen eines *romantischen Orientalismus* und eines *evolutionistischen Kolonialrassismus* oszilliert:

3 | Für die Zwischenkriegszeit hat Vikram Seth in „Two Lives“ (2005) Urlaubspraktiken seines indischen Onkels beschrieben, der in Großbritannien studierte. Von Nehru ist bekannt, dass er sich 1926/27 mehrmals in der Schweiz aufhielt, weil seine Frau Kamla wegen Tuberkulose behandelt wurde (Schweizer 2008). Kamla starb 1936 in einem Sanatorium in Lausanne. Nehrus Tochter Indira, die später Premierministerin Indiens wurde, besuchte zu dieser Zeit ein Schweizer Mädcheninternat.

1. Zum einen hatte sich etwa der Tessiner Monte Verità zum Zentrum für Mitglieder oder Sympathisanten der deutschen Lebensreformbewegung entwickelt, deren non-konformistische Lebensweisen und Weltanschauungen wie etwa Vegetarismus, Naturismus, Anthroposophie, Ausdruckstanz oder Pazifismus oft um die ästhetische Konstruktion des Orients und insbesondere Indiens als schöpferische Quelle kreisten (Schwab 2003; Museo d'Arte della Svizzera Italiana 2017). In der Tradition der deutschen Romantik versprach der gegenmoderne, schwärmerische Indiendiskurs einer bildungsbürgerlichen europäischen Bohème den Ausbruch aus dem „eisernen Käfig“ der Rationalisierung und die politische, kulturelle und spirituelle Erneuerung Europas (Gandhi 2006). Verknüpft damit waren etwa die Gründungen der Theosophischen Gesellschaft in Genf, der ersten Schweizer Organisation moderner indischer Spiritualität oder des ersten vegetarischen Restaurants Hiltl im Jahr 1897, das ab 1952 indisches Essen anbot (allenfalls als erstes Restaurant in der Schweiz). Auch auf dieser Bewegung beruht die Institutionalisierung von Yoga in der Schweiz, die auf den Inder Selvarajan Yesudian und seine ungarische Partnerin Elisabeth Haich im Jahr 1949 zurückgeht.

2. Zum anderen verankerten Massenkonsum von indischen Kolonialwaren, populäre Völkerschauen, aber auch orientalistische Filme wie etwa Franz Ostens „Die Leuchte Asiens“ (1925) das imaginäre Indien seit dem Fin de Siècle in der öffentlichen Populärkultur. Parallel zur utopischen Schwärmerei der Lebensreformbewegung erlaubte ein „Warenrassismus“ der wachsenden Masse der Konsumenten, die exotisierende Faszination mit einer ostentativen zivilisatorischen Überlegenheit gegenüber traditionellen und heidnischen „Anderen“ zu verbinden (McClintock 1995). Besonders beliebt waren Völkerschauen, die das angeblich authentische Alltagsleben von außereuropäischen Menschen und exotischen Tieren als kommerzielles Bildungsspektakel für Hunderttausende von zahlenden Gästen darboten (Brändle 2013). 1885 fand Hagenbecks berühmte „Singhalesen-Ausstellung“ statt. 1898 waren Hagenbecks „Indische Fakire“ zu besichtigen. 1900 folgte eine Schau über „Ceylon-Insulaner“ und zwei weitere Indien-Spektakel von 1905 und 1926/27. Mit ihnen fanden Elefanten den Weg in die Schweiz und erhielten dadurch ihren Platz als populärkulturelle Ikonen dieser frühen Globalisierung (s. Abbildung 3).

Sowohl die Utopie der Lebensreformbewegung als auch die rassistische Kommodifizierung indischer Exotik konstruierten Indien als „Spektakel des Anderen“ (Hall 1997) außerhalb der modernen europäischen Zeit und prägten das Indienbild bis heute.



Abb. 3: Völkerschauen popularisierten das Bild Indiens zwischen Exotik und Primitivität. Schausteller und Elefanten in einer Werbeaktion für die „Singhalesen-Ausstellung“ 1885 in Zürich (Quelle: Staatsarchiv Aargau).

1947–1990: Nehruvianische Modernisierung, postkolonialer Braindrain, Assimilationspolitik und Hippiebewegung

Mit der Unabhängigkeit Indiens im Jahr 1947 verschoben sich die kolonialen Machtverhältnisse zwischen der Schweiz und Indien. Indien nationalisierte die Wirtschaft und ließ nur noch Joint Ventures mit indischer Mehrheit zu, um die durch den Kolonialismus geschwächte lokale Industrie zu stützen. Mit einem schweizerisch-indischen Freundschaftsvertrag konnte die Schweiz im Jahr 1948 die Doktrin der Neutralität institutionalisieren, und damit die wirtschaftlichen Interessen ihrer Unternehmen – vor allem von VB – schützen (Schweizer 2008, s. Kapitel 4.2).⁴ Mit der Unabhängigkeit Indiens hatte sich also die Schweizer Position von einem kolonialen Junior-Partner der Briten in das Narrativ einer paternalistischen Freundschaft gegenüber dem sich modernisierenden Indien verschoben (Jain 2015). Ab den 1950er Jahren wurde Indien in das Programm der schweizerischen Entwicklungshilfe aufgenommen, später sogar als Schwerpunktland. Der humanitäre Diskurs von Armut, Unterentwicklung und Kastenwesen prägt die Schweizer Imagination Indiens bis heute. Diese Verflechtungen erklären wohl

4 | Auch dem ersten Premierminister Indiens, Jawaharlal Nehru, kam diese diplomatische und wirtschaftliche Beziehung entgegen. Gemäß seiner antikolonialen Doktrin sollte das unabhängige Indien eine nachholende Modernisierung vollziehen, ohne seine kulturelle Unabhängigkeit oder politische Souveränität zu verlieren: Die Schweiz war für Beziehungen mit Indien geeignet, war sie doch demokratisch und neutral sowie wirtschaftlich und technologisch stark. Zudem wurde dem kaschmirischen Brahmanen und Harrow-Schüler Nehru eine Schwäche für die Schweizer Berge nachgesagt.

auch die langjährige Rolle Indiens als eines der wichtigsten außereuropäischen Partnerländer für Adoptionen in die Schweiz.

In dieser Zeit begann die eigentliche indische Migration in die Schweiz: Nehrus Politik hatte im Hinblick auf sein Projekt der Modernisierung die Hochschulbildung und insbesondere die Ingenieurwissenschaften gefördert, gleichzeitig aber den Abgängern aus den Mittelschichten nur wenig berufliche Perspektive geboten. Die Schweiz wiederum bildete seit jeher – und bis heute – zu wenig technische Experten aus und war schon damals auf ausländische Fachleute angewiesen. Ab den 1950er Jahren schickten Familien aus unterschiedlichen Segmenten der indischen Ober- und Mittelschichten ihre Söhne – und in einzelnen Fällen auch ihre Töchter – in die Schweiz.⁵ Die Emigration war für die meisten indischen Migranten eine Strategie der transnationalen sozialen Mobilität innerhalb einer hierarchischen postkolonialen Arbeitsteilung, wie sie Angehörige aus der Oberschicht – wie etwa Nehru oder auch Gandhi – schon während der Kolonialzeit praktiziert hatten. Vor diesem Hintergrund lässt sich die indische Migration in die Schweiz als Nebenfluss des Braindrains verstehen, der in den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit Indiens Millionen von Inderinnen und Indern aus der Mittelschicht in die USA, nach Großbritannien, Europa, Australien und Kanada führte (zur Übersicht Brown 2006). Während Schweizer Firmen und Universitäten indische Ingenieure oder Studierende direkt oder über Austauschprogramme rekrutierten, verfügten einzelne Familien aus der Kolonialzeit über Kontakte zu Schweizer Universitäten und Unternehmen – wie etwa zu ETH, Ciba-Geigy oder BBC. Während in Basel die Chemie- und Pharmaindustrie indische Migranten beschäftigte, waren es in Genf die UNO, in Zürich die ETH und die Dienstleistungsbranche und im Großraum Zürich die Maschinenindustrie – in Baden zum Beispiel die BBC (heute ABB-Alstom). Die meisten indischen Migranten heirateten nach einigen Jahren in Indien und ließen sich mit ihren Ehegattinnen oft wieder in der Schweiz nieder, wogegen eine nicht unbeträchtliche Minderheit Schweizerinnen heiratete. Die wenigen indischen Migrantinnen, von denen ich während der Forschung erfuhr, heirateten Schweizer Männer und ließen sich in der Schweiz nieder. 1980 lebten gemäß Bundesamt für Statistik 2 229 Personen indischer Herkunft in der

5 | Die moderne indische Mittelschicht war ab Mitte des 19. Jahrhunderts aus der Nachfrage der Kolonialadministration und aus dem politischen Kalkül der Kolonialherren entstanden (Joshi 2001). Es sollte eine lokale Schicht von Inder_innen geschaffen werden, die die britische Sprache und Kultur und die europäischen modernen Errungenschaften verinnerlicht hatte und dadurch die koloniale Herrschaft über die „Rassengrenze“ hinweg verkörpern würde, so die Taktik. Während es oft gerade diese Schichten waren, die die koloniale indische Moderne verkörperten und die Unabhängigkeitsbewegung mittrugen, hatten sie kaum traditionelle Privilegien wie Großgrundbesitzer, Aristokraten, Industrielle oder Geistliche und setzten primär auf (britische) Bildung und Familienzusammenhalt, um ihre sozialstrukturelle Position auszumachen.

Schweiz, 1990 waren es 5 770.⁶ Von Anfang an war die indische Gemeinschaft in der Schweiz regional, religiös und sprachlich heterogen und geografisch verstreut. Seit den 1950er Jahren gründeten die Migrantinnen und Migranten neben informellen Netzwerken von ethnischen und religiösen Gemeinschaften auch pan-indische Kulturvereine, um religiöse und kulturelle Feste zu feiern, sich zu treffen und sich gegenseitig im Alltag zu unterstützen.

Diese erste Phase indischer Migration in den 1960er und 1970er Jahren fand statt, als die Schweiz ihr Wachstumsmodell der Nachkriegszeit neu regulieren musste. Eine De-Industrialisierung hatte begonnen, Arbeitsstellen in der Industrie wurden ausgelagert, wogegen die Tertiarisierung zunahm und neue Fachkräfte erforderte. Gleichzeitig etablierte sich die sogenannte „Überfremdungsbewegung“ von James Schwarzenbach, die die Reduktion des Ausländeranteils auf zehn Prozent forderte, was die Abschiebung von Hunderttausenden von südeuropäischen, vor allem italienischen Arbeitnehmerinnen und -nehmern aus dem Bau- und Gastronomiegewerbe sowie der Industrie – und wohl auch von indischen Migrant_innen – zur Folge gehabt hätte. Um diese Forderung abzuschmettern, die dem Wachstum der Schweizer Wirtschaft geschadet hätten, etablierte der Bundesrat eine Assimilationspolitik, die eine Einbürgerung von „kulturell gut angepassten“ Individuen ermöglichte (s. Kapitel 2 und 3). Indische Migrantinnen und Migranten aus der Mittelschicht nahmen in dieser Konstellation eine einzigartige, aber auch widersprüchliche Position ein. Einerseits unterschieden sie sich in den meisten Fällen sozialstrukturell von nicht oder wenig qualifizierten südeuropäischen Arbeitsmigrant_innen. Ihre Legitimation als qualifizierte Fachleute schien nicht existenziell infrage gestellt – wenn auch in Indien erworbene Bildungsabschlüsse oft nicht anerkannt wurden.

Andererseits waren sie besonders von der gesellschaftlichen Assimilationsforderung betroffen, wonach sie als rassialisierte, außereuropäische „Andere“ als besonders unassimilierbar galten. Parallel erwachte das orientalisierende Indienbild durch die Hippiebewegung ab 1968 als gegenmoderne Projektionsfläche für Bestrebungen nach persönlicher und gesellschaftlicher Transformation zu neuem Leben. Indische klassische Musik, Yoga und hinduistische Heilslehren fanden Eingang in die Ikonografie der bürgerlichen Populärkultur und verbreitete ambivalente, exotisierende Subjektpositionen für indische Migrantinnen.

6 | Diese Daten stammen aus der Tabelle „Personen indischer Herkunft nach Geschlecht und Beruf, 1970–2000“ des Bundesamtes für Statistik, basierend auf den Volkszählungen 1970–2000. Im Wert für 1990 sind auch eingebürgerte Personen indischer Herkunft einbezogen; die Einbürgerungen wurden erst ab 1981 statistisch erfasst.



Abbildung 4: Indische Spiritualität fasziniert Hippies und die mediale Öffentlichkeit zugleich. Der indische Guru Maharishi Mahesh Yogi inmitten seiner Anhänger_innen in Seelisberg 1970 (Quelle: ETH Bildarchiv)

Ab 1990: Dezentralisierung des globalen Kapitalismus, IT und Bollywood

Ab den 1990er Jahren haben die Verflechtungen zwischen Indien und der Schweiz im Zuge der spezifischen Integration der beiden Länder in den wachsenden Weltmarkt weiter zugenommen. Schweizer Städtereionen wie Zürich, Genf oder Basel haben sich seither von fordistischen Industriestädten zu Knotenpunkten in einem globalen Dienstleistungskapitalismus umstrukturiert, in denen sich ein kommerzieller Multikulturalismus entwickelt hat (s. Kapitel 4). Indien wiederum leitete ab 1991 in einen einschneidenden Liberalisierungsprozess ein und hat sich nach der Nehruvianischen Planwirtschaft stärker in den globalen Markt integriert und eine pulsierende, urbane Konsumkultur entwickelt (s. Kapitel 6). Vor dem Hintergrund eines dezentralen Kapitalismus haben sich die Machtverhältnisse, die politisch-ökonomischen Beziehungen, die kulturellen Diskurse des „Eigenen“ und des „Anderen“ erneut verschoben.

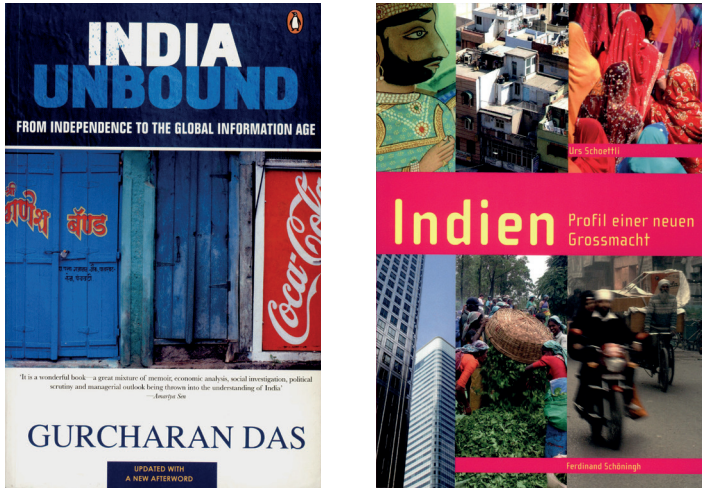


Abbildung 5a und 5b: Grossmachtphantasien in der Schweiz und Indien. Neue Bilder und Diskurse eines Indiens zwischen Tradition und globalem Kapitalismus (Quelle: Das 2000; Schöttl: 2009)

Atomwaffen, eine wachsende Mittelschicht, neue Märkte haben Indien von einem „Entwicklungsland“ in eine politische und ökonomische Regionalmacht verwandelt, was mit einem neuen Selbstbewusstsein, um nicht zu sagen: Chauvinismus einhergeht. Während Schweizer Staat und Unternehmen die neuen indischen Märkte anvisieren, bildet Indien seinerseits immer mehr hochqualifizierte Fachkräfte – etwa im IT-Sektor – aus. In dieser globalen Konstellation hat eine zweite Welle indischer Migration in die Schweiz stattgefunden. Die Rekrutierung von IT-Fachleuten, die in den 1990er Jahren noch vereinzelt geschah, hat ab dem Millenniumswechsel stark zugenommen, wobei immer mehr temporäre Projektteams mit Kurzaufenthaltsbewilligung engagiert werden. Auch die Präsenz von anderen professionellen Fachkräften – etwa aus dem Finanzwesen –, von Studierenden und wissenschaftlichem Personal hat zugenommen. Ab den 1980er Jahren wurden zudem Pflegefachfrauen aus Kerala, die davor oft in Österreich oder Deutschland gearbeitet hatten, mit Spezialbewilligungen in die Schweiz geholt, um den Arbeitskräftemangel im Intensivpflegebereich zu kompensieren (Gschwend 2007).⁷ Obwohl die Schweiz die Immigration Ungelernter von außerhalb Europas durch Selektion, nämlich mit einem Regime des sogenannten Drei- und später des Zweikreisemodells, verhindern wollte, hat ab den 1980er Jahren über Asylanäle, Familiennachzug sowie mit Ausnahmbewilligungen, etwa für Mitarbeiter indischer

7 | Die Malayali bilden mit knapp 2 000 Personen nicht nur die größte regionale indische Gemeinschaft der Schweiz, sondern wahrscheinlich auch die einzige sozial relativ homogene und eng vernetzte.

Restaurants, eine zunehmende Migration von Menschen aus ländlichen, nordindischen Regionen, etwa aus Punjab, stattgefunden. Laut den Angaben des Bundesamtes für Statistik weilten 2015 ca. 22 250 Personen indischer Herkunft in der Schweiz, davon ca. 20 000 als Teil der ständigen Wohnbevölkerung (Staatsangehörige, Aufenthalter und Niedergelassene) und 2 263 als Kurzaufenthalter oder Asylsuchende (mit Aufenthaltsdauer von bis zu zwölf Monaten).⁸



Abbildung 6: Indische Tourist_innen erobern die Schweizer Alpen. Videostill aus dem Film „Amazing Europe“ von 2007 in Engelberg (Quelle: Angela Sanders)

Neben diesen beruflichen und familiären Migrationsmustern hat zudem der Tourismus stark zugenommen und zur Präsenz von Personen indischer Herkunft in urbanen und touristischen Zentren geführt. Im Jahr 2000 betrugen die Logiernächte indischer Touristen und Touristinnen 179 629 und hatten seit 1992 um 167,8 Prozent zugenommen (Keller 2002). Seither ist der Tourismus aus Indien weiter angewachsen und die Zahl der Logiernächte betrug 2016 gemäß Bundesamt für Statistik 599 062, womit der Tourismus aus Indien an 7. Stelle rangiert.⁹ Der

8 | Die Angaben basieren auf STAT-TAB „Wohnbevölkerung nach Jahr, Kanton, Geschlecht, Anwesenheitsbewilligung, Altersklasse, Bevölkerungstyp und Staatsangehörigkeit“ (px-x-0103010000_115, basierend auf der Erhebung STATPOP des Bundesamtes für Statistik). Die approximative Angabe beruht darauf, dass die 6 466 einbezogenen Einbürgerungen indischer Personen den Zeitraum von 1981 und 2015 abdecken (gemäß „Erwerb der Schweizer Bürgerrechte nach früherer Staatsangehörigkeit, 1981–2016“, su-d-01.05.01.06) – aber davor auch Personen eingebürgert worden waren.

9 | Quelle ist die Tabelle „Hotels und Kurbetriebe: Ankünfte und Logiernächte in der Schweiz nach Gästeherkunftsland“ (Januar–Dezember, cc-d-10.03.DD-04, basierend auf der Beherbungsstatistik HESTA des Bfs).“

Tourismus in die Schweiz war nicht zuletzt durch die Produktion von Sequenzen und Filmen des Bollywood-Kinos in den 1990er Jahren in den Alpen ausgelöst worden, in denen die Schweiz als romantisches Phantasma konstruiert wurde (Schneider 2002).

Die Präsenz indischer Tourist_innen und IT-Ingenieur_innen, aber auch von Bollywood-Filmen hat das Bild Indiens maßgeblich verschoben. Dadurch wurden Indiens Anspruch als aufstrebende Regionalmacht sowie die Dynamik eines dezentralisierten Kapitalismus sichtbar (Jain 2015, Kapitel 4).

1.2 KOSMOPOLITISCHE PIONIERS – EINE ETHNOGRAFIE VON „INDER _ INNEN DER ZWEITEN GENERATION“ AUS DER SCHWEIZ

Von den oben beschriebenen indischen Migrant_innen der „ersten Welle“, die zwischen den 1950er und 1980er Jahren in die Schweiz kamen, stammen die Protagonist_innen dieses Buches ab, wenn auch in sehr unterschiedlichen familienbiografischen Konstellationen.¹⁰ Einige von ihnen waren über ihre Eltern in indische Netzwerke eingebunden oder besuchten Anlässe der indischen Vereine. Andere haben nur wenig über ihre kulturelle Herkunft erfahren – so wie etwa Bruno Zi-
 auddin. Da die Gemeinschaft sehr klein und zerstreut sowie ethnisch und religiös heterogen war, waren die Beziehungen unter Angehörigen der „zweiten Generation“ locker, die Netzwerke verzweigt und Treffen fanden unregelmäßig an Wochenenden statt. Ab der Adoleszenz wurden Bekanntschaften aus der Schule oder der Nachbarschaft wichtiger und Netzwerke unter „Inder_innen der zweiten Generation“ wurden nur selten gepflegt. Wie die Kapitel 2 und 3 ausführlich zeigen, existierten im Schweizer Assimilationismus kaum öffentliche Räume, in denen kulturelle Mehrfachzugehörigkeiten als legitim anerkannt wurden, geschweige denn nicht-weiße, außereuropäische Subjekte. Angesichts dieser sozialstrukturellen und soziokulturellen Voraussetzungen waren „Inder_innen der zweiten Generation“ in der postkolonialen Schweiz vor die Aufgabe gestellt, die an sie gestellten Fragen von Herkunft und Zugehörigkeit in intimen biografischen Prozessen selbst zu verhandeln.

10 | Da ich mich für den Einfluss von Biografien und diskursivem Wandel auf die Subjektivierung interessiere, beschränke ich mich in meinem Sample auf erwachsene „Inder_innen der zweiten Generation“. Das Sample berücksichtigt Personen, die ein oder zwei indische Elternteile haben, die im heutigen Indien (oder in einzelnen Fällen als koloniale Subjekte einer ehemaligen britischen Kolonie) geboren sind, und umfasst ca. 600 bis 800 Personen.

Im Folgenden versuche ich einen kursorischen und gezielten Überblick über den für diese Ethnografie relevanten Forschungsstand zu geben um zu erläutern, wie und warum die Fallstudie zu transnationaler Lebensführung von „Inder_innen der zweiten Generation“ über den Einzelfall der Schweiz hinausgeht. Dies hat einerseits mit dem Schweizer Kontext selbst zu tun, aber auch mit der gewählten theoretischen und methodischen Rahmung der Ethnografie, die anstrebt, Debatten zu Migration, Vielfalt und Globalisierung durch einen explizit machtanalytischen und postkolonialen Rahmen weiterzuentwickeln.

Die Forschungslandschaft zur „zweiten Generation“ und namentlich zu „Inder_innen der zweiten Generation“ ist alles andere als ein kohärentes Feld. Die „zweite Generation“ wird in der Migrationsforschung, in der Familiensoziologie, in der Analyse von *citizenship*, in *critical race studies* oder auch in Filmstudien zur Diaspora untersucht – um nur einige Zusammenhänge zu nennen. Diese Forschungstraditionen und -interessen wiederum sind selbst in die historischen Rahmenbedingungen eingebettet, welche die Kategorie einer „zweiten Generation“ im *nation building* der jeweiligen Länder und in deren bevölkerungspolitischen Umgang mit Migration, Rassismus und Vielfalt hervorgebracht haben. Diese interdisziplinären und transnationalen Bezüge sind für die vorliegende Ethnografie relevant, sowohl als empirischen Referenzen, als auch als Gegenstand einer kritischen, epistemologischen Reflexion.

Die „neue zweite Generation“, globale indische Diaspora und die Nachkriegsmigration nach Europa und Nordamerika

Die klassische Migrationsforschung ist eng verbunden mit der Chicago Schule der Soziologie, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Transformation nordamerikanischer Städte und ihrer Bevölkerungen untersuchte. Angesichts der politischen Anlage als Siedler- und Immigrationgesellschaft stand die Spannung von Pluralismus und Zusammenhalt im Zentrum des amerikanischen Nationalprojekts (s. ausführlich Kapitel 2). Bis in die 1960er und 1970er wurden in den USA in der Migrationsforschung grösstenteils Assimilation und Inkorporationsverläufe europäischer Immigrant_innen untersucht. Ab den 1970er Jahren nahmen die asiatische Migration in die USA und Kanada als Folge der Liberalisierung der Zuwanderungsgesetze sowie die illegalisierte Migration aus Mexiko und Mittelamerika als Folge der Weltwirtschaftskrise zu. In der Tradition der Assimilations- und Segmentationsforschung ist seither ein transatlantisches Forschungsfeld zu einer „neuen zweiten Generation“ entstanden, die die selektiven Inkorporationspfade von Migrationsbevölkerungen hinsichtlich sozialer Ungleichheit untersucht (Portes/Zhou 1993; Portes 1996; Crul/Vermeulen 2003; Thomson/Crul 2007). Parallel dazu entstand ab den 1990er Jahren eine spezifische Forschung zu den vielfältigen historischen und geografischen Mustern südasiatischer Migration (Peach et

al. 1990; van der Veer 1995; Brah 1996; Petievich 1999; Bates 2001; Parekh et al. 2003; Brown 2006).¹¹

Als Orientierungspunkt für die vorliegende Forschung boten sich in erster Linie die Studien über die Nachkommen indischer Nachkriegsmigration nach Europa und in die USA an (Ballard 1994; Gillespie 1995; Baumann 1996; Bacon 1996; Alexander 2000; Fagerlid 2001; Maira 2002; Hall 2002; Purkayastha 2005; Shankar 2008). Bei der postkolonialen südasiatischen Migration nach Großbritannien handelte es sich um Hunderttausende von – zu einem großen Teil – wenig qualifizierten Personen, die für die Industrie und nationale Dienstleistungsunternehmen im Rahmen des Wiederaufbaus des kriegsgeschädigten, imperialen Zentrums rekrutiert wurden. Obwohl sie als ehemalige koloniale Subjekte Staatsbürger_innen des Commonwealth waren, lebten sie oft unter harschen rassistischen Bedingungen. In den 1970er Jahren kamen weiter ca. 300 000 südasiatische Flüchtlinge aus Uganda nach Großbritannien, nachdem Idi Amin sie ausgebürgert hatte. Gemäß der aktuellen Volkszählung lebten 2011 1,41 Millionen Personen indischer Herkunft in Großbritannien (und über 3 Millionen Menschen südasiatischer Herkunft) und gehören demnach der größten ethnischen Minderheit an. Angesichts von strukturellem Rassismus, Kettenmigration und kolonialen Mustern haben sich soziokulturell, religiös und national ausdifferenzierte und räumlich tendenziell segregierte Gemeinschaften herausgebildet. Nachkommen dieser Migrant_innen wuchsen daher in diasporischen (Teil-)Öffentlichkeiten auf, die sich in Medien, Quartieren, religiösen Stätten, ethnischen Organisationen sowie an Schulen manifestierten. Durch antirassistische Kämpfe seit den 1950er Jahren und die daraus folgenden multikulturalistischen Politiken ab den 1980er Jahren wurden sie als *British Asians* von der Dominanzgesellschaft zunehmend als Teil der britischen Nation anerkannt, wenn auch die strukturelle Diskriminierung weiterhin anhält und die multikulturellen Errungenschaften mit der Zunahme von antiislamischem Rassismus seit 9/11 – und nun wegen der Brexit-Debatten – in die Defensive geraten sind (Vertovec/Wessendorf 2010).

Die indische respektive südasiatische Migration in die USA unterschied sich von den durch die Kolonialgeschichte geprägten Mustern im Falle Großbritanni-

11 | Ab dem 19. Jahrhundert fand im Zuge des Kolonialismus eine Migration von Schuldknecchten (indentured labour), Beamten und Händlern in die damals britischen Kolonien in der Karibik, in Süd- und Ostafrika, Fidschi und Mauritius statt (Bhachu 1985; Vertovec 2000; Niranjana 2006). Im Zeitraum nach der Unabhängigkeit Indiens lässt sich die Migration von größtenteils ungelerten bis wenig qualifizierten Personen in Golfstaaten (Gardner 2010; zur neuen Mittelschicht in Dubai, Vora 2013) und nach Südostasien einerseits und die Migration nach Europa, Nordamerika sowie nach Australien und Neuseeland andererseits unterscheiden, welche vor allem Angehörige der Mittelschicht umfasst – mit Ausnahme des Sonderfalles Großbritannien (z. B. Bhachu 1985; Leonard 1992; Lessinger 1995; Prashad 2000; Raj 2003; Shukla 2003).

ens: Ab 1965 öffneten die USA die Grenzen für Migrant_innen aus Asien, nachdem die chinesische Einwanderung 1882 und die gesamtasiatische 1917 verboten worden waren (Leonard 1992). Seither wanderten zuerst vereinzelt und ab den 1980er Jahren mehrere Hunderttausend indische Angehörige der Mittelschicht als Studierende und professionelle Fachkräfte in die USA ein. Gemäß dem Zensus von 2013 lebten knapp 3 Millionen Menschen südasiatischer Herkunft in den USA. Wenn auch in den letzten Jahrzehnten die Zahl von wenig qualifizierten Migrantinnen und Migranten zugenommen hat – ein typisches Beispiel sind südasiatische Taxifahrer in New York –, so herrscht doch eine spezifisch mittelständische Konnotation von Inderinnen und Indern als *model minority* vor (Purkayastha 2005; Shankar 2008). Diese Zuschreibung hat im Falle der hinduistischen Mehrheit mit der Zunahme von antiislamischem Rassismus seit 9/11 noch stärker zugenommen, wogegen die muslimische Minderheit zunehmend Stigmatisierung ausgesetzt ist (Therwat 2007). Der Vergleich südasiatischer Migration in die USA mit der Schweizer Situation ist insbesondere hinsichtlich der Nachkommen der hochqualifizierten indischen Migrant_innen aus den 1960er und 1970er Jahren interessant. Diese verbrachten ihre Kindheit und Jugend oft in weißen, anglo-konformen Vorstädten, bis sie mit dem Wechsel ins College multikulturalistische Milieus kennen lernten (Bacon 1996; Purkayastha 2005; Shankar 2008). Trotzdem unterscheidet sich die Situation in den USA von derjenigen in der Schweiz nicht nur wegen des schieren Umfangs und der soziokulturellen und religiösen Ausdifferenzierung der südasiatischen Migrationsgemeinschaften, sondern auch wegen der unterschiedlichen politischen und sozialen Inkorporationslogik. Die starke Rassialisierung der US-amerikanischen Sozialstruktur und politischen Kultur führt einerseits zu einer starken (in einem gewissen Maße immer auch legitimen) Präsenz von Differenz in der Öffentlichkeit und der Populärkultur, aber auch zu expliziteren Formen von Rassismus. Andererseits hat der Widerstand gegen strukturellen Rassismus im *civil rights movement* in den 1960er Jahren zu einer Verankerung multikulturalistischer Politiken und von Antidiskriminierungsprogrammen sowie zu entsprechenden Debatten in Medien und Populärkultur geführt.

Die indische Gemeinschaft in der Schweiz war – im Gegensatz zu den großen südasiatischen Gemeinschaften in den USA und in Großbritannien – relativ klein, sozial heterogen und geografisch verstreut. Gleichzeitig herrschte ein starkes Assimilationsregime vor, das Migrantinnen und Migranten als nicht zugehörig markierte, von ihnen kulturelle Anpassung forderte und öffentliche ethnische Selbstrepräsentation sanktionierte. Es existierten daher kaum diasporische Öffentlichkeiten mit entsprechenden Quartieren, Medien und Netzwerken wie etwa zur gleichen Zeit in Großbritannien oder ab 1965 zunehmend auch in den USA oder Kanada. Des Weiteren existierten kaum öffentliche Räume oder Debatten, in denen Rassismus als gesellschaftliches Problem anerkannt und angegangen wurde oder in denen Selbstrepräsentationen von Mehrfachzugehörigkeit möglich waren.

Das Zusammenspiel der historisch-sozialstrukturellen Konstellation der Migrationsströme mit den institutionell-diskursiven Inkorporationsregimes schaffte je spezifische Möglichkeitsbedingungen der Subjektivierung von „Inder_innen der zweiten Generation“.

Die „zweite Generation“ in der Schweiz und im deutschsprachigen Raum

Die Schweiz ist ein Migrationsland – ohne dies anzuerkennen: Sie verzeichnet seit 1860 einen durchschnittlichen Ausländeranteil von knapp 11 Prozent und Ende 2016 einen Ausländeranteil von 24,96 Prozent an der ständigen Wohnbevölkerung. Dies hat jedoch nicht nur mit einer relativ hohen Migration zu tun, sondern auch mit einem der rigidesten Einbürgerungsregime Europas (s. Kapitel 2). Während die Schweiz als Binnenland mit starker Industrialisierung seit jeher auf Handel und Migration angewiesen war, wurde die Fremdenabwehr seit dem frühen 20. Jahrhundert bewusst erhöht (Kury 2003; Niederberger 2004; Argast 2007). Während es in der Schweiz für die französisch-, italienisch- und rätoromanischen regionalen Minderheiten eine multikulturelle Politik bezüglich Bildung und Kultur (Radio, Fernsehen, Kulturförderung) gibt, sind migrantische Minderheiten einem strikten Assimilationsregime unterworfen und verfügen über keinen Anerkennungspolitischen Schutz. In stimmiger Weise wurde die Schweiz daher als „multikulturelles Land ohne multikulturelle Politik“ bezeichnet (D’Amato 2010). Zudem gilt die Schweiz seit der Schwarzenbach-Bewegung der 1960er und 1970er Jahren als eine Vorreiterin des europäischen Rechtspopulismus, wie bis heute in der gesamteuropäischen Wirkung der Schweizerischen Volkspartei (SVP) sichtbar wird (Buomberger 2004; Skenderovic/D’Amato 2008). Dies steht zum einen in einem Spannungsverhältnis dazu, dass die Schweiz in Bezug auf Wirtschafts-, Sozial- und Fiskalpolitik eines der liberalsten Länder Europas mit geringer Arbeitslosigkeit ist, also die populistische Argumentation von Arbeitsmarktkonkurrenz oder Überlastung der Sozialausgaben den Daten nicht standhält (Staatsquote 2016: 33,1 Prozent, Erwerbslosenquote: 5 Prozent). Die rechtspopulistische Tradition steht zudem in einer Spannung mit der humanitären Rolle der Schweiz als Bewahrerin der Genfer Konventionen und als Gastgeberland für das Internationale Komitee vom Roten Kreuz. Diese Widersprüche zwischen wirtschaftlicher Nachfrage nach Migration, restriktivem Einbürgerungsregime, starkem Rechtspopulismus, und humanitärem Selbstverständnis zeichnen den „Sonderfall Schweiz“ als produktives Labor für die europäische Migrations- und Rassismusforschung aus.

Wenn auch die erste Studie zur Forschung über die „zweite Generation“ von Hoffmann-Nowotny aus dem Jahr 1985 den Grundstein legte (Hoffmann-Nowotny 1985), etablierte sich das aktuelle Forschungsfeld über die „zweite Generation“ in der Schweiz in den frühen 2000er Jahren. Ein Teil der Arbeiten (Bolzmänn et al. 2003a, 2003b, Cattacin et al. 2016) bezieht sich auf die Tradition der

nordamerikanischen Assimilations- und Segmentationstheorie. Theoretisch und methodisch davon abgesetzt existieren kultursociologische Arbeiten in der Tradition der deutschsprachigen, rekonstruktiven Biografieforschung (Juhasz/Mey 2003) und der sozialanthropologischen Transnationalismus- und Ethnizitätsforschung (Wimmer 2003; Menet 2010; Allenbach 2011; Weißköppel 2011; Wessendorf 2013; Müller 2013; Dümmler 2014). Mit einigen Ausnahmen (Jain 2011, 2013; Goel 2011; Lauer 2013; Müller 2013) hat sich die Forschung zur „zweiten Generation“ in der Schweiz mit Angehörigen der viel größeren Migrationsgemeinschaften aus Südeuropa, Südosteuropa und der Türkei beschäftigt, die sich größtenteils im Zuge der „Gastarbeitermigration“ in die Schweiz niederließen. Die meisten Studien fokussieren auf die klassenspezifische Rolle von sozialer Mobilität für das Verständnis von Inkorporationsverläufen, Netzworkebildung und biografischen Aushandlungen (Bolzman et al. 2003a, 2003b; Juhasz/Mey 2003; Wessendorf 2007, 2008; OECD 2015): Bolzmann et al. 2003 stellen eine relativ überdurchschnittliche soziale Mobilität bei Angehörigen der „zweiten Generation“ (im Vergleich zur Elterngeneration) fest. Gleichzeitig belegen aktuelle absolute Zahlen eine strukturelle Diskriminierung der „zweiten Generation“ in Bildung und Arbeitsmarkt: Gemäß der OECD-Studie „Settling In“ von 2015 haben 15-Jährige, die mindestens einen wenig qualifizierten ausländischen Elternteil haben, eine zweimal schlechtere Chance, sozial aufzusteigen, als ihre Peers mit in der Schweiz geborenen Eltern. 15- bis 34-Jährige mit mindestens einem ausländischen Elternteil sind dreimal so häufig ohne Ausbildung, Lehre oder Arbeit wie ihre Schweizer Peers (OECD 2015). Wie lässt sich diese Mobilitätsorientierung bei gleichzeitiger Diskriminierung deuten? Vor dem Hintergrund der Bourdieu'schen Klassentheorie argumentieren Juhasz/Mey, dass die Nachkommen von Migrantinnen und Migranten eine Aufstiegsorientierung als Teil eines intergenerationelles „Projektes der Mobilität“ (Juhasz/Mey 2003:313) von den Eltern übernehmen, quasi um das von den Eltern für sie erbrachte „Opfer“ auszugleichen. In der Tradition der biografischen Migrationsforschung (Apitzsch 1990; Breckner 2003) zeigen die Autorinnen weiter, dass ein erfolgreicher Aufstieg in die Mittelschicht – im Sinne einer unbeabsichtigten Nebenwirkung – zu einer soziokulturellen Distanzierung zwischen den Generationen führen kann, die jedoch oft als „Kulturkonflikt“ gedeutet wird. Zusammenfassend lässt sich von einer Aufstiegsorientierung sprechen, wobei gleichzeitig die kulturelle und strukturelle Segmentation zunimmt: Nicht nur ist der soziale Aufstieg von hohen Hürden in Bildung und Arbeitsmarkt geprägt (und beinhaltet daher oft den Weg langjähriger Weiterbildungen). Zudem geht der Eintritt in die mittelständische Dominanzgesellschaft mit einer stärkeren Inkorporation assimilationistischer Normen einher. Angehörige der „zweiten Generation“, die durch Tradierung elterlicher Ressourcen oder durch intergenerationelle soziale Mobilität eine Mittelschichtszugehörigkeit aufweisen, identifizieren sich etwa stärker mit der Schweiz, was sich etwa in der relativ höheren Naturalisierungsquote zeigt (Bolzmann et al. 2003). Weniger mobile Individuen hingegen identifizieren sich

stattdessen weniger mit der Schweiz mutmaßlich als Folge der Diskriminierungserfahrung und aufgrund einer restriktiven Einbürgerungspolitik. Wessendorf bestätigt diese Diagnose in ihrem ethnografischen Argument, dass sozial mobile Angehörige der „zweiten Generation“ eher einen mittelständischen Lebensstil pflegen und politische Partizipation einfordern als nicht-mobile Individuen, die stärker in ethnischen Subkulturen und Netzwerken leben (Wessendorf 2007, 2008). Des Weiteren belegen anthropologische Studien, wie soziale Ungleichheit unter Jugendlichen durch symbolische Grenzziehungen anhand von Ethnizität und Religion verstärkt wird (Müller 2013; Dümmler 2014). Angesichts wenig öffentlicher Debatten und Maßnahmen über Diskriminierung lässt sich die These vertreten, dass eine individuelle, assimilationistische Bildungsstrategie ein häufiger Weg ist, um das Damoklesschwert von Diskriminierung und Segmentation auszubalancieren. Dagegen bietet sich angesichts alltäglicher Stigmatisierung eine subkulturelle Ethnisierung als Coping-Strategie an. Keine der beiden Strategien erlaubt es jedoch, öffentliche Anerkennung für Mehrfachzugehörigkeit als lebensweltliche Realität zu gewinnen, respektive alltäglichen oder strukturellen Rassismus aktiv in Frage zu stellen.

Während der Schweizer Forschungsstand zur „Zweiten Generation“ Hypothesen zu Segmentation und sozialer Ungleichheit zulässt, sind die Hinweise auf eine postkoloniale Spezifität schweizerisch-indischer Second@s selten. Einerseits existiert kaum Forschung zu außereuropäischen, nicht-weißen Angehörigen der „zweiten Generation“, zweitens existieren in der Schweiz kaum rassismuskritischen oder postkolonialen Positionen in diesem Forschungsfeld, geschweige denn kritische öffentliche Debatten.

Die Situation in der Schweiz lässt sich auf fruchtbare Weise mit Deutschland vergleichen, das ab der Nachkriegszeit eine ähnliche assimilationspolitische Logik im Rahmen eines *ius sanguinis* aufwies. Wie in der Schweiz basierte die Nachkriegsmigration in Deutschland auf dem Gastarbeitersystem. Jedoch war das *ius sanguinis* noch stärker ausgestaltet, sodass Einbürgerungen kaum möglich waren. Migrantische Kämpfe seit den 1970er Jahren hatten jedoch vor dem Hintergrund neonazistischer Pogrome in den frühen 1990er Jahren eine neue Generation von Menschen mit Migrationshintergrund mobilisiert. Parallel dazu führte die Arbeit der Süßmuth-Kommission 2001 zur offiziellen Anerkennung Deutschlands als Einwanderungsland und zu einer Teileinführung eines *ius soli*. Diese Faktoren haben die wissenschaftlichen und öffentlichen Debatten bezüglich der Konstruktion der Nation verändert. Spätestens seit der Sarrazin-Debatte hat sich eine Schicht junger Professioneller der „zweiten Generation“ etabliert, die in den 1980ern und 1990ern aufgewachsen war und die sich nun in Medien und Kultur öffentlich gegen Rassismus äußert. Im wissenschaftlichen Kontext sind eine rassismuskritische Migrationsforschung, das Konzept der „Autonomie der Migration“ sowie die Debatten um Postkolonialismus, die „postmigrantische Gesellschaft“ und „Interkultur“ zu erwähnen, die diese Veränderungen reflektieren (Mecheril 2003, Terkes-

sidis 2004; Terkessidis 2010; Foroutan 2014, 2015, 2016; Karakayali/Tsianos 2014; Bojadzije/Römhild 2014; El-Tayeb 2015). Migration wird in diesen Ansätzen als transformative und formende Kraft in einer Gesellschaft verstanden, die gleichzeitig weiterhin auf einer rassialisierten Unterscheidung zwischen Nation und Migration fußt. In der Spannung zwischen institutionellem Rassismus und interkultureller Öffnung müsse sich die postmigrantische deutsche Gesellschaft selbst reflektieren und verändern. Symptomatisch dafür steht die Debatte um „Inder statt Kinder“ aus dem Jahr 2000, in der der CDU-Politiker Jürgen Rüttgers forderte, Deutsche Kinder zu fördern, statt IT-Ingenieure aus Indien zu rekrutieren. Zwischen neoliberaler Nachfrage nach indischen IT-Ingenieuren und neovölkischem Populismus setzte sich hier die Dominanzgesellschaft mit der Frage von Migration und Vielfalt auseinander. Als postmigrantische (und postkoloniale) Antwort darauf kann das Buch „InderKinder. Über das Aufwachsen und Leben in Deutschland“ von 2012 verstanden werden, in dem „neue Deutsche“ indischer Herkunft in autobiografischen Porträts und wissenschaftlichen Essays eigene Stimmen und Geschichten in der „weißen“ öffentlichen Debatte beanspruchten (Goel et al. 2012).

Es stellt sich im Sinne eines Vergleichs die Frage, warum rassismuskritische, postkoloniale oder postmigrantische Debatten zu Migration und Teilhabe in der Schweiz noch wenig etabliert sind, und warum angesichts des hohen Anteils von Angehörigen der „zweiten Generation“ diese sich nicht stärker in wissenschaftlichen und öffentlichen Debatten zu Migration und Rassismus zu Wort melden (zu postmigrantischen Debatten in der Schweiz: Espahangizi/Pinto de Magalhães 2014 ; Espahangizi 2016). Ein Ziel dieser Ethnografie ist es daher, kritische Ansätze in der Schweizer Debatte anzustoßen und mit der deutschsprachigen Forschungslandschaft in Verbindung zu bringen. Umgekehrt soll ein postkolonialer Einblick in den „Sonderfall Schweiz“ einen Beitrag zur Stärkung dieser Debatten im deutschsprachigen Raum leisten.

Postkoloniale Amnesie und „unmögliche Subjekte“

Das ethnografisch Spezifische an der vorliegenden Fallstudie besteht darin, dass „Inder_innen der zweiten Generation“ insofern als Pionier_innen (Juhasz/Mey 2003:314) betrachtet werden sollen, als sie angesichts schwacher diasporischer Vorbilder und starker Assimilationsforderungen vor der biografischen Aufgabe standen, eigene Sprachen und Praktiken zu entwickeln, um die Erfahrungen des Andersseins sinnhaft zu bearbeiten. Diese Ausgangslage als „unmögliche Subjekte“ wird durch die besondere Positionierung der indischen Migrant_innen in der Schweiz bezüglich Klasse, Rassifizierung und Geschlecht weiter spezifiziert. Zwar herrschte in der Nachkriegszeit ein starker institutioneller und alltäglicher Rassismus gegenüber südeuropäischen, vor allem italienischen Migrantinnen und Migranten (Maiolino 2011). Indische Migrant_innen und ihre Nachkommen waren jedoch kolonialen Diskursen einer geschlechtsspezifischen Rassialisierung

– etwa durch Evolutionismus oder Exotismus – ausgesetzt, die sie nicht nur als national „Andere“ in Europa, sondern als postkoloniale Grenzgänger der europäischen Moderne platzier(t)en. Angesichts einer schwachen Auseinandersetzung der Schweizer Öffentlichkeit mit Alltagsrassismus bedeutete dies die Sozialisierung in einen „weißen“ öffentlichen Raum ohne eine anerkannte Sprache der Selbstrepräsentation (Michel 2015). Der Begriff der „Pioniere“ soll dabei nicht bedeuten, dass die Situation von „InderInnen der zweiten Generation“ aus der Schweiz einzigartig war. Wie Fatima El-Tayeb schildert, war es für junge *People of Colour* in Europa angesichts eines „Rassismus ohne Rassen“ seit dem Zweiten Weltkrieg (Goldberg 2009) nur durch widerständische Praktiken möglich war, sich als „anders europäisch“ zu sozialisieren (El-Tayeb 2015). Die vorliegende ethnografisch-transnationale Fallstudie schließt an diese wichtigen postkolonialen Debatten über Rassismus und Dekolonisierung Europas an. Dabei ist der „Sonderfall Schweiz“ besonders spannend, weil das Land noch kaum mit der moralischen und politischen Aufgabe konfrontiert war, sich mit der eigenen Geschichte der Gewalt im Kontext von Migration und kolonialer Komplizität auseinanderzusetzen, wie etwa Deutschland sich mit dem Holocaust, oder andere europäische Länder sich mit Faschismus, Kollaboration oder Kolonialismus (Gilroy 2006, Loftsdóttir/Jensen 2012; Michel 2014; Wekker 2015) auseinandergesetzt haben. Zwischen Assimilationsdruck und humanitärem Selbstverständnis in der Dominanzgesellschaft, zwischen diffusen oder konkreten Erfahrungen des Andersseins und einer (öffentlichen) postkolonialen „Amnesie“ (Purtschert 2013) wuchsen „Inder_innen der zweiten Generation“ in der Schweiz auf. Statt jedoch den Fokus auf aktivistische, repräsentationspolitische Interventionen in der Schweiz oder Europa zu beschränken, eröffnet der Blick auf „Inder_innen der zweiten Generation“ eine weitere spannende Perspektive. Die Transformation Indiens von einem Entwicklungsland zu einem *global player* in den letzten vierzig Jahren hat die postkolonialen Beziehungen, Hierarchien und Diskurse des „Eigenen“ und des „Anderen“ zwischen der Schweiz – ja, dem Westen – und Indien beträchtlich verändert. Angesichts der neuen Macht Indiens in der dezentralisierten Globalisierung der letzten Jahre, nehmen „InderInnen der zweiten Generation“ eine spezifische Position in der Aushandlung neuer Narrative, ethischer Räume und Subjektivitäten im Kontext dieser postkolonialen Verschiebungen ein. Waren die Stimmen und Lebenswelten der Protagonist_innen vor zwanzig oder dreißig Jahren am Rande der Gesellschaft angesiedelt, stehen sie heute im besonderen Rampenlicht der Umbrüche unserer Zeit.

Vor dem Hintergrund dieser spezifischen Positionierung von „Inder_innen der zweiten Generation“ aus der Schweiz als postkoloniale Pionier_innen möchte ich hier zwei theoretische Aspekte diskutieren, die in der Forschungslandschaft bisher zu wenig beachtet wurden. Der erste Kritikpunkt betrifft die kaum vorhandene Theoretisierung des Generationenbegriffs, weshalb die machtvollen gesellschaftlichen Konstruktion der „zweiten Generation“ als politische und wissenschaftliche Kategorie im nationalstaatlichen Rassismus und im Kontext des postkolonialen

Europas kaum reflektiert wird. Zweitens existieren erstaunlich wenige Studien über transnationale Praktiken und Erfahrungen von Migrationsnachfolgegenerationen, die ethnografisch *und* machtanalytisch arbeiten.¹² Entsprechend werde ich in den folgenden drei Abschnitten versuchen, einige theoretische und methodologische Ansätze einer *transnationalen Genealogie* zu entwickeln, die diese Ethnografie anleiten.

1.3 MACHT, SUBJEKTIVIERUNG UND ALTERITÄT: EINE KRITIK DER GENERATIONELLEN RATIONALITÄT

In den meisten sozialwissenschaftlichen Studien zur „zweiten Generation“ wird der Generationenbegriff selbst zwar diskutiert und operationalisiert, aber kaum explizit theoretisiert.

Unter zweiter Generation werden hier jene Kinder und Jugendlichen ausländischer Herkunft verstanden, welche in der Schweiz geboren oder als Kleinkinder in die Schweiz gekommen sind. Zudem wenden wir den Begriff nur auf jene Personen an, bei welchen beide Eltern im Ausland geboren sind. (Juhász/Mey 2003:18)

Durch diese geradezu kanonische Definition wird die „zweite Generation“ als relevante analytische, ethnische Kategorie gesetzt und erscheint als soziale Tatsache. Diese Definition ist exemplarisch dafür, dass die Fragestellungen vieler Studien auf mehr oder weniger unhinterfragten Annahmen der Assimilationstheorie, der Familiensoziologie und der Sozialisationstheorie basieren. Nicht nur werden diese Annahmen der Komplexität von Migrationsgesellschaften kaum gerecht, schließen sie doch zirkuläre Migration, binationale Ehen, die Rolle digitaler Medien in transnationalen Familien oder Mehrgenerationshaushalte aus dem Blick aus. Es fehlt zudem ein Instrumentarium, um die machtvollen rassialisierten Konstruktionen der institutionellen Kategorie einerseits *und* der Erfahrung der „zweiten Generation“ andererseits angemessen zu reflektieren. Auf der einen Seite wird in diesem Forschungsfeld „Kultur“, respektive Ethnizität oder Rassismus – im Sinne einer strukturfunktionalistischen oder marxistischen Dichotomie – oft als Verzerrung oder als „falsches Bewusstsein“ verstanden und der wissenschaftlichen und historischen Objektivität von struktureller Ungleichheit gegenübergestellt (z. B. Juhász/

12 | Während Wessendorf (2013) eine spannende transnationale Ethnografie vorlegt, ohne jedoch die Machtverhältnisse systematisch zu untersuchen, diskutieren Maira (2002) und Purkayastha (2005) die transnational-postkolonialen Aspekte der machtvollen Zuschreibungen in den lokalen Verhältnissen, ohne auf ethnografisches Material zurückzugreifen.

Mey 2003; Bolzman et al. 2003). Diese Privilegierung von „Struktur“ gegenüber „Kultur“ ist jedoch erklärungsbedürftig, da kulturelle, rassialisierte Differenz sowohl als Zuschreibung in Prozessen institutioneller Diskriminierung sowie als subjektive Erfahrung von Zugehörigkeit oder Ausschluss praktisch wirksam ist. Auf der anderen Seite besteht die epistemologische Problematik in der Forschung über Migration, ethnische Kategorie des „Anderen“ im Forschungsgegenstand essentialistisch zu verstärken, was als Kritik an einer „ethnic lens“ oder an einer Migrantologie formuliert wurde (Glick Schiller 2006; Römhild/Bojadžijev 2014; Dahinden 2016).

Stattdessen wäre es wichtig, die Verquickung von Alterität und Generation systematisch zu untersuchen, die sowohl die Erfahrungen der Subjekte als auch die politischen und wissenschaftlichen Migrationsdiskurse im Nationalstaat reguliert (Mecheril 2003; Riegel 2004; Terkessidis 2004; Riegel/Giesen 2007; Goel et al. 2012; Jain 2013; El-Tayeb 2015).¹³ Die Erforschung der „zweiten Generation“ erfordert demnach einen theoretischen Rahmen, der die Konstruktion kultureller und rassialisierter Differenz als machtvollere Praxis *und* als subjektive Erfahrung von Generationalität aufzeigt und ernstnimmt.

Soziale Konstruktion von „Generationen“

Der Wissens- und Kultursoziologe Karl Mannheim hat in seinem klassischen Aufsatz „Das Problem der Generationen“ (2009 [1928]) begonnen, Generationen als sinnhaft ausgehandelte soziale Entitäten im Rahmen von Geschichte und sozialem Wandel zu konzipieren. Mit dem Aufsatz strebte er an, eine soziologisch fundierte und empirisch erforschbare Kategorie der „Generation“ zu entwickeln, die zwischen dem Verständnis einer biologisch-quantitativen Generationenabfolge (im Positivismus) und der rein subjektiven Erfahrung einer historischen Gemeinschaft (im Historizismus) vermitteln könnte. Generationen als historisch-soziale Größen konstituieren sich laut Mannheim durch die

spezifische Lagerung der durch sie betroffenen Individuen *im gesellschaftlich-historischen Lebensraum*, [die] diese Individuen auf einen bestimmten Spielraum möglichen Geschehens beschränk[t] und damit eine spezifische Art des Erlebens und Denkens, Fühlens und Handelns, eine spezifische Weise des Eingreifens in den historischen Prozess nahelegt. (Mannheim 2009 [1928]:136)

13 | Des Weiteren kann eine nicht auf Differenz sensibilisierte Migrationsforschung keine normativen Hinweise auf eine „Politik der Differenz“ (Young 1990) oder auf Kämpfe der Anerkennung (Honneth 1992) geben, die eine liberale Utopie der Indifferenz, ja der „color-blindness“, infrage stellen könnten (Bonilla-Silva 2006).

Mannheim argumentierte, die ähnliche Schichtung von älteren und neueren Erfahrungen und Wissensfragmenten („Erlebnis-Schichtung“) im Zuge der Sozialisation und des Lebenslaufes schaffe bei gleichaltrigen Individuen das *Potenzial*, sowohl sich miteinander zu identifizieren („Generationenzusammenhang“) als auch sich sozial oder politisch zu vergemeinschaften („Generationeneinheit“). Im analytisch offenen Sinne eines „generation building“ (Jureit 2006:87) erlaubt Mannheims Generationenverständnis, die gesellschaftlichen Prozesse in den Blick zu nehmen, die allfällige gemeinsame subjektive Erfahrungen, kulturelle Praktiken oder politische Formationen einer Generation hervorbringen.

Die gesellschaftliche Herstellung der Kategorie, der Erfahrungen, ja, der Gruppe von „Inder_innen der zweiten Generation“ muss also angesichts der kleinen, sozial heterogenen Migrationsgemeinschaft und des assimilationistischen Kontexts selbst zum Thema der Analyse gemacht werden. Ist „Inder_innen der zweiten Generation“ eine wissenschaftliche oder politische Zuschreibung? Oder teilen die Subjekte spezifische Erfahrungen? Wenn ja, woraus entstanden diese gemeinsamen Erfahrungen? Aus politischen Diskursen, ethnischen Netzwerken, populär-kulturellen Artefakten oder familienbiografischen Erzählungen?

Dieses theoretische Verständnis von „Generation“ als eines feldimmanenten sozialen Konstrukts verschiebt die Forschungshaltung. Es dezentriert den Blick von den Forschungssubjekten selbst auf die gesellschaftlichen Bedingungen, die sozial relevante generationelle Erfahrungen und soziale Praktiken hervorbringen und regulieren. Es verschiebt aber auch insofern die methodische Herangehensweise – etwa das Sampling –, als die Kategorie der „zweiten Generation“ nicht als analytische, sondern als empirische Größe mit untersucht werden muss. Im Zentrum der Forschung stehen demnach die Aushandlungen zwischen den historisch-institutionellen Zuweisungen, ein Subjekt der „zweiten Generation“ zu sein, *und* der subjektiven Verhandlung, Teil der „zweiten Generation“ zu sein (oder nicht).

Genealogie: „Generation“ als doppelte Subjektivierung im Nationalstaat

Die Komplexität des modernen Generationenbegriffs wird weiter deutlich, wenn wir das Verständnis von Generation in der Migrationsforschung und bei Mannheim vergleichen. Während Mannheim den Begriff auf eine Gleichzeitigkeit der Erfahrung im Rahmen einer historisch-sozialen Gemeinschaft bezieht, verweist der Begriff der „zweiten Generation“ im Migrationskontext auf die zeitlichen Abfolge in der Reproduktion einer Familie. Das sind aber nur auf den ersten Blick zwei verschiedene Zusammenhänge. Neuere wissenschaftshistorische und postkoloniale Forschungen haben eine Genealogie des Generationenbegriffs angestoßen, die ich – in Anlehnung an Michel Foucault – als „biopolitische“ bezeichnen möchte (Foucault 1977; Young 1995; Parnes et al. 2008). Der Generationenbegriff

war in der Moderne demnach nicht nur grundlegend für die Hervorbringung eines modernen Verständnisses von Geschichte, wie Mannheim argumentiert, sondern auch eng verflochten mit der Imagination und dem Aufbau nationaler und kolonialer Gesellschaften und mit der damit verbundenen hierarchischen Logik bei der Definition von Bevölkerungen. Die Begründung von Nation und Volk als moderne politische Konzepte ist eng verbunden mit der Metapher der Familie und dem darin eingeschriebenen Prinzip einer „Kette von Generationen“ (Parnes et al. 2008). Nicht nur konnte die Nation mit der Metapher der Familie als Gemeinschaft von eng verbundenen Individuen gedacht werden, auch war es möglich, die historische Reproduktion dieser neuen politischen Gemeinschaft durch die Abfolge von Generationen zu konzipieren. Als epistemische Folie dieser neuen politischen Gemeinschaft diente das Konzept des Organismus als lebendige, sich eigenständig, wandelnde Einheit, das die moderne Zellbiologie und Genetik hervorgebracht hatten. Vor diesem Hintergrund wurde der Generationswechsel im *nation building* und im Kolonialismus – und dies insbesondere in der Variante der „Vermischung“ (Hybridität) – zu einem strategischen Feld der politischen und wissenschaftlichen Herstellung und Regulierung reiner, nationaler und rassialisierter Bevölkerungen (Foucault 1977, 1999; Stoler 1995; Young 1995).

Vor diesem Hintergrund verknüpft das Konzept der „nationalen Grenze“ den Mannheim’schen Generationenbegriff und den der „zweiten Generation“ in der Migrationsforschung. Die mediale Konstruktion einer nationalen Öffentlichkeit im Rahmen einer absoluten globalen Zeitrechnung (Anderson 1996 [1983]), die administrative, pädagogische und rechtliche Etablierung des Staates (Smith 1986; Foucault 1999) sowie die Humanwissenschaften (Foucault 1999) haben die Mannheim’sche „Gesellschaft“ als „historisch-sozialen Lebensraum“ erst hervorgebracht. Indem Mannheim den „historisch-sozialen Lebensraum“, innerhalb dessen generationelle Zusammenhänge entstehen, implizit (wenn auch nicht ausschließlich) als nationalen annimmt, unterschätzt er die Konstruktion der von ihm untersuchten „Gesellschaft“ im Rahmen eines politischen und insbesondere nationalstaatlichen Projektes. Das heisst konkret, dass Migrantinnen und Migranten in diesen politischen Projekten mehr oder weniger außerhalb der „historischen Lebensgemeinschaft“ angesiedelt und sozialisiert wurden, innerhalb derer eine gemeinsame Erfahrung möglich gewesen wäre. Die gemeinsame Erlebnisschichtung, die Generationen innerhalb der Nation hervorbringt, findet also unter den konstitutiven Bedingungen der Konstruktion von Alterität statt.¹⁴

14 | Es ist daher symptomatisch, dass Mannheim im Aufsatz schreibt: „Es wird niemand behaupten wollen, die chinesische und die deutsche Jugend um 1800 hätten sich in einer ähnlichen Lagerung befunden“ (Mannheim 2009 [1928]:142). Es ist nicht ausgeschlossen, dass diese sich in einem gemeinsamen „historisch-sozialen Lebensraum“ im Mannheim’schen Sinne befinden könnten. Ein solcher, der im Vergleich zu 1800 im Kontext der aktuellen Globalisierungsprozesse schon viel näher liegt, könnte im Sinne

Im Kapitel 2 werde ich im Detail darlegen, wie die Begriffe der Generation und der Assimilation, die in der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung sowie der Migrationspolitik des 20. Jahrhunderts zentral sind, in eine politische Epistemologie innerhalb des *nation building* und der kolonialen Rassenanthropologie verstrickt sind. Die wissenschaftliche Forschung über die „zweite Generation“ muss die Produktionsbedingungen selbst reflektieren, in die ihre Kategorien, Konzepte und Fragestellungen eingebunden sind.¹⁵

In Anlehnung an Michel Foucaults Kritik der Biopolitik schlage ich ein genealogisches Verständnis von „Generation“ vor, um die institutionellen und diskursiven Bedingungen sowie die historischen Machtverhältnisse in den Blick zu nehmen, die „Migration“ und insbesondere die „zweite Generation“ als politische Felder, wissenschaftliche Kategorien, ökonomische Dispositive oder populärkulturelle Narrative in modernen Nationalstaaten generier(t)en. Unter Genealogie verstehe ich eine Methodologie, mit der die Konstituierung von Subjekten innerhalb historischer Konfigurationen von Macht und Wissen analysiert werden kann (Foucault 1980:117). Demnach ist „Subjektivität gerahmt und ermöglicht von strukturierenden diskursiven Bedingungen, über die sie nicht verfügt. [...] Damit tauchen auf der historischen Bühne verschiedene Subjektfiguren auf, legitime und mögliche Weisen, als Subjekt im Diskurs bzw. Objekt des Diskurses sprechen bzw. thematisiert werden zu können.“ (Saar 2007:180) Gegenstand der Genealogie sind dabei nicht die Subjekte selbst, sondern *Subjektivierungslogiken*, die – eingebettet in Diskurse, Institutionen, Objekte, Körper und Räume – spezifische Erfahrungen, Praktiken und Zugehörigkeiten hervorbringen, verknüpfen oder verhindern (Rose 1996:130). Die objektivierte Evidenz und die subjektiven Erfahrungen von „Inder_innen der zweiten Generation“ werden demnach innerhalb von Prozessen politischer Regulierung, ökonomischer Verwertbarkeit, wissenschaftlicher Ob-

einer Weiterführung von Mannheims Argument jedoch erst durch die Reflexion über postkoloniale Positionen innerhalb dieser Beziehungen theoretisch konzipiert werden.

15 | Sozialanthropologische Arbeiten zur „zweiten Generation“, die sich theoretisch in diese Tradition der Ethnizitätsforschung (Weber 1972 [1921]; Barth 1969; Baumann 1996; Jenkins 1997; Brubaker 2004) einordnen, stellen explizit die ethnischen Grenzziehungsprozesse ins Zentrum der Analyse (Menet 2010; Allenbach 2011; Wessendorf 2013; Müller 2013; Dümmler 2014). Dadurch werden die Aushandlungen von Zugehörigkeit und das Verständnis von Alterität als essenzialistische oder als konstruierte Größen selbst zum Thema subjektiver und sozialer Prozesse. Diese spannenden Studien vermögen Ethnizität als Spur im Konzept und in der Erfahrung von Generationalität – als umkämpfte und markierte Größe gesellschaftlicher Erfahrung und Struktur – zu untersuchen. Jedoch vermag auch die Ethnizitätsforschung – im Hinblick auf den bei Weber und Barth angelegten methodologischen Individualismus – nicht zu theoretisieren, wie Konstruktion der Alterität in diskursiv-institutionelle Machtverhältnisse eingeschrieben ist und daher die Grenzziehungsprozesse reguliert.

jektivierung, populärkultureller Repräsentation konstruiert und ausgehandelt, die empirisch untersucht werden können. “[Subjectivities] are never unified and increasingly fragmented and fractured; never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic discourses, practices and positions.” (Hall 1996:4).

Für die vorliegende Arbeit ist theoretisch und empirisch besonders fruchtbar, dass dem Subjektivierungsbegriff (frz. *assujettissement*) eine Doppelbedeutung innewohnt, die sowohl ein hegemoniales Regime biopolitischer Unterwerfung *als auch* ein subjektives Ethos der Lebensführung beschreibt, wie Foucault in seinen späteren Texten immer expliziter darlegt (Foucault 1986b, 1993).

This form of power applies itself to immediate everyday life which categorizes the individual, marks him [sic!] by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him which he must recognize and others have to recognize on him. It is a form of power, which makes individuals subjects. There are two meanings of the word subject: subject to someone else by control and dependence, and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power, which subjugates and makes subject to. (Foucault 1986a: 212)

Das eröffnet nicht nur den Blick auf die Konstruktion der „zweiten Generation“ als politische, wissenschaftliche und soziale Kategorie, die sich aus der biopolitischen Problematisierung der „Migration“ im modernen Nationalstaat ergeben hat. Gleichzeitig können dadurch die subjektiven Aspirationen und eigenlogischen Lebensentwürfe von Angehörigen der „zweiten Generation“ untersucht werden, die innerhalb dieser gesellschaftlichen Konstruktionen stattfinden. Subjekte konstituieren sich so verstanden als Produkte *und* Agenten in fragmentierten und komplexen Prozessen von machtvoller Zuschreibung und Aneignung. Judith Butler hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Subjektivierung innerhalb hegemonialer Diskurse ermöglicht, Handlungsmacht, alternative Sprachen und Subjektivierungsprozesse freizusetzen: „Eine auf das Subjekt *ausgeübte* Macht, ist die Unterwerfung durch eine vom Subjekt *angenommene* Macht, eine Annahme, die das Instrument des Werdens dieses Subjekts ausmacht.“ (Butler 2001:16, Hervorhebungen R. J.) Butler versteht eine diskursive Formation als machtvoll, aber nicht als total, sondern voller Lücken und Widersprüche, da sie den Ausschluss der „unmöglichen Subjekte“ stets performativ wiederholen muss, um sich angesichts einer offen Zukunft aufrechtzuerhalten. In diesem Momenten der Wiederholung öffnen sich Möglichkeiten der Verschiebung. “[A]nd yet, it is also by virtue of this reiteration that gaps and fissures are opened up as the constitutive instabilities in such constructions, as that which escapes or exceeds the norm, as that which cannot be wholly defined or fixed by the repetitive labor of the norm.” (Butler 1993:10).

Der doppelte Subjektbegriff in Foucaults Arbeiten eröffnet einen theoretischen Rahmen, um Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ sowohl als hegemoniale Disziplinierung *als auch* als eigenlogische Projekte der Lebensführung zu verstehen. Einerseits schreibt sich die strukturelle und diskursive Unmöglichkeit, die „zweite Generation“ als Teil der Nation zu verstehen und anzuerkennen, in die Subjektivierungsprozesse als Frage nach dem Anderssein ein, die immer aufs Neue beantwortet werden muss (Mecheril 2003). Genauso wie die Gesellschaft bemüht ist, „unmögliche Subjekte“ zu bearbeiten, müssen diese selbst Strategien finden, um die strukturellen Widersprüche in ihren Lebensentwürfen aufzulösen respektive zu re-artikulieren. Die Untersuchungsgruppe der „Inder_innen der zweiten Generation“ ist dabei sowohl empirisch als auch theoretisch keineswegs selbstevident, sondern wird in hegemonialen nationalstaatlich-wissenschaftlichen Subjektivierungsweisen und den dadurch produzierten geteilten Erfahrungen ausgehandelt. Die Identifikation mit dieser „Gruppe“ sowie die Aushandlung der damit verbundenen Grenzen sind Thema der Subjektivierungsprozesse und Teil einer „prekären Zugehörigkeit“ (Mecheril 2003). Deshalb verwende ich die Schreibweise „Inder_innen der zweiten Generation“ in Anführungszeichen, um auf die Konstruiertheit, die Polysemie und die Performativität der Kategorie und der Erfahrung in unterschiedlichen transnationalen Kontexten hinzuweisen.

Da die genealogische Analyse von Subjektivierungsprozessen, einen analytischen Rahmen öffnet, um Lebensentwürfe von „Inder_innen der zweiten Generation“ – als „projects for making oneself a certain person“ (Laidlaw 2010:374) – und institutionelle und diskursive Machtverhältnisse gemeinsam zu denken, werden Konstruktionen ethischer Räume zwischen dem „Eigenen“ und dem „Anderen“ sichtbar, in denen die Anerkennungsbeziehungen selbst ausgehandelt werden. Eine Fallstudie zu Subjektivierungsprozessen „InderInnen der zweiten Generation“ bedeutet demnach nicht etwa eine ethnische Einengung der Fragestellung oder eine Fortschreibung einer Migrantologie (Glick Schiller, Caglar, Bojadziejew/Römhild 2014; Dahinden 2017). Im Gegenteil stellt sie eine produktive Konkretisierung dar, um die Prozesse der Rassialisierung zwischen Struktur und Kultur, Disziplinierung und Lebensführung ethnografisch und transnational sichtbar zu machen und zu erforschen. Dieser Fokus erlaubt insbesondere die dichten, verflechtungsgeschichtlichen und postkolonialen Zusammenhänge in die Forschung einzubeziehen, zumal die intersektionale Konstruktion ethnischer, rassialisierter Zuschreibungen anhand der Ungleichheitsdimensionen von Geschlecht, Klasse und Religion methodisch und theoretisch reflektiert wird.

1.4 TRANSNATIONALE SUBJEKTIVIERUNGSPROZESSE IN EINER GLOBALEN SOZIALTHEORIE

Wie das Beispiel von Bruno Ziauddins Familienbiografie am Anfang der Einleitung zeigte, überschreiten die Lebenswelten, kulturellen Orientierungsrahmen oder sozialen Mobilitätsmuster indischer Migrant_innen und ihrer Nachkommen volens volens den nationalen Rahmen. Sie sind eingebettet in transnationale Diskurse, in wirtschaftliche und politische Verflechtungen sowie in intergenerationelle Familienbiografien zwischen Indien, dem Westen und anderen Regionen in der Diaspora. Nicht nur politisch, sondern auch wissenschaftlich wurde diese Evidenz transnationaler Verflechtungen wegen eines expliziten oder impliziten „methodologischen Nationalismus“ und eines Eurozentrismus in der Sozialtheorie lange kaum wahrgenommen (Conrad/Randeria 2002; Wimmer/Glick Schiller 2002; Bhabra 2014; Gutierrez Rodríguez et al. 2010). Ab den 1990er Jahren wurden vor dem Hintergrund zunehmender Internationalisierung der Wissenschaft, aufgrund theoretischer Verschiebungen, neuer empirischer Studien und nicht zuletzt wegen politischer Kämpfe essenzialistische und eurozentrische Kategorien in den Sozial- und Kulturwissenschaften zunehmend kritisiert.¹⁶ Gegen die soziologische Migrations- als Assimilationsforschung sowie gegen die Modernisierungs- und Weltsystemtheorie wurden aus unterschiedlichen empirischen, theoretischen und disziplinären Richtungen Ansätze formuliert, die Grenzüberschreitungen, Pluralisierung, Fragmentierung und Dezentrierung von politisch-epistemologischen Kategorien in den Sozial- und Kulturwissenschaften forderten.

Neue Perspektiven:

Transnationalismus, kulturelle Globalisierung, Diasporaforschung

Neue Forschungsfelder wie die transnationale Migrationsforschung, die Anthropologie der Globalisierung und postkoloniale Studien eröffneten Perspektiven auf grenzüberschreitende Lebenswelten, Netzwerke, Institutionen und Diskurse im Kontext von Migration und Globalisierung.

¹⁶ | In Großbritannien war die Wissensproduktion der postkolonialen Forschung etwa im Falle von Stuart Hall oder Paul Gilroy am Birmingham Center for Cultural Studies oder im British Asian Movement (Sharma et al. 1996; Kalra 1998), eng verknüpft mit der antirassistischen Bewegung und mit kulturpolitischen Interventionen. Auch in Deutschland prägen migrantische Forscherinnen aus dem aktivistischen Zusammenhang von Kanak Attak die rassismuskritische Migrations- und Grenzregimeforschung (Bojadzijeve 2008). Zur epistemischen Teilhabe von Migrant_innen in der Schweizer Migrationsforschung: Espahangizi 2017.

1. Ausgehend von sozialanthropologischen Fallstudien entstand die *transnationale Migrationsforschung* als empirische und theoretische Kritik an der gängigen Migrations- als Assimilationsforschung (Portes et al. 1999; Vertovec 1999; Levitt/Glick Schiller 2004; Bauböck/Faist 2010). Paradigmatisch postulierten Glick Schiller et al.

Transmigrants develop and maintain relations – familial, economic, social, organizational, religious, and political that span borders. Transmigrants take actions, make decisions, and feel concerns, and develop identities within social networks that connect them to two or more societies simultaneously. (Glick Schiller et al. 1992:1 f.)

Die transnationale Migrationsforschung machte insbesondere durch empirische Fallstudien auf die soziokulturellen Prozesse und Netzwerke sowie auf Momente der Handlungsmacht aufmerksam, die globale Prozesse innerhalb politisch-ökonomischer und institutioneller Strukturen vorantrieben. Im Zuge ihrer Systematisierung wurde die transnationale Migrationsforschung auch auf die „zweite Generation“ angewendet (Levitt/Waters 2002; Morawska 2003; Bommes 2005; Wessendorf 2013). Jedoch wurde der in den Gründungstexten formulierte und in den frühen Fallstudien sichtbare theoretische Anspruch nicht erfüllt, eine Analyse von transnationaler Migration mit der Kritik eines globalen Kapitalismus und hegemonialer Diskurse zu verbinden (Rouse 1991; Glick Schiller et al. 1992; Basch et al. 1994; Smith/Guarnizo 1998).

2. Auch ab den frühen 1990er Jahren intervenierten vor allem Sozialanthropolog_innen und Kulturgeograf_innen im aufkommenden Globalisierungsdiskurs mit dem Fokus auf *kulturelle Globalisierung* (Friedman 1990; Massey 1994, Appadurai 1996; Hannerz 1996). Gegen Thesen der kulturellen Homogenisierung (z. B. McDonaldisierung) und der globalen Modernisierung konnten sie aufzeigen, dass globale Prozesse gemäß lokaler kultureller Logiken angeeignet, reinterpretiert und indigenisiert werden und dadurch alternative Konfigurationen von Modernität entstehen (Appadurai/Breckenridge 1995; Randeria et al. 2004). Durch diese Interventionen wurden die Momente der Multiperspektivität und Fragmentierung innerhalb sich globalisierender Modernen in der breiten Globalisierungsdebatte stark gemacht und die empirische Forschung globaler Öffentlichkeit etabliert.

3. Eng mit dieser Debatte verknüpft, entstand ab den späten 1980er Jahren das neue Feld der *Diasporaforschung*. Ausgehend von den poststrukturalistischen Ansätzen der British Cultural Studies und der Postcolonial Studies wurde darin der Diasporabegriff reartikulierte, der bis dahin die Erfahrung gewalttätiger Vertreibung aus einer ursprünglichen Heimat bezeichnete, wie sie paradigmatisch für die jüdische und seit dem 20. Jahrhundert auch für die armenische und palästi-

nensische Geschichte beschrieben wurde (Hall 1990; Tölölyan 1991; Safran 1991; Clifford 1994; Cohen 1997). Eine neue, offenere Verwendung des Diasporabegriffs versprach, die im Kontext von Globalisierung und Migration zunehmenden, de-territorialisierten Formen von Vergemeinschaftung und Zugehörigkeit sichtbar zu machen, zu erforschen und aufzuwerten, die nicht durch eindeutige, essenzialistische Herkunft konstituiert waren. So schrieb etwa Stuart Hall:

The diaspora experience as I intend it here is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of “identity” which lives with and through, not despite, difference; by *hybridity*. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference. (Hall 1990: 235, Hervorhebung im Original)

Während die Diasporastudien kulturelle Konstruktionen von Narrativen und Subjektivitäten marginalisierter und rassialisierter Gruppen und die Konstruktion von Hybridität als kritische Praxis gegenüber hegemonialer Repräsentationspolitik etablierten (Bhabha/Rutherford 1990), barg der theoretisch-methodische Fokus auf kulturwissenschaftliche Diskursanalyse auch Nachteile. Dadurch wurden erstens diasporische Subjekte und ihre hybriden Praktiken oft per se als widerständige Akteure konstruiert, ohne deren Spielräume innerhalb institutioneller und politisch-ökonomischer Zwänge empirisch und analytisch zu verorten (Anthias 1998, 2001; Brubaker 2005). Zweitens richteten die Diasporastudien ihren empirischen Fokus oft auf westliche Dominanzgesellschaften. Dadurch blendeten sie die Position diasporischer Subjekte und Gemeinschaften in der ökonomischen internationalen Arbeitsteilung aus (Dhawan 2007).

Trotz neuer Forschungsperspektiven und spannender Fallstudien wurden in den drei skizzierten Feldern – aus je unterschiedlichen theoretischen und methodischen Gründen – wenig analytische Instrumentarien entwickelt, um die neu eröffneten Phänomene transnationaler Mobilität, hybrider, populärkultureller Praktiken oder diasporischer Subjektivitäten als Teil global wirksamer Institutionen, Strukturen und Machtverhältnisse systematisch und empirisch zu untersuchen. Besonders bedeutsam mag dafür die starke Präsenz poststrukturalistischer Theorien gewesen sein, mit deren Annahmen Weltsystem- und Modernisierungstheorie dezentriert werden konnten. Der diskurs- und kulturanalytische Fokus in den Leitdisziplinen der Cultural Studies oder auch Postcolonial Studies hat jedoch die Funktion von sozialen Institutionen, von Materialitäten und von politisch-ökonomischen Strukturen für die historische Ausprägung von Diskursen, Subjektivitäten und Machtverhältnissen unterschätzt (Ahmad 1994; Parry 2004; Mezzadra 2011; Chibber 2013). Von dieser materialistischen Kritik angeleitet, stellt sich an dieser Stelle die konkrete, ethnografische Frage: Wie lassen sich die Reflexion und empirische Untersuchung global zirkulierender und hybrider Narrative und

Subjektivierungsweisen stärker in diskursiv-institutionelle Strukturen sowie politisch-ökonomische Machtverhältnisse einbetten – und umgekehrt?

Transnationale Genealogie: Subjekte und Macht im dezentralen globalen Kapitalismus

Die vorliegende Ethnografie schließt an die transnationale Migrationsforschung sowie an die kulturelle Globalisierungs- und Diasporaforschung an, indem die darin eingesetzten Konzepte und die damit bezeichneten Prozesse, Praktiken und Subjektivitäten selbst als Elemente in verflechtungsgeschichtlichen Konfigurationen von Strukturen, Diskursen, Institutionen, Netzwerken und Praktiken untersucht werden: Wie das Konzept der „zweiten Generation“ sollen auch die Konzepte „Diaspora“, „Hybridität“ und „Kosmopolitismus“ nicht als neutrale wissenschaftliche Kategorien verwendet werden. Stattdessen sollen sie als Wissensbestände in einem Netz staatlicher Regierungstechniken, ökonomischer Verwertungslogiken und populärkultureller Narrative untersucht werden. Während also die indische Regierung ab den 1990er Jahren eine neue Diasporapolitik einführte (Kapitel 6), bot ein kommerzieller Multikulturalismus im urbanen Zürich Räume, um hybride kulturelle Formen wie das Bollywood-Kino als Lifestyle zu konsumieren und dabei kosmopolitische Aspirationen zu pflegen (Kapitel 4). Als Rahmen versuche ich, die im obigen Unterkapitel skizzierte genealogische Herangehensweise auf eine globale Ebene zu heben. Dazu werde ich Ansätze zur Kritik des postfordistischen Kapitalismus mit Ansätzen aus einer Anthropologie der Globalisierung zu verbinden, und dadurch postkoloniale und kapitalismuskritische Perspektiven zu kombinieren suchen (Ong 1999; Coronil 2000; Comaroff/Comaroff 2001, 2009; Mezzadra/Neillson 2013).

Mit Konzepten wie „flexibilisierte Akkumulation“ (Harvey 1990a), „unorganisierter Kapitalismus“ (Lash/Urry 1987) oder Postfordismus (Hirsch/Roth 1986) wurden Verschiebungen in den räumlichen, technologischen und sozialen Produktions- und Reproduktionsbedingungen des Kapitalismus seit den 1970er Jahren – konkret seit der Ölkrise 1973 – beschrieben. Damit verbunden waren unter anderem Deindustrialisierung und die Zunahme des Dienstleistungssektors in den westlichen Metropolen, die Stärkung globaler Finanzmärkte, die Intensivierung, Differenzierung und Fragmentierung internationaler Arbeitsteilung (Sklair 2001), die Zunahme internationaler Arbeitsmigration, räumliche Konzentration von Macht in *global cities* (Sassen 1991), Flexibilisierung und Digitalisierung von organisatorischen Prozessen (Castells 1996), die Verschiebung von einer produktions- zu einer konsumorientierten Wertschöpfung und die Kommodifikation von Kultur, Wissen, Bildern, Emotionen und Identitäten (Lash/Urry 1994). Wie Jameson und Harvey argumentieren, waren diese politisch-ökonomischen Verschiebungen und eine raumzeitliche Verdichtung im postfordistischen Kapitalismus verflochten mit der Entstehung einer Postmoderne als „kultureller Logik des

Spätkapitalismus“, wonach etwa Wiederholungen, Kopien, Pastiche, Remix und Retro-Nostalgie zuerst die künstlerische Produktion und dann die öffentliche Kultur zu prägen begannen (Jameson 1991; Harvey 1990a). Mit Harvey und Jameson lässt sich die postmoderne (und die poststrukturalistische) Logik der Fragmentierung und der Dezentrierung selbst als kulturelle Hegemonie in einem flexibilisierten Kapitalismus analysieren, die ihre politisch-ökonomischen Bedingungen verdeckt.

Through the experience of everything from food, to culinary habits, music, television, entertainment, and cinema, it is now possible to experience the world's geography vicariously, as a simulacrum. The interweaving of simulacra in daily life brings together different worlds (of commodities) in the same space and time. But it does so in such a way as to conceal almost perfectly any trace of origin, of the labour processes that produced them, or of the social relations implicated in their production. (Harvey 1990a:300)

Diese Kritik am postfordistischen Kapitalismus vermag zwar sowohl die politische Ökonomie mit der postmodernen Kulturanalyse zu verbinden, als auch die historische Flexibilisierung des Kapitalismus – oder gar das „Konglomerat unterschiedlicher Kapitalismen“ (Dirlik 2003:282) – zu erforschen. Jedoch erwähnen diese im weitesten Sinne ideologiekritischen Ansätze zum Wandel des globalen Kapitalismus kaum Verschiebungen in den postkolonialen Hierarchien (Ong 1999; Coronil 2000; Dirlik 2003) oder die Kommodifizierung und Hybridisierung von Ethnizität im globalen Kapitalismus (Hall 1991; Chow 2002; Ha 2005; Comaroff/Comaroff 2009). Zudem bleibt offen, wie in dieser kapitalistischen Kulturanalyse spezifische transnationale Subjektivierungsprozesse als „situated cultural practices“ genealogisch untersucht werden sollen (Ong 1999:17 ff.).

Aihwa Ongs Buch „Flexible Citizenship“ (1999) über den chinesischen Diasporakapitalismus verbindet theoretisch auf paradigmatische Weise die Stärken einer Kapitalismuskritik mit einer Genealogie transnationaler Subjektivität. In Anlehnung an Michel Foucaults Verständnis von Macht und Wissen als Geflecht von Disziplinierungen und Subjektivierung analysiert Ong die Konstruktion der chinesischen Diaspora in einem transnationalen und machtvollen Netz von staatlicher Gouvernementalität, familiärer Disziplinierung und kapitalistischer Akkumulation.

Indeed, even under conditions of transnationality, political rationality and cultural mechanisms continue to deploy, discipline, regulate, or civilize subjects in place or on the move. Although increasingly able to escape localization by state authorities, [transnational] subjects are never free of regulations set by state power, market options, or kinship norms. (Ong 1999: 19 f.)

In ihrer genealogisch-ethnografischen Spurensuche entdeckt sie flexible Staatsbürgerschaftsregelungen, globale populärkulturelle Öffentlichkeiten, hybride nationale Ideologien und transnationale familiäre Organisationsformen, die eine eigenwillige globale Konfiguration der chinesischen Moderne hervorgebracht haben. Ongs Fallstudie verweist auf die transnationale kulturelle Logik eines „dezentrierten globalen Kapitalismus“ (Dirlik 2003), respektive eines „Globalozentrismus“ (Coronil 2000). Nach Arif Dirlik hat die kapitalistische Expansion eine globale Moderne hervorgebracht, jedoch nicht etwa die teleologische Erfüllung der westlichen Moderne – im Sinne des „Endes der Geschichte“ –, sondern eine umkämpfte globale Moderne mit neuen Hierarchien und Widersprüchen.

This new situation is a product of modernity, but it needs to be recognized nevertheless for the kinds of contradictions it presents, which differentiate it from a period of Eurocentric modernity. Global modernity unifies and divides the globe in new ways. (Dirlik 2003:277)

In dieser umkämpften globalen Moderne zirkulieren koloniale und kulturelle Differenzen als Waren, als sinnhafte Imaginationen und als ordnende geopolitische Markierungen, durch deren Aneignung sich Staaten, Unternehmen sowie Subjekte je nach Klasse, Geschlecht und Lokalität innerhalb eines postkolonialen Systems von Status und Ungleichheit positionieren können. Diese Perspektive eröffnet den Blick auf die politischen, kulturellen und sozialen Formen und Widersprüche, mit denen auch Indien aus der kolonialen Vergangenheit heraustritt und einen „Anspruch auf den globalen Kapitalismus“ erhebt (Dirlik 2003:278). Die Integration in den globalen Kapitalismus seit den Liberalisierungsreformen ab den 1980er Jahren hat die Beziehung von Indien zum Westen sowie zwischen Moderne und Tradition, wie sie seit der Unabhängigkeit etabliert wurden verschoben. Wie in Kapitel 6 gezeigt werden wird, werden seither für die „neuen Mittelschichten“ in neuen urbanen und medialen Konsumräumen in Indien sowie in transnationalen, diasporischen Netzwerken kulturelle Narrative und Subjektivitäten konstruiert, in denen etwa Konsum, Sexualität oder Individualismus nun nicht mehr als westliche Dekadenz oder Mimikry, sondern als selbstbewusster Teil einer globalen indischen Moderne verstanden werden.

Durch den Blick auf die Subjektivierungsprozesse von „Inden_innen der zweiten Generation“ beschreibt die vorliegende transnational-genealogische Ethnografie die Umbrüche und Widersprüche in der Schweiz und Indien, die die postkoloniale dezentrale Globalisierung seit den 1960er Jahren befördern. Sie erlaubt, den gesellschaftlichen Wandel im Kontext von Migration und Globalisierung *on the ground* zu analysieren.

1.5 METHODIK: BIOGRAFIE, ETHNOGRAFIE UND DISKURSE IM TRANSNATIONALEN FELD

Die vorliegende Ethnografie ist das Ergebnis einer explorativen Spurensuche in einem transnationalen und machtvollen Netz von politischen Regulierungen, ökonomischen Verwertungszwängen, populärkulturellen Narrativen, familiären Solidaritäten und biografischen Projekten der Lebensführung, innerhalb derer die Subjektivierungen von „InderInnen der zweiten Generation“ stattfanden und weiterhin stattfinden. Als methodischer Rahmen bot sich eine „multi-sited ethnography“ an (Marcus 1995; Falzon 2009; Coleman/Hellerman 2011). Damit wird nicht eine konkrete Methode bezeichnet, sondern eine Forschungshaltung. Statt ein ethnografisches Feld, im Sinne der Isomorphie von Ort, Gemeinschaft und Kultur (Gupta/Ferguson 1992) aufzusuchen, müssen Anthropolog_innen ihr „Feld“ im Kontext des „Weltsystems“ als Konglomerat unterschiedlicher Arenen in globalen Prozessen, Institutionen und Diskursen konstruieren (z. B. Fox 1991; Augé 1994; Marcus 1998). Eine „multi-sited ethnography“ wirft jedoch angesichts der Komplexität der aktuellen Globalisierungsprozesse zwangsläufig Fragen auf und beleuchtet Phänomene, die methodisch und theoretisch nicht rigoros zu klären sind. Gemäß Marcus bedeutet „multi-sited ethnography“ daher nicht die rein physische Ausweitung des Feldes angesichts einer zunehmenden transnationalen Verflechtung kultureller und institutioneller Zusammenhänge. Sie ist eine theoretisch geleitete und ethnografisch-explorative Spurensuche, in der die Konstruktion und Analyse des gewählten multilokalen Feldes stets auch eine Fallstudie des sich wandelnden „Weltsystems“ darstellt.

Just as this mode [of mobile ethnography] investigates and ethnographically constructs the lifeworlds of variously situated subjects, it also constructs aspects of the system itself through the associations and connections it suggests among sites [...] For ethnography this means that the world system is not the theoretically constructed holistic frame that gives *context* to the contemporary study of peoples or local subjects closely observed by ethnographers, but it becomes, in a piecemeal way, integral to and embedded in discontinuous, multi-sited objects of study. (Marcus 1995:96 f. Hervorhebung im Original)

Die „multi-sited ethnography“ gibt jedoch selbst noch keine methodischen Vorgaben. Die Forschung, aus der dieses Buch resultierte, beruht auf einer Verbindung von Biografieanalyse (Rosenthal 2005), Diskursanalyse (Jäger 2004) und teilnehmender Beobachtung (Spradley 1980; Dewalt/Dewalt 2002). Diese Kombination versprach dem doppelten Verständnis von Subjektivierungsprozessen als diskursiv-institutionelle Disziplinierung *und* als eigenlogische Lebensführung sowie der transnationalen Ausrichtung der Forschung gerecht zu werden.

Die rekonstruktive Biografieforschung nimmt an, dass in der (westlichen) Moderne die Biografie als relativ stabile kulturelle Norm entstanden ist, um subjektive Erfahrungen entlang eines individuellen Lebenslaufes zu organisieren, zu beschreiben und zu vermitteln sowie um dadurch die eigene Individualität und Authentizität zu bestätigen (Hahn 2000). Demnach schichten Individuen Erlebnisse im Lebenszyklus auf eine spezifische Weise als subjektive Erfahrungen auf, die wiederum eine spezifische Art der Erinnerung und der Erzählung generiert (Hahn 2000; Rosenthal 2005). Ziel der Biografieforschung ist es, die „biografischen Codes“, verstanden als generative Strukturen von Handlungsmustern und Selbstauslegung, zu untersuchen, die sich eigenlogisch und prozesshaft in der Lebensgeschichte eines Menschen entwickeln (Breckner 2005). Das Foucault'sche Argument einer Produktion von Subjekten in machtvollen historischen Prozessen stellt den phänomenologischen und handlungstheoretischen Kern der Biografieforschung infrage, die die Herstellung von Sinn letzten Endes im Subjekt ansiedelt. Deshalb soll hier Biografieanalyse stärker mit einer Subjektkritik konfrontiert sowie mit diskursanalytischen und ethnografischen Methoden kombiniert werden (Völter/Schäfer 2005; Dausien/Keller 2005). Damit erscheinen Biografien zusammengesetzt aus einer „Vielfalt von subjektiven Handlungs- und Deutungsstrukturen bzw. von lebensgeschichtlichen oder biografischen Elementen und Diskursen“ (Völter/Schäfer 2005:177). Darin lassen sich empirisch die Aushandlungen von Subjektivierungsweisen im Rahmen eines eigenlogischen, wenn auch nicht zwangsläufig kohärenten Lebensentwurfes rekonstruieren. Das doppelte Verständnis von Subjektivierung als Lebensführung *und* gesellschaftliche Disziplinierung erlaubt, Biografien als Produkte von Diskursen zu verstehen, ohne die eigenlogische Qualität „generativer biografischer Strukturen“ oder Momente von Handlungsmacht und sozialer Imagination aufzugeben. Artikulationen subjektiver Erfahrungen können stattdessen sogar als „biografische Arbeit“ in unterschiedlichen diskursiven, institutionellen, transnationalen Kontexten verstanden werden (Hall 1996). Im Sinne eines „doing biography“ (Dausien/Keller 2005:200 ff.) kann ethnografisch untersucht werden, wie biografische Markierungen in unterschiedlichen interaktiven und institutionellen Prozessen strategisch eingesetzt oder eingefordert werden: Die paradigmatische, assimilationistische Frage „Woher kommst du?“ fordert etwa von „Inder_innen der zweiten Generation“ eine (familien-)biografische Selbstrepräsentation ein. Dadurch werden sie als „Andere“ im Gegensatz zu Angehörigen einer Norm markiert, die nicht erklärt werden muss und unsichtbar bleibt. Umgekehrt kann die autonome Erzählung der Biografie bei „Inder_innen der zweiten Generation“ eine Strategie der Offenbarung in einem selbst gewählten Kontext darstellen, um Erfahrungen des Andersseins jenseits von Scham und Unsicherheit zu äußern und zu teilen. Als soziale Praxis wird die Biografie zur ethischen Ressource in Aushandlungen nicht-normativer Subjektivität in einer transnationalen Repräsentationspolitik. Die Publikation von Bruno Ziauddin autobiografischem Buch „Curry-Connection“ erscheint so gesehen sowohl als kommerzielles Produkt

als auch als sozioethische Anerkennungspraxis im Spannungsfeld von Assimilation, kommerziellem Multikulturalismus und globaler indischer Moderne.

Forschungsprozess und Sampling

Die Feldforschung zur vorliegenden Studie fand vom Winter 2008 bis Winter 2012 in der Schweiz und – davon ein knappes halbes Jahr – in Indien statt.

Um mir ein Bild von der Geschichte, der Sozialstruktur und der Organisation der indischen Migrationsgemeinschaft in der Schweiz zu machen, habe ich Expert_inneninterviews mit *Gatekeepern* aus den indischen Kulturvereinen sowie der indischen Botschaft durchgeführt sowie Veranstaltungen dieser Kulturvereine, besucht. Im Laufe der Feldforschung haben des Weiteren biografisch-narrative Interviews mit 33 Personen stattgefunden (Rosenthal 2005; Küsters 2009). Die Auswahl der Interviewten basierte insofern auf einem theoretischen Sampling (Strauss 1991), als ich Personen vor dem Hintergrund der laufenden Kategorienbildung im Forschungsprozess ausgewählt habe, die neue biografische Verläufe, Thematiken oder transnationale Verflechtungen versprachen oder sich maximal oder minimal von bisherigen Fällen unterschieden.

1. Die erste theoretisch bedingte Entscheidung war es, vor allem Personen auszuwählen, die älter als 30 Jahre waren – mit einigen bewussten Ausnahmen als Vergleichspersonen. Dieser Fokus erlaubte es – im Gegensatz zu vielen Jugendstudien zur „zweiten Generation“ –, die historische Verschiebung der Subjektivierungslogiken zwischen Assimilation, kommerziellem Multikulturalismus und globaler indischer Moderne zu untersuchen. Aus biografiethoretischen Überlegungen erschien es zudem sinnvoll, Personen zu wählen, die gewisse biografische Entscheidungen etwa in Bezug auf Ausbildung und Partnerschaft getroffen hatten. Diese Themen waren in Bezug auf die intergenerationelle und assimilatorische Aushandlung von Geschlechternormen und sozialer Mobilität zentral (s. Kapitel 3).

2. Der zweite wichtige Punkt beim Sampling war es, dass auch Personen einbezogen wurden, die sich an den Grenzen der Kategorie „Inden_innen der zweiten Generation“ positionierten oder die von anderen Personen an eben diesen Grenzen positioniert wurden. Damit sollte im Sinne der Ethnizitätsforschung ein Kategorienfehler vermieden werden und ein *doing generation* als umkämpfte Repräsentationspolitik untersucht werden. Daher wurden 13 Personen mit binationalen Eltern einbezogen. Zudem haben zwei Personen an der Forschung teilgenommen, die von Schweizer Eltern adoptiert wurden. Schließlich habe ich drei Personen interviewt, die als Angehörige der „zweiten Generation“ in der indischen Diaspora – im einen Fall in den USA, in einem anderen Fall in Australien und in einem weiteren in Uganda – aufgewachsen waren und zu einem späteren Zeitpunkt ihres Lebens in die Schweiz kamen.

3. Drittens habe ich versucht, im Sampling (sowie natürlich in der Analyse) die Verteilung nach Geschlecht, Schichtzugehörigkeit, regionaler Herkunft und Religionszugehörigkeit in Indien und in der Schweiz im Sinne intersektioneller Ansätze abzubilden und zu analysieren (Crenshaw 1991; Knapp 2005). Kastenzugehörigkeit war, soweit ich eruieren konnte, außer in einigen Brahmanenfamilien in der „zweiten Generation“ kein explizites Thema, sondern wurde implizit auf der Ebene von Klasse verhandelt, wie es gerade in den „neuen Mittelschichten“ oft geschieht, um Kastendiskriminierung zu verharmlosen (Sheth 1999). Auch die Thematik der *queerness*, die im indischen Diasporakontext zweifellos sehr spannend wäre (Gopinath 2005), konnte ich nicht bearbeiten, da ich erst von queeren „Inder_innen der zweiten Generation“ erfahren hatte, als die Feldforschung schon abgeschlossen war. Auch dies verweist auf spannende feldimmanente Prozesse, wie Heteronormativität und queere Leben zwischen Assimilation und Diaspora ausgehandelt werden, die in weiteren Forschungen untersucht werden sollten.

Dies hat eine Grundgesamtheit von etwa 600 bis 800 Personen innerhalb der gewählten Kohorte ergeben. Im Laufe der ethnografischen Feldforschung in der Schweiz habe ich aus den 33 Interviews etwa ein Dutzend Fälle vertieft. Ich habe die Biografien dieser Forschungsteilnehmenden gemäß einer rekonstruktiven Analyse ausgewertet (Rosenthal 2005). Zudem habe ich sie möglichst oft im Alltag und in der Freizeit begleitet, habe Freunde, Arbeitskolleginnen und Familienmitglieder getroffen und zum Teil auch interviewt. Dadurch konnte ich Repräsentationspraktiken meiner Gesprächspartner_innen in unterschiedlichen Kontexten miterleben sowie informelle Gespräche über biografische Erfahrungen führen und diese in Form von Feldnotizen festhalten. Diskursive Materialien wie akademische Arbeiten, berufliche Dokumente, Flyer, Fotografien oder berufliche Websites, die mir zur Verfügung gestellt wurden oder öffentlich waren, boten weitere Einblicke. Um Einsichten in die Konstruktion von Schweizer Indiendiskursen zu gewinnen, besuchte ich – allein oder mit Forschungsteilnehmenden – Veranstaltungen über Indien, über Migration oder einfach was gerade anstand: literarische Lesungen von indischen Autorinnen und Autoren, Bollywood-Vorführungen in Kinos, Museumsführungen und multikulturelle Festivals. Dabei habe ich Einblicke in soziale und ethnische Zusammensetzungen von Trägerschaften sowie Publikum gewonnen sowie Interviews und informelle Gespräche mit *Gatekeepern* geführt – etwa in Bezug auf die Lancierung des Bollywood-Booms in der Schweiz. Schließlich untersuchte ich Zeitungsberichte, Bücher, Filme, populärkulturelle Artefakte über Indien, Migration und die „zweite Generation“ sowie Statistiken und politische Dokumente in Bezug auf die Konstruktion von Migration und der „zweiten Generation“.

Zwischen September 2009 und März 2010 fand eine Feldforschungsphase in Indien statt. Im Zentrum stand die ethnografische Begleitung von sechs Forschungsteilnehmenden während ihrer Aufenthalte in Indien, die unterschiedlich motiviert

waren: Familienreisen, Praktika, berufliche Projekte bis zu mehrjähriger Remigration. Während dieser Zeit habe ich die Forschungsteilnehmenden im Alltag, zu beruflichen und privaten Anlässen begleitet, Freunde und Familienmitglieder kennengelernt und wenn möglich interviewt. In Gesprächen und durch gemeinsame Erlebnisse sowie durch Beobachtungen in urbanen Räumen und durch die Analyse populärkultureller Artefakte wie Filme, Bücher, Flyer oder Geschenke konnte ich Material zu vielfältigen Narrativen über „Indien“ und den „Westen“ sowie über die „neue Mittelschicht“ sammeln. Schließlich bot der Pravasi Bhartiya Divas (PBD) 2010 in New Delhi, der offizielle „Tag der Indischen Diaspora“, zu dem die indische Regierung seit 2003 lädt, eine gutes ethnografisches Feld für die Erforschung der neuen indischen Diasporapolitik. In diesem Zusammenhang habe ich Expert_inneninterviews mit Beamten geführt sowie staatliche Dokumente, Magazine und Werbematerial gesichtet.

Meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner habe ich anonymisiert und ihre Namen in den Fallanalysen durch Pseudonyme ersetzt. Persönlichkeiten oder Expert_innen, die kraft ihres Amtes öffentliche Aussagen machten oder Handlungen in der Öffentlichkeit vollzogen, habe ich namentlich erwähnt. In beiden Fällen sind Aussagen in dieser Dissertation auf „Fälle“ im Sinne wissenschaftlicher Modellierungen gesellschaftlicher Prozesse bezogen und nicht auf die individuellen Personen (Mecheril 2003).

1.6 AUFBAU

Die Ethnografie ist historisch entlang der Konstituierung der drei gesellschaftlichen Subjektivierungslogiken *Assimilation*, *multikulturelle Exotik* und *globale indische Moderne* aufgebaut. Diese Struktur erlaubt es, die gleichzeitige Konstruktion von Biografien und diskursiv-institutionellen Bedingungen zu verfolgen. Im Teil A, der die beiden ersten Kapitel umfasst, wird die assimilatorische Subjektivierungslogik diskutiert, die ab den 1960er Jahren die Kindheit und Jugend der hier vorgestellten Subjekten prägte. Teil B diskutiert die Subjektivierungslogik der multikulturellen Exotik und der globalen indischen Moderne, die ab den 1990er Jahren zunehmend an Macht gewannen. Die Abfolge im Text soll weder eine strenge Chronologie abbilden oder gar eine Teleologie suggerieren, noch sollen diese Subjektivierungslogiken vollständig unabhängig voneinander verstanden werden. Ich argumentiere zwar, dass die assimilatorische Subjektivierungslogik in der Schweiz zeitweise vorherrschend war und die Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ zu konstituieren vermochte. Jedoch hat ab den 1990er Jahren eine Pluralisierung stattgefunden, wonach sich neben der Assimilation zunächst multikulturell-exotisierende und seit dem Beginn des neuen Millenniums zunehmend diasporische Subjektivierungen in einer globalen indischen Moderne etablieren konnten. Seither ist es gerade das Zusammenspiel dieser

Logiken, das die individuellen Subjektivierungsprozesse bestimmt. Je nach situationem oder transnationalem Kontext und je nach biografischer Perspektive können Erfahrungen ähnlicher Phänomene unterschiedlichen oder mehreren Subjektivierungslogiken unterworfen sein. Gerade diese Polysemie und Ambivalenz verweist auf die fragilen und sehr persönlichen Erfahrungen des Andersseins, aber auch auf die Spielräume in den individuellen Subjektivierungsprozessen kosmopolitischer Pionierinnen und Pioniere. Ich habe zudem versucht, die Verflechtungen assimilatatorischer, multikulturell-exotisierender und diasporischer Subjektivierung möglichst in den Fallanalysen aufzunehmen und zu thematisieren.

Im zweiten Kapitel leite zuerst ich die assimilatatorische Subjektivierungslogik als Produkt der biopolitischen Konstruktion des Nationalstaates her. Ich zeige, wie die Kategorien „Assimilation“ und „Generation“ eine Herrschaftstechnologie in der Migrationspolitik aufspannten, die sich ursprünglich um die Regulierung der nationalen und kolonialen Bevölkerung drehte und die in der politischen Epistemologie der Migrationsforschung eingeschrieben ist. In einer Genealogie der Konstruktion der „zweiten Generation“ und des Assimilationsparadigmas in der Schweizer Migrationspolitik des 20. Jahrhunderts wird deutlich, wie die „zweite Generation“ zu einer strategischen politischen Größe wurde, um zwischen „Überfremdung“ und Wachstum abzuwägen. Diese assimilatatorische Subjektivierungslogik verdichtet sich seit den Texten der Chicago School bis in den Schweizer Assimilationismus in der Metapher des „Lebens zwischen den Welten“.

Im dritten Kapitel zeige ich anhand von biografischen Fallstudien wie die assimilatatorische Subjektivierungslogik eine sozialräumliche Hierarchie zwischen nationaler Öffentlichkeit und der „Migrationsfamilie“ herstellte. Die „Migrationsfamilie“ wurde dadurch sowohl zur sozialen Arena als auch zum diskursiven Topos in Subjektivierungsprozessen von „Innder_innen der zweiten Generation“. Das „Leben zwischen den Welten“ wurde im Sinne einer selbsterfüllenden Prophezeiung zu einem machtvollen Deutungsmuster, das unterschiedliche familiäre und öffentliche Aushandlungen von Ethnizität, Geschlechterperformanz und sozialer Mobilität steuerte. Angesichts der Internalisierung assimilatatorischer Macht sowie fehlender diasporischer Öffentlichkeiten und Netzwerke unter der „zweiten Generation“ schrieben sich die dadurch generierten, ambivalenten Erfahrungen des Andersseins als intime biografische Projekte in die Subjektivierungsprozesse ein.

Im vierten Kapitel beschreibe ich, wie Zürich als *global city* zu einem Knotenpunkt im globalen Kapitalismus wurde und dadurch eine Internationalisierung urbaner Räume in der Schweiz stattfand. Durch urbanes Standortmarketing, städtische Kulturpolitiken und Kommodifikation von Ethnizität entstand ein kommerzieller Multikulturalismus. In diesem Rahmen fand angesichts der Integration Indiens in den Kapitalismus ein Indienhype statt, in dem „Indianness“ mitten in der Gesellschaft reexotisiert wurde. Die multikulturell-exotisierende Subjektivierung

eröffnet „Inder_innen der zweiten Generation“ ambivalente Räume und Praktiken einer warenförmigen Anerkennung, die eine Selbstrepräsentation und Mehrfachzugehörigkeiten zulässt, wie etwa in Gesprächen über Bollywood-Kino oder indisches Essen oder gar in beruflichen Projekten – etwa als Yoga-Lehrerin oder in Forschungsprojekten. Jedoch offenbart sie auch eine strukturelle Spaltung in der Subjektivierung der „zweiten Generation“ im Zuge der Positionierung der Schweiz im globalen Kapitalismus. Während Angehörige der Unterschicht und dem Islam nur zu oft als „unassimilierbare Andere“ angesehen werden und deshalb staatlicher Disziplinierung und gesellschaftlicher Diskriminierung ausgesetzt sind, gelten Angehörige der Mittelschicht mit überdurchschnittlicher Bildung als „kosmopolitische Exoten“ in einer weltoffenen, global orientierten Schweiz. „Inder_innen der zweiten Generation“, die größtenteils der Mittelschicht angehören, können Räume warenförmiger Anerkennung nutzen, sind jedoch trotzdem nicht gefeit vor Exotisierung und wiederkehrenden Assimilationsforderungen.

Im fünften Kapitel zeige ich anhand von biografischen Fallstudien aus Kapitel 3, wie intime biografische Projekte des Andersseins in den ambivalenten Räumen eines kommerziellen Multikulturalismus ausgehandelt werden. Mit Fokus auf Identitätskonsum und *ethnic entrepreneurship* zeige ich auf, wie „Inder_innen der zweiten Generation“ neue Anerkennungsräume und professionelle Optionen nutzen, um ihre Erfahrungen des Andersseins und Mehrfachzugehörigkeit äußern zu können und als Lebensentwürfe zu verwirklichen suchen, die nicht durch essenzialistische Annahmen eines Entweder-Oder eingeschränkt sind. Angesichts des gesellschaftlichen Begehrens nach Differenz bleiben die Protagonist_innen jedoch eingebettet in eine Politik der Authentizität, die zwischen Selbst-Orientalisierung und Anerkennung oszilliert. Die Strategien „Expertise“, „Offenbarung“ und „Ironie“ bieten einerseits die Möglichkeit, sich öffentlich selbst zu repräsentieren. Gleichzeitig wird in vielen Fällen eine intime, performative Strategie des Schweigens bevorzugt, die eine gewisse Autonomie verspricht – zum Preis fehlender Anerkennung.

Im sechsten Kapitel beschreibe ich die politische, ökonomische und kulturelle Repositionierung des indischen Unabhängigkeitsprojektes im globalen Kapitalismus ab den 1990er Jahren. Ich argumentiere, dass darin die im antikolonialen Programm Nehrus stiefmütterlich behandelte Diaspora als strategische, politische, soziale und kulturelle Plattform reartikuliert wurde, um eine globale indische Moderne zu etablieren, die indische Werte und westlichen Materialismus sinnhaft verbindet. In den urbanen und medialen Konsumräumen der aufstrebenden Mittelschichten, in Bollywood-Narrativen und in einer neuen Diasporapolitik entstanden auf der Projektionsfläche der Diaspora neue normative Subjektivitäten entlang der Konfigurationen von Geschlecht, Klasse und Nation. In drei Fallanalysen zeige ich, wie „Inder_innen der zweiten Generation“ in diesem Kontext ihre

transnationalen Praktiken vertiefen und sich als Teil der indischen Nation als „globale indische Familie“ positionieren. An Beispielen wie Tourismus, professionellen Projekten und Heirat zeige ich die Ambivalenzen zwischen dem privilegierten Zugang zu den urbanen kosmopolitischen Sphären der „neuen Mittelschichten“ und den individuellen moralischen Aushandlungen angesichts von patriarchalen Geschlechternormen und der Zunahme von Ungleichheit und Armut im „neuen Indien“.

Im letzten Kapitel versuche ich die Subjektivierungsprozesse von „InderInnen der zweiten Generation“ aus der Schweiz als Entwicklung kosmopolitischer Ethiken in einer postkolonialen globalen Moderne zu deuten. Der Begriff des Kosmopolitismus verweist sowohl auf die Aspirationen individuelle, nicht-essenzialistisch verstandene Lebensentwürfe zu verwirklichen, als auch auf eine Signatur im dezentralen globalen Kapitalismus, die den Zugang zu einer transnationalen Mittelschicht markiert, die sich unter Anderem durch flexible Staatsbürgerschaften und Narrative von Vielfalt auszeichnet. Diese kosmopolitische Logik ist in nationalstaatliche Regime, ökonomische Verwertungspraktiken und populärkulturelle Narrative eingeschrieben und markiert die Selektion zwischen Einschluss und Ausschluss, Privilegien und Ausbeutung, Anerkennung und Disziplinierung im Sinne neuer postkolonialer Ordnungen von Klasse, Geschlecht und Herkunft.

