

4. „Grüezi India“ – warenförmige Anerkennung und Exotisierung Indiens in der urbanen Schweiz

Am 22. August 2008 reihten sich in der Zürcher Bahnhofshalle unzählige Marktstände aneinander. Dazwischen bahnten sich enge Gassen voller Menschen. Die Marktstände präsentierten kulinarische Köstlichkeiten aus unterschiedlichen Teilen Indiens. Frauen in Saris und weiß gekleidete Köche bereiteten in gusseisernen Pfannen Currys und Dosas zu und jonglierten Fladenbrote in Tandoori-Öfen. Banner und Menütafeln mit indisch anmutenden, aber auf Deutsch oder Englisch geschriebenen Schriftzügen priesen der flanierenden Kundschaft die Leckerbissen an.⁴⁵ An einem Stand luden lebensgroße Kartonfiguren von Bollywood-Stars zum Kauf von DVDs der populären Hindi-Filmindustrie ein. In einem hell beleuchteten Marktstand hingen farbige Seidentücher und glitzerte filigraner Schmuck aus Silber und Halbedelsteinen. Darin saß konzentriert ein kleines Mädchen mit hellbraunem Teint und ließ sich von einer lachenden Inderin in Jeans ein Henna-Tattoo auf die Hand malen. In diesem Basar der vielfältigen Farben, Gerüche und Klänge waren aber auch einige weltlichere Stände zu finden: Intens, die Kuoni-Tochtergesellschaft für Indienreisen, die Swiss Cricket Association, die global tätige indische Softwarefirma Satyam, die Agentur Swiss Experience, die interkulturelle Coachings und Relocations Services für indische IT-Ingenieure anbot, und ein in der Schweiz ansässiges Hilfswerk für Kinder in Kerala informierten die Besucherschar über ihre Angebote. Neben der gelb-schwarzen Auto-Rikscha vor dem Basar blieben Passantinnen und Passanten stehen und beobachteten interessiert das bunte Treiben oder bahnten sich den Weg in den Markt. Auch viele Menschen indischer Herkunft waren aus der ganzen Schweiz nach Zürich angereist: Bisweilen voller Stolz, Neugier, aber auch mit Skepsis spazierten sie durch die Gassen. Auch „Inder_innen der zweiten Generation“ waren vor Ort, um ein Teil dieses öffentlichen indischen Spektakels mitten in der Schweizer

45 | In den 1990er Jahren wurden verschiedene Schrifttypen – wie etwa Samarkan, Prakrt oder Devanagarish – kreiert, die der nordindischen Schrift Devanagari nachempfunden sind, jedoch in lateinischen Buchstaben geschrieben werden.

Öffentlichkeit zu sein. Einige nahmen an kulturellen Darbietungen teil oder betreuten Marktstände. Andere waren mit Familie oder PartnerIn gekommen, um durch den Basar zu flanieren, Schmuck, Kleider und Filme zu ergattern, indische Snacks zu degustieren oder um einfach ein bisschen indisches Flair zu erleben.

Auf einer großen Bühne mitten im Basar ertönten am späteren Nachmittag offizielle Reden: Der Vertreter der indischen Botschaft, Ajneesh Kumar, der Zürcher Stadtpräsident, Elmar Ledergerber, und die Bundespräsidentin und Vorsteherin des Departements für Auswärtige Angelegenheiten (EDA), Micheline Calmy-Rey, betonten die Bedeutung der schweizerisch-indischen Beziehungen und bekräftigten ihre Freude über die indische Präsenz in der Schweiz und im weltoffenen Zürich. Schließlich zündeten die Organisatoren und die Ehrengäste in einer hinduistisch anmutenden Zeremonie Kerzen in einem stehenden Kandelafer an, um dem Anlass – und den indisch-schweizerischen Beziehungen – gutes Gelingen zu wünschen. Im darauffolgenden kulturellen Programm präsentierte die renommierte Tänzerin Maitreyee Pahari und ihre Truppe Lokchhanda ein Medley klassischer und folkloristischer Tänze Indiens. Danach folgten Bollywood-Tanz-Shows einer schweizerisch-indischen sowie einer britisch-südasiatischen Tanztruppe. Die Bässe der Bollywood-Musik pumpten durch die Bahnhofshalle und Rauchschwaden des Trockeneises stiegen von der Bühne auf. Einige indische Studierende und IT-Ingenieure sowie einige „Inder_innen der zweiten Generation“ und Schweizer_innen, die einen Bollywood-Tanzkurs besucht hatten, übten noch einige Choreografien, während sie auf die Disco warteten, die bis spät in die Nacht andauerte.

Die dreitägige *Mega Mela* am Bahnhof Zürich war der Höhepunkt des „Grüezi India Summer Festivals“, das der Indische Verein Zürich zum 60-jährigen Jubiläum des schweizerisch-indischen Freundschaftsvertrages vom 14. August 1948 organisierte (Imhasly 2008a).⁴⁶ Neben der *Mega Mela* fanden in der Schweiz und in Indien unzählige kulturelle, politische, wissenschaftliche und ökonomische Veranstaltungen zur Feier dieses Jubiläums statt. Der schweizerisch-indische Freundschaftsvertrag von 1948 war der erste dieser Art, den die unabhängige Republik Indien geschlossen hatte. Während die Schweiz sich mit dieser diplomatischen Geste ihre ökonomischen Interessen im unabhängigen Indien zu sichern und ihre Neutralität zu verankern suchte, erhoffte sich Indien davon seine Bindungsfreiheit im aufkommenden Kalten Krieg zu demonstrieren und einen neutralen Partner für die Modernisierung des Landes zu gewinnen (Schweizer 2008; Dejung 2013; Jain 2015). Der Abschluss des schweizerisch-indischen Freundschaftsvertrages war – nota bene – bis anhin weder in der Schweiz noch in Indien gefeiert worden. Doch wie aus dem Nichts versammelte sich im Jahr 2008 eine Unzahl von staat-

46 | *Mela* (Hindi, Sanskrit: Treffen, Versammlung, Messe) bezeichnet in Nordindien eine Mischung aus Markt und Volksfest und kann religiöser, kommerzieller oder sozialer Natur sein.

lichen Akteuren, Kulturvereinen und Kulturproduzent_innen, multinationalen Unternehmen, *ethnic entrepreneurs* sowie Privatpersonen indischer Herkunft und indophile Schweizer_innen, die das 60-jährige Jubiläum der offiziellen schweizerisch-indischen Beziehungen zum Anlass nahmen, um ihre Interessen und Imaginations hinsichtlich Indien öffentlich zu manifestieren.



Abbildung 11a) und 11b): Neue indische Präsenz auf dem grössten öffentlichen Platz der Schweiz. Mega Mela im Zürcher Hauptbahnhof zur Feier des 60-jährigen Jubiläums des Schweizerisch-Indischen Freundschaftsvertrages (Quelle: Autor)

Wie kam es dazu, dass drei Tage lang eine derart spektakuläre Präsenz von „Indianness“ und insbesondere von indischer Exotik – überhaupt von ethnischer Differenz – den meist frequentierten öffentlichen Raum der Schweiz erfüllen konnte? In den Zeiten der Assimulationspolitik zwischen den 1960er und den frühen

1990er Jahren waren ethnische Selbstrepräsentationen von Migrant_innen in der Öffentlichkeit verpönt (von migrantischen Kundgebungen gegen die Schweizer Ausländer- und Migrationspolitik wie etwa den italienischen Protesten gegen die Schwarzenbach-Initiative in den 1970er Jahren ganz zu schweigen). Abseits von der nationalen Öffentlichkeit – und unsichtbar für die Dominanzgesellschaft – gingen damals Anlässe migrantischer und nicht-christlicher Gemeinschaften und Organisationen vonstatten. Die südasiatischen Gemeinschaften versammelten sich zu Diwali-, Id-, Durga-Puja- und Onam-Feiern in den Kirchgemeindehäusern oder in den Quartiertreffs der städtischen Agglomerationen, in der Genfer Rama-krishna-Mission, in der indischen Botschaft oder in Privatwohnungen. Das öffentliche paternalistische Indienbild in der Schweiz zeichnete damals größtenteils ein Land von Armut und Unterentwicklung, von Aberglaube und Rückständigkeit. Ganz anders dagegen die *Mega Mela* von 2008: Nicht nur präsentierte sich die indische Diaspora stolz und selbstbewusst mitten in der Schweizer Öffentlichkeit. Auch wurde sie von der Zürcher Stadtverwaltung mit offenen Armen empfangen, um die multikulturelle Vielfalt und die Weltoffenheit Zürichs zu feiern. Und die Schweizer Außenministerin zollte dem ehemaligen Entwicklungsland Indien plötzlich Anerkennung als regionale Wirtschaftsmacht und bekräftigte damit das handfeste Interesse der Schweiz, an den Früchten der teilliberalisierten Märkte in Indien teilzuhaben. Und schließlich waren es nun nicht exzentrische Hippies und Alt-68er am Rande der bürgerlichen Öffentlichkeit, sondern die Masse mittelständischer Urbaniten, die die feilgebotenen indischen Exotika konsumierten.

Im Folgenden wird die Präsenz Indiens (und von indischer Exotik) an der *Mega Mela* als Assemblage innerhalb der einschneidenden Veränderungen in der globalen Kulturökonomie interpretiert, die landläufig als „Globalisierung“ bezeichnet werden. In davor ungekannter Dichte und Intensität verknüpften sich Stadtmarketing, Differenzkonsum und diasporische Anerkennungspolitik in der *global city* Zürich mit der Liberalisierungsreform in Indien und den globalen Aspirationen einer „neuen Mittelschicht“, wie sie paradigmatisch von der indischen IT-Industrie oder dem Bollywood-Kino repräsentiert werden. Angesichts der gesteigerten Verquickung globaler Prozesse und lokaler Räume, so die These, haben sich die Bedingungen von postkolonialer Repräsentationspolitik zwischen der Schweiz und Indien im Allgemeinen verändert – und somit auch die Strategien, wie „Inder_innen der zweiten Generation“ aus der Schweiz subjektive Erfahrungen in transnationalen Diskursen, Netzwerken und Räumen aushandeln.

Wie verschiedene Beiträge zur Globalisierungsforschung argumentieren, haben seit der Ölkrise in den 1970er Jahren neoliberale Reformen, neue Muster in der Kapitalakkumulation und in der internationalen Arbeitsteilung sowie neue Transport- und Kommunikationstechnologien die globale Zirkulation und Vernetzung von Menschen, Gütern, Daten und Imaginationen intensiviert und vervielfältigt (Sassen 1989; Harvey 1990a; Lash/Urry 1994; Massey 1994; Appadurai 1996; Castells 1996). Im Rahmen der Wirtschaftskrise der 1970er Jahre hatte die Dein-

dustrialisierung westlicher Industrieländer und ihrer städtischen Metropolen eine Neuordnung internationaler Arbeitsteilung ausgelöst. Gleichzeitig verschob sich darin der Schwerpunkt der kapitalistischen Wertschöpfung von der Produktion hin zu Finanzwirtschaft, Dienstleistungen und Konsum (Harvey 1990b). Gemäß der *global-city*-Hypothese war der globale Strukturwandel dabei eng verknüpft mit der urbanen Konzentration von Unternehmen im Dienstleistungs- und Finanzsektor, die diese globalen Wirtschaftsprozesse steuerten (Sassen 1989). Diese massiven globalen Brüche schlugen sich auch in der Neuausrichtung der nationalen Modernisierungsprojekte Indiens und der Schweiz nieder:

1. Ab den 1980er Jahren „knackten“ neoliberale Strukturanpassungsprogramme und Freihandelsabkommen im Zuge des Zusammenbruchs des real existierenden Sozialismus die Märkte ehemaliger Schwellenländer wie etwa Argentiniens, Mexikos oder eben Indiens. 1991 hatte die indische Regierung auf dem Tiefpunkt einer einschneidenden Wirtschaftskrise ein Liberalisierungsprogramm eingeleitet, das die indischen Märkte zunehmend für ausländische Importe und Investitionen öffnete. Dies war sowohl politisch als auch ökonomisch eine deutliche Abkehr vom bisherigen, sozialistisch orientierten Wirtschaftsprogramm, das auf Importsubstitution und nationale Monopolunternehmen setzte (Menon/Nigam 2007; Rothermund 2008; Cross 2014). Diese Liberalisierungsreformen waren eingebettet in eine umkämpfte gesellschaftliche Transformation, die durch die Liberalisierung in eine spezifische Richtung beschleunigt wurde. Ab den 1980er Jahren hatte sich eine „neue Mittelschicht“ entwickelt, die sich durch Medien und diasporische Netzwerke zunehmend an einer westlichen Öffentlichkeit bezüglich Konsum und politischer Debatten orientierte und deren Status vor allem auf Zugang zu akademischer Bildung basierte (Verma 1998; Fernandes 2003). Gleichzeitig verfügte diese Schicht kaum über Privilegien in den bürokratischen Strukturen und sah die sozialen, politischen Aspirationen der unterprivilegierten Schichten und Kasten zunehmend als Gefährdung ihres Status (Menon/Nigam 2007). In den 1990er Jahren erwuchs im umkämpften Erziehungssystem eine Generation gut ausgebildeter Fachkräfte – namentlich in den technischen, medizinischen und wissenschaftlichen Berufen, sowie im IT- und Finanzbereich –, die den Anspruch des liberalisierten Indiens auf die Früchte des globalen Kapitalismus verkörperten. Neben den traditionellen Teeständen und Straßenmärkten entstanden in Indien immer mehr klimatisierte Filialen von Kaffeehausketten und Fastfood-Restaurants. Hochglanzmagazine, Satellitenfernsehen und Bollywood-Filme verbreiteten Bilder und Erfahrungen neuer Lebensstile in den urbanen Enklaven und den Diasporas des globalisierenden Indiens. Diese soziale Transformation war jedoch auch konstitutiv verbunden mit gewaltsauslösenden Strukturen und Prozessen der Ungleichheit: Die Entwicklung urbaner und transnationaler Räume, Lebensstile und Identitäten einer globalen indischen Moderne standen dabei in kausaler Wechselbeziehung mit unmenschlichen Produktionsbedingungen in *sweat shops* und städtischen Slums, mit illegalen

Enteignungen und *land grabbing* für Infrastrukturprojekte sowie für Sonderwirtschaftszonen in urbanen, ländlichen und indigenen Gebieten (Roy 2003; Gupta 2009; Cross 2014)

2. Das Schweizer Modernisierungsmodell wiederum war seit den 1960er Jahren angesichts der Deindustrialisierung in eine Akkumulations- und Regulierungs-krise geraten. Aus der Sicht der Dominanzgesellschaft konnte die akute Krise sozial und politisch dadurch „abgefedert“ werden, dass temporären Verträge von Hunderttausenden ausländischer Arbeitskräfte nicht verlängert wurden. Strukturell wurde durch neoliberale Reformen und die Förderung von (multinationalen) Dienstleistungsbetrieben – insbesondere im Finanzbereich – reagiert. Es entstand eine *headquarter economy* mit entsprechenden Sekundärstrukturen von Zulieferern und Dienstleistern in den urbanen Großräumen Zürich, Genf und Basel, die durchaus als kleine, dezentrale *global-cities*-Strukturen verstanden werden können (Hitz et al. 1995). Die neoliberalen Reformen schufen durch Entlassungen und die Schwächung sozialer Sicherheitssysteme sowohl strukturelles soziales Leiden (Honegger/Rychner 1998) als auch eine neue Schicht von Professionellen, die sich die neue soziokulturelle Ökologie der *global cities* als hegemoniale Räume aneigneten. Diese waren dabei konstitutiv an Migration gebunden (Sassen 1991:315 ff.; Mollenkopf/Castells 1991; Glick Schiller/Caglar 2011). Zum einen zogen die Dienstleistungssektoren in *global cities* hochqualifizierte ausländische Kader und Fachleute an, die über das nötige Know-how in Technik und Management verfügten. Zum anderen waren diese Betriebe auf wenig qualifizierte Migrantinnen und Migranten angewiesen, die die physische Reproduktion der global orientierten Unternehmen – respektive der *global city* – gewährleisteten. Diese Arbeitsbereiche erstrecken sich bis heute von der Reinigungsbranche, der Gastronomie, der Bauindustrie, der Kulturindustrie bis zum Pflegesektor und beschäftigen grösstenteils niedergelassene Migrant_innen, Geflüchtete und illegalisierte Migrant_innen. Während hochqualifizierte Professionelle, Fachkräfte und Angestellte im städtischen Raum immer mehr kosmopolitische Freizeit- und Konsummöglichkeiten nachfragten, versorgten sich wenig qualifizierte Migrant_innen gegenseitig durch informell hergestellte Produkte aus *ethnic businesses*. Sowohl die Produktions- und Reproduktionsprozesse als auch der urbane öffentliche Raum in der Schweiz waren also seit den späten 1980er Jahren von einer zunehmenden und sichtbaren Internationalisierung gekennzeichnet. Dies schuf ab den 1990er Jahren eine neue spannungsvolle Konstellation im Modernisierungsmodell der Schweiz, das Wachstum und multikulturellen Differenzkonsum mit einer erneuten Vormacht des Rechtspopulismus verband.

Teil B dieser Ethnografie untersucht unter dem Titel „Exotik und globale indische Moderne“, wie sich ab den 1990er Jahren im Kontext dieser globalen Umbrüche und Verflechtungen die Bedingungen und Praktiken der Subjektivierung von „In-

der_innen der zweiten Generation“ verändert haben. Der Fokus von Kapitel 4 und 5 liegt auf der Genealogie und Ethnografie einer neuen multikulturell-exotisierenden Subjektivierungslogik, die sich in der Schweiz ausgehend von der neoliberalen Rekonstruktion in den urbanen Räumen entwickelt hat. Sie hat die assimulatorische Subjektivierungslogik nicht etwa abgelöst, sondern ist sowohl aus ihr und im Widerstand dagegen entstanden und markiert eine Pluralisierung der Aushandlung des „Eigenen“ und des „Anderen“ in der Schweizer Öffentlichkeit. Während die Assimilationslogik „die Anderen“ in die privaten Räume der „Migrationsfamilie“ und der Migrationsorganisationen projizierte, ermöglicht die neue Repräsentationslogik, Differenz öffentlich sichtbar zu machen, ja, fordert manchmal geradezu dazu auf und verspricht – unter bestimmten Bedingungen – Anerkennung und Räume der Selbstrepräsentation. Die ostentative indische Präsenz, die sich in der *Mega Mela* verdichtete, markierte diese Verschiebung der assimulatorischen Grenze zwischen dem Privaten und Öffentlichen respektive dem „Anderen“ und dem „Eigenen“. Bevor in Kapitel 5 anhand der Fallbeispiele von Sonia, Maya, Raj und Aftab und weiterer Protagonist_innen dargelegt wird, wie „Inder_innen der zweiten Generation“ diese multikulturell-exotisierende Subjektivierungslogik in ihren Lebenswelten und in ihren Biografien aushandeln, wird in Kapitel 4 deren Genealogie und Wirkungsweise erläutert. In Kapitel 6 wird schließlich wieder anhand von Fallbeispielen darauf eingegangen, wie „Inder_innen der zweiten Generationen“ neue Handlungs- und Anerkennungsräume im liberalisierten Indien ausbedingen. Wenn auch Kapitel 4 und 5 vor allem die Bedingungen und die Praxis transnationaler Lebensführung von schweizerisch-indischen Second@s in der Schweiz fokussieren und Kapitel 6 diejenigen in Indien, müssen die genealogischen Analysen, theoretischen Erläuterungen, ethnografischen Beschreibungen und biografischen Narrative im Teil B vor dem Hintergrund der zunehmend rhizomatischen transnationalen Verflechtungen der letzten Jahrzehnte gelesen werden. Diese globalen Prozesse manifestierten sich auf einschneidende Weise in den transnationalen Subjektivierungprozessen von „Inder_innen der zweiten Generation. Langsam aber sicher schienen die sogenannten „zwei Welten“ näher ineinanderzugreifen; die eigene (erahnte) Normalität von Mehrfachzugehörigkeit und kultureller Übersetzung wurde normaler für die Welt. Gleichzeitig entstanden unter diesen Bedingungen transnationaler Subjektivierung neue Widersprüche zwischen Privilegien und Armut, Anerkennung und Rassismus, kosmopolitischen Freiheiten und globaler Ungerechtigkeit.

Der Fokus auf die transnationalen Aushandlungen der biografischen Projekte von Maya, Sonia, Aftab, Raj und vielen anderen erlaubt, ethnografisch in die Nischen und Zwischenräume dieser globalen Umbrüche vorzudringen und zu verstehen, wie Globalisierungsprozesse in ihren Ambivalenzen und existenziellen Konsequenzen „on the ground“ stattfinden. Sie verweisen auf eine postkoloniale Welt, in der Dichotomien wie „the West and the Rest“ oder Moderne und Tra-

dition nicht mehr adäquat scheinen, aber auch noch nicht klar ist, welche neuen Ordnungen am Entstehen sind.

Die spektakuläre Präsenz Indiens an der *Mega Mela* veranschaulicht, wie sich die öffentliche Repräsentation von ethnischer Differenz im Vergleich zu den 1970er und 1980er Jahren des Assimilationismus verändert hat. Es lässt sich erahnen, dass die angedeuteten globalen Veränderungen auch die institutionellen und diskursiven Bedingungen verändert haben, in denen Subjektivierungsprozesse von „*Inder_innen* der zweiten Generation“ stattfinden.

Aber wie und warum genau hatte sich das öffentliche Repräsentationsregime von kultureller Differenz seit dem Assimilationismus verändert? Welche Diskurse, politischen Kräfte und ökonomischen Interessen waren es, die dazu führten, dass in diesem historischen Moment eine so spektakuläre Präsenz Indiens mitten in der Schweizer Öffentlichkeit stattfinden konnte? Und welche Artikulationen des „*Eigenen*“ und des „*Anderen*“ erlaubt diese öffentliche Präsenz von Differenz – und insbesondere von Exotik – sowohl in der Dominanzgesellschaft als auch in der indischen Migrationsbevölkerung?

Diese Kapitel liefert eine ethnografische Genealogie eines – wie ich es nenne – kommerziellen Multikulturalismus, der sich in der Schweiz seit den 1990er Jahren entwickelt hat, und innerhalb dem sich ab dem neuen Millennium ein vorübergehender Indien-Hype etablieren konnte. Die folgenden Ausführungen dienen zum einen als Voraussetzung für das Verständnis neuer Subjektivierungsprozesse von „*Inder_innen* der zweiten Generation“ im Spannungsfeld von Exotisierung und Anerkennung. Zum anderen bietet dieses Kapitel aber auch ein eigenständiges Argument, um zu verstehen, wie sich postkoloniale Repräsentationspolitiken in der Schweiz an der Schnittstelle von Migrationspolitik, Stadtentwicklung und Populärkultur gewandelt haben und wie sie ausgehandelt werden.⁴⁷ Um diese Debatte zu befördern, werden empirische Daten aus Archivforschung, Diskursanalyse, Experteninterviews und ethnografischer Feldforschung mit Debatten um eine multikulturelle Anerkennungspolitik (Taylor 1992; Mitchell 1997; Povinelli 2002) mit der Literatur zu *global cities* (Sassen 1991; Harvey 1990b; Hitz et al. 1995) sowie mit den anthropologischen und kulturwissenschaftlichen Studien zur globalen Kommodifizierung von Ethnizität und Exotik (Hall 1991; Ong 1999; Huggan 2001; Ha 2005; Comaroff/Comaroff 2009) in Beziehung gesetzt.

1. In einem ersten Teil wird aufgezeigt, wie sich in der Schweiz aus der Kritik am Assimilationsregime und an der „Überfremdungs“-Bewegung der 1970er Jahre Ansätze eines politischen Multikulturalismus entwickelten, die jedoch in den 1990er Jahren auf nationaler politischer Ebene angesichts des wachsenden Rechts-

⁴⁷ | Ansätze zu diesem noch wenig beforschten Feld in der Schweiz lieferten Arbeiten aus unterschiedlichen Disziplinen der Geschichtswissenschaft, Stadtsoziologie und der Anthropologie (Maiolino 2010; Schmid/Weiss 2004; Wessendorf 2007).

populismus scheiterten. Hingegen vermochte sich im Zuge der Restrukturierung Zürichs zu einer *global city* ein *kommerzieller Multikulturalismus* im öffentlichen Raum einzuschreiben. Am Beispiel der *Mega Mela* wird ethnografisch vertieft, wie sich in diesem Kontext eine *warenförmige Anerkennungslogik* von Differenz her-ausbildete, innerhalb der die Stadt Zürich, die diasporischen Organisator_innen der *Mega Mela* sowie die mediale Öffentlichkeit ihre Beziehungen aushandelten. Paradigmatisch manifestiert sich diese warenförmige Anerkennung in einer zeit-genössischen ästhetischen Form der Exotisierung Indiens.

2. In einem zweiten Teil versuche ich, das schweizerische *Begehr nach indischer Exotik* ab dem Millenniumswechsel vor dem Hintergrund der Verschiebungen der postkolonialen Machtverhältnisse zwischen der Schweiz und Indien zu verstehen. Ich argumentiere, dass der Konsum indischer Populärkultur insbesondere einer urbanen Mittelschicht in der Schweiz ermöglicht, das „Phänomen der Globalisierung“ auf sinnhafte, wenn auch ambivalente Weise, auszuhandeln. Einerseits vermittelt er das Gefühl einer kosmopolitischen Teilhabe am globalen Kapitalismus. Andererseits erlaubt der Konsum des exotisierten – d. h. nicht-modernen – Indiens eine Selbstvergewisserung des schweizerischen Wohlstandmodells angesichts der aufsteigenden Weltmacht Indien.

3. Schließlich werde ich darauf eingehen, wie in der Schweiz im Kontext der Integration in den dezentralen Kapitalismus eine Spaltung in der Repräsentation der „zweiten Generation“ stattfindet. Während „gut integrierte“ Angehörige der „zweiten Generation“ aus der Mittelschicht als exotische, kosmopolitische Bereicherung im nationalen Projekt gelten können, werden Angehörige der „zweiten Generation“ aus der Unterschicht und insbesondere ex-jugoslawischer und islamischer Zugehörigkeit als „unassimilierbare Andere“ dargestellt. Diese Spaltung verweist auf das ambivalente Zusammenspiel von Assimilationsforderung und multikulturellem Begehr, das die Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ seit dem Millenniumswechsel prägt. Durch ihre Zugehörigkeit zur Mittelschicht eröffnen sich dadurch für sie neue, wenn auch ambivalente Anerkennungsräume, neue professionelle und biografische Opportunitäten sowie neue Bedingungen der Subjektivierung.

4.1 KURZE GENEALOGIE EINES KOMMERZIELLEN MULTIKULTURALISMUS IN DER (URBANEN) SCHWEIZ

Der Philosoph Charles Taylor hat in seinem einflussreichen und kontrovers diskutierten Aufsatz „The Politics of Recognition“ von 1992 den Begriff der Anerkennung verwendet, um eine normative Politik des Multikulturalismus zu begründen. Er argumentierte, dass Menschen Identität und Selbstwert erst durch die Aner-

kennung durch andere entwickeln können: “Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone, in a false distorted, and reduced mode of being.” (1992:25) Ergo: “Due recognition is not just courtesy we owe people. It is a vital human need.” (1992:26) Angesichts der Tatsache, dass immer mehr Gesellschaften mehr als nur eine „kulturelle Gemeinschaft“ umfassen, so Taylor weiter, bestehe die Gefahr, dass das Selbstverständnis von Angehörigen von ethnischen oder indigenen Minderheiten gelegnet werde (1992:61). “The idea is that it is precisely this distinctness that has been ignored, glossed over, *assimilated* to a dominant or majority identity. And this *assimilation* is the cardinal sin against the ideal of *authenticity*.” (1992:38, Hervorhebungen R. J.) Anerkennung besteht gemäß Taylor demnach darin, dass die Dominanzgesellschaft die Leistungen der Minderheiten als kulturell eigenständig und authentisch wahrnimmt, ihnen einen positiven Wert zubilligt und schließlich Selbstbestimmung über die Aushandlung der Differenz erlaubt. Um dies zu gewährleisten, sollte Multikulturalität als staatsbürgerliche Verfasstheit der Gesellschaft angesehen werden, die sich in politischen, sozialen und ökonomischen Rechten niederschlagen soll (Kymlicka 1995). Vor allem im angelsächsischen Raum wurde eine Politik des Multikulturalismus einerseits im Rahmen von sprachlichen und kulturellen Kollektivrechten für indigene und ethnische Minderheiten und andererseits in der Bildungspolitik diskutiert, in der multikulturelle Universitätscriccula und Schulpläne sowie Maßnahmen der *affirmative action* etabliert wurden. Die Schweiz wurde prägnant und zu Recht als „multikulturelles Land ohne multikulturelle Politiken“ bezeichnet, wonach in der nationalen Politik der Schweiz für Migrantinnen und Migranten keine umfassenden multikulturalistischen Politiken nach angelsächsischem Modell Fuß fassen konnten (D’Amato 2010). Der Migrationsforscher Gianni D’Amato bezieht sich in seiner Analyse auf eine doppelte Bedeutung von Multikultur in der Schweiz: Einerseits setzt sich die Schweiz seit ihrer Gründung 1848 aus vier Sprachregionen zusammen, deren kollektive Rechte in Kulturpolitik, in der Bildung, in Verwaltung und Politik rechtlich oder politisch verankert wurden. Andererseits existieren kaum multikulturalistische Ansätze in Bezug auf die ausländische Bevölkerung, die im 20. Jahrhundert durchschnittlich 12,8 Prozent umfasste. Stattdessen herrsche in der Schweiz seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts ein starker Assimilationsgedanke im Staatsbürgerschaftsrecht (*ius sanguinis*) vor, der sich, wie in Kapitel 2 erläutert, in einer restriktiven Einbürgerungspraxis und Integrationspolitik niederschlägt. Ich argumentiere, dass trotz der fehlenden rechtlichen und politischen Verankerung ein Topos der multikulturellen Anerkennung die urbane Schweizer Öffentlichkeit durchzieht. Wie in der Vignette der *Mega Mela* angedeutet, äußert die indische Diaspora mit der öffentlich zur Schau gestellten „Indianness“ den Wunsch, nach den Jahren der Assimilation von der schweizerischen Dominanzgesellschaft öffentlich wahrgenommen zu werden. Zum anderen erkannte die Stadt als Schirmherrin der Veranstaltung explizit dieses Bedürfnis an und förderte es. Mit der *Mega Mela*, ließe sich mit

Taylor argumentieren, hat eine anerkennungspolitische Beziehung zwischen Dominanzgesellschaft und indischer Minderheit stattgefunden. Es stellt sich jedoch die Frage nach der Natur dieser soziomoralischen Anerkennungsbeziehung, die zwar kulturell greifbar ist, sich aber kaum politisch oder rechtlich manifestiert. Im Gegenteil: Die öffentliche Geste der Anerkennung und die populärkulturelle Sichtbarkeit von Differenz ging mit einer zunehmenden Verschärfung der Ausländer- und Asylpolitik in der Schweiz einher.

Ein *policy*-orientiertes und normatives Verständnis von Multikulturalismus reicht nicht aus, um die gesellschaftliche Aushandlung einer selektiven, ambivalenten Anerkennungsbeziehung in der urbanen Schweiz, wie sie an der *Mega Mela* stattgefunden hat, im Detail analysieren und verstehen zu können. Lois McNay argumentiert in ihrem Buch „Against Recognition“ (2008), dass Taylor normative und analytische Bedeutung von Anerkennung vermischt und dadurch die Beziehung von Subjektformation und Machtverhältnissen simplifiziere.

The normative “redemptive” force that resides in the ideal of mutual recognition constrains the ways it is used as an analytical tool to explain how power creates unequal identities. In order to render recognition plausible as an ideal of self-realization and equality, sociological barriers to its possible implementation must necessarily be diminished or constructed as contingent, *secondary effects of power*. [...] This is achieved through the disconnection of an understanding of subject formation from an analysis of power relations, with the consequence that the ideal of recognition fails to grasp some important dimensions of the reproduction of social inequality. (McNay 2008:8, Hervorhebung im Original)

Nach McNay finden Anerkennungsprozesse in spezifischen historischen Machtverhältnissen statt, in denen sowohl die Subjektpositionen des „Eigenen“ und des „Anderen“ als auch der Topos der Anerkennung selbst diskursiv, institutionell und praktisch hergestellt und ausgehandelt werden. Gemäß dem hier verfolgten genealogischen Ansatz verstehe ich unter Topoi der Multikulturalität daher spezifische Politiken, Semantiken und Praktiken, die im Rahmen historischer Machtverhältnisse die öffentliche Anerkennung, d. h. eine *Sichtbarkeit kultureller Differenz*, deren *positive Bewertung* sowie eine gleichberechtigte *Aushandlung dieser Anerkennungsbeziehung* einfordern und ermöglichen sollen. In Bezug auf die *Mega Mela* stellt sich demnach die Frage, welche politischen, ökonomischen und populärkulturellen Prozesse die Sichtbarkeit und Aufwertung von Differenz beförderten und welche Repräsentations- und Anerkennungsbeziehungen des „Eigenen“ und des „Anderen“ sich dadurch ergaben. Um diese Frage beantworten zu können, wird im Folgenden zunächst die Entstehung und Entwicklung des Topos der Multikulturalität in der Schweiz ab den 1970er Jahren analysiert.

Zaghafte Ansätze eines politischen Multikulturalismus in der Schweiz

Als historischer Ausgangspunkt eines Topos der Multikulturalität in der Schweiz können die politische Kritik und der Widerstand gegen das staatliche Assimilationsregime – sowie gegen den explizit kulturrassistischen „Überfremdungsdiskurs“ – angesehen werden. Aufgerüttelt von der „Überfremdungs“-Bewegung drangen ab den späten 1960er Jahren italienische Gewerkschaften und Migrant_innenorganisationen in die politische Öffentlichkeit (Maiolino 2011). Sie kämpften für den Familiennachzug und die Aufhebung von Diskriminierungen auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt. Aus Solidarität mit den italienischen Arbeitskräften formierte sich gleichzeitig eine migrationspolitische Allianz christlicher Organisationen, der Dritt Weltbewegung, von Teilen der Gewerkschaften und radikaler linker Parteien und Organisationen, die im Jahr 1974 die „Mitenand-Initiative“ lancierte. Statt der omnipräsenten Problematisierung von Migration betonten sie das Potenzial eines „harmonischen Zusammenlebens schweizerischer und ausländischer Bevölkerungen“ (Niederberger 2004:102).

Ab dem Jahr 1970 walzte zudem die vom Bundesrat einberufene Eidgenössische Konsultativkommission für das Ausländerproblem (EKA), um wissenschaftliche und politische Grundlagen für eine aktive Eingliederungspolitik zu entwickeln.⁴⁸ Neben der „rechtlichen Gleichstellung“, die der Bundesrat auf völkerrechtlichen Druck in Gang gebracht hatte, sollte die EKA die „Betreuung“ von Ausländer_innen auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt und im Bildungssystem und damit deren erfolgreiche kulturelle Assimilation und schließlich die Einbürgerung fördern.⁴⁹

Trotz der nur mäßigen politischen Erfolge der italienischen Gewerkschaften und der EKA sowie der haushohen Niederlage der „Mitenand-Initiative“ im Jahr 1981 kann in diesen Institutionen und Netzwerken der Keim eines multikultu-

48 | Die Kommission war aus Delegierten der Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände, christlichen Organisationen sowie der Nationalen Aktion und der Neuen Helvetischen Gesellschaft zusammengesetzt. Symptomatischerweise durften Ausländer-Organisationen nicht Einstieg nehmen, da sie nicht den politischen Willen der Schweiz repräsentierten.

49 | Die EKA baute ein Netz von kantonalen und städtischen „Kontaktstellen“ für Ausländerinnen und Ausländer auf, gab Empfehlungen an Schulen für integrationsfördernde Maßnahmen und setzte sich für die politische Mitsprache in Gemeindeorganisationen ein. Ab den 1980er Jahren baute die EKA ein Netzwerk von migrantischen Medien auf und versuchte insbesondere fremdsprachige Sendungen für Migrant_innen in den öffentlich-rechtlichen Radio- und Fernsehprogrammen einzurichten, einerseits, um deren Selbstrepräsentation zu fördern, andererseits, um die staatliche Kommunikation mit den Migrationsgemeinschaften zu vereinfachen.

realistischen Gegendiskurses gesehen werden. Wurde in den 1970er Jahren mit den Paradigmen der christlichen Nächstenliebe, der Menschenrechte, des Klassenkampfes und der Gleichberechtigung argumentiert, vermischen sich diese kritischen Diskurse ab den frühen 1980ern zunehmend mit der Rhetorik eines politischen Multikulturalismus aus dem angelsächsischen Raum, die explizit die vielfältige, rechtliche Verfasstheit der Nation proklamierte (Sancar 2003; Wicker 2003:47 f.; D'Amato 2010). Wegen der Nähe zu alternativen politischen Kreisen und wegen der zunehmenden integrationspolitischen Aktivitäten von Gemeinden und Kirchen wurden multikulturelle Semantiken vermehrt in parastaatlichen Kontexten wie der Sozialarbeit oder der Pädagogik verwendet, wobei dies eher in einem Alltagsverständnis ohne notwendige wissenschaftliche, professionelle Reflexivität geschah (Radtke 1992; Sancar 2003). In den 1990er Jahren wurde zudem eine explizit multikulturalistische Debatte um Minderheitenrechte und kulturelle Vielfalt relevant (Kälin 2000).⁵⁰ In der Arbeit der Ausländerkommission EKA wurde nun kulturelle Assimilation explizit abgelehnt, weil sie – ganz im Sinne Taylors – „zum Identitätsverlust und zur Preisgabe des eigenen Selbstwertgefühls, allenfalls begleitet von Störungen des psychischen Gleichgewichts“ führen könnte (Schweizerischer Verband der Bürgergemeinden und Korporationen 1989:22; Sancar 2003; Suter Reich 2013).). Neben der multikulturellen Semantik verfolgte die EKA auch die Förderung einzelner multikultureller Maßnahmen, wie etwa den sogenannten Unterricht in Heimatlicher Kultur und Sprache (HSK). Denn die Schule sei ein Ort, „an dem die angestammte kulturelle Eigenart des Ausländerkindes nicht verdrängt werden darf. Vielmehr bringt das Zusammentreffen verschiedener Kulturen für alle, Ausländer und Einheimische, eine Bereicherung“ (Schweizerischer Verband der Bürgergemeinden und Korporationen 1989: EKA-Info 5).⁵¹

50 | Das Bundesgericht hatte in einem paradigmatischen Entscheid von 1993 ein türkisches Mädchen vom Schwimmunterricht dispensiert, weil dieser ihrer „strenggläubigen Auffassung des Islam“ widersprach (Urteil der II. öffentlich-rechtlichen Abteilung des Bundesgerichtes vom 18. Juni 1993, BGE 119 Ia 18). Diese Handhabe wurde jedoch 2008 durch einen anderen, von juristischen und migrationswissenschaftlichen Experten als „schlampig“ disqualifizierten Entscheid mit der Forderung nach „Integration“ revidiert.

51 | In ihrer Analyse der Vergabe des Integrationskredites (VIntA vom 13. September 2000) an alevitische Organisationen in der Periode von 2001 bis 2004 zeigt Virginia Suter Reich, dass bei der Vergabe in den ersten Jahren neben der Qualität der Projekte auch die Anerkennung der ehrenamtlichen Arbeit der alevitischen Organisationen für die Sprachförderung ihrer Mitglieder sowie für die Förderung der Toleranz ausschlaggebend war. In der zweiten Förderungsperiode verschwand der Anerkennungstopos zugunsten des neo-assimilatorischen Konzepts des „Förderns und Forderns“, das auf Eigenverantwortung und Sprachkompetenz basiert (Suter Reich 2013:296 f.).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass dezidiert *multikulturalistische* Aspekte auch in der Arbeit der EKA (und weiterer parastaatlicher Institutionen) stets selektiv und marginal blieben. Sie blieben eingebettet in ein neues *Integrationsparadigma*, das neben dem neuen Fokus auf institutionelle und soziale Teilhabe – trotz gegenteiliger Aussagen – weiterhin stark von assimilationistischen Konzepten geprägt war. Sowohl im Ratgeber „Ausländer in der Gemeinde“ (Schweizerischer Verband der Bürgergemeinden und Korporationen 1989) als auch in den „Umrisse zu einem Integrationskonzept“ (Riedo 1996) wird der „zweiten Generation“ angesichts eines drohenden „Kulturkonflikts“ große Sorge entgegengesetzt. Dieser „Kulturkonflikt“ werde zudem durch die „kulturelle Distanz“ gesteigert, weshalb auch die EKA das so genannte Dreikreismodell unterstützte, eine migrationspolitische Strategie, wonach außereuropäische Migrantinnen und Migranten aus nicht-westlichen Ländern nur in Ausnahmefällen Niederlassungsbewilligungen erhalten sollten. Trotz der Pluralisierung der migrationspolitischen Narrative und Strategien wurde die „Kultur der Anderen“ im staatlichen Migrationsdispositiv der späten 1980er und der 1990er Jahre grundsätzlich weiterhin als Assimilationshindernis angesehen. Kurz: Die zaghafte multikulturalistischen Semantiken führten dazu, die Bedeutung von „Kultur“ als essenzielles Konzept zu stärken. Neben der assimilatorischen Sprache der Problematisierung wurde jedoch gleichzeitig eine multikulturalistische Sprache der Anerkennung und der Aufwertung kultureller Differenz in den sozioethischen und affektiven Beziehungen zwischen den „Eigenen“ und den „Anderen“ eingeführt.

Aber auch diese schwachen Ansätze eines politischen Multikulturalismus verpufften auf nationaler Ebene schließlich vollständig. Im Zuge der politisch und medial äußerst wirksamen „neuen Überfremdungsbewegung“ unter der Ägide des rechten Zürcher Flügels der Schweizerischen Volkspartei (SVP) ab den frühen 1990er Jahren war das Bestreben nach politischer multikultureller Anerkennung von Migrantinnen und Migranten in der affirmativen Politik der Mitte kaum durchsetzbar (Skenderovic/D’Amato 2008; Buomberger 2004). Trotz der kaum namhaften Bemühungen für einen (wirklichen) politischen Multikulturalismus in der Schweiz verkündete schließlich Eduard Gnesa, der damalige Chef des Bundesamtes für Migration, 2007 das endgültige „Scheitern des Multikulturalismus“.⁵² Stattdessen hatte sich auf nationaler Ebene ein Integrationskonsens eines „Fördern und Forderns“ herausgebildet, der assimilatorische Ansätze im Namen eines Verfassungspatriotismus wieder einführte und die neoliberalen Messung und Bewer-

⁵² | Zum gesamteuropäischen „Backlash gegen den Multikulturalismus“ vgl. Vertovec/Wessendorf (2010). Zur Theoretisierung dieser Tendenz im Sinne eines „Post-Multikulturalismus“ vgl. Strasser (2014).

tung von „guten“ und „schlechten“ Migrant_innen in selektiven Integrationsmaßnahmen und Bewilligungskriterien institutionalisierte (Piñero al. 2009).⁵³

Zürichs Aufstieg zur „Weltstadt“, Mediterranisierung des öffentlichen Raums und Indienhype

Während die Ansätze zu einem politischen Multikulturalismus auf nationaler Ebene verpufften, befanden sich die Schweizer Städte ab den 1990er Jahren in einem anderen politischen, ökonomischen und sozialen Kräftefeld, das es erlaubte – ja sogar erforderte –, den Topos der Multikulturalität im Sinne der Sichtbarkeit und Aufwertung von kultureller Differenz zu inkorporieren. Gemäß dem Sozialanthropologen Rudolf Wicker waren die Städte maßgeblich dafür verantwortlich, in den 1990er Jahren eine aktiv Integrationsmaßnahmen mit entsprechenden multikulturellen Nuancen einzuführen, die schließlich auch zu einer nationalen Integrationspolitik beitrugen (Wicker 2009:23 f.). Da Migrant_innen überproportional häufig in den Städten lebten, sahen sich die lokalen Behörden mit konkreten interkulturellen Kommunikationsproblemen in der Verwaltung, der Sozialarbeit und der Schulbildung konfrontiert. Broschüren in mehreren Sprachen, interkulturelle Übersetzer_innen, Unterricht in Sprache und Kultur der Herkunftsänder und die Zusammenarbeit mit religiösen Organisationen und Migrationsvereinen waren notwendige, situative multikulturalistische Maßnahmen innerhalb der städtischen Verwaltungslogik. Im Folgenden möchte ich am Beispiel von Zürich zeigen, dass es neben diesem Verwaltungsethos weniger migrationspolitische Entscheidungen als vielmehr die Anpassung an globale strukturelle Wirtschaftsprozesse waren, die die städtische Aneignung des multikulturellen Topos nachhaltig beförderten.

Hitz et al. haben argumentiert, dass sich Zürich seit den 1970er Jahren zunehmend zu einer *global city* entwickelte (Hitz et al. 1995). Die exportorientierte Zürcher Industrie war mit ihren hohen Lohnkosten schlecht auf die Wirtschaftskrise der 1970er Jahre vorbereitet und reagierte durch Rationalisierung, Spezialisierung, Auslagerung sowie durch die Nichtverlängerung von Arbeitsbewilligungen von Zehntausenden von Gastarbeiter_innen. Zürich etablierte sich in diesem Struk-

53 | Es ist eine Ironie der Geschichte, dass die anti-essenzialistische Kritik am Multikulturalismus von linken Kreisen und insbesondere auch von Ethnolog_innen die positiven Aspekte des politischen Multikulturalismus angelsächsischer Prägung aus dem Diskurs gedrängt hat. Mit dem strukturellen Integrationsbegriff wurde eine kritische Auseinandersetzung mit Differenz in der Form von Anti-Rassismus oder einer multikulturellen Verfasstheit der Nation aus dem Diskurs der Migrations- und Integrationspolitik verdrängt. Der Integrationsbegriff mit seiner differenzpolitischen Leere und seiner interventionistischen Stoßrichtung eignete sich schließlich zur neo-assimilationistischen Re-Interpretation im heutigen Integrationsregime des „Förderns und Forderns“.

turwandel zum Inbegriff einer Schweizer „headquarter economy, die vor allem auf die Organisation der transnationalen Produktion und die Steuerung der globalen Kapitalkreisläufe spezialisiert ist.“ (Hitz et al. 1995:215) Die Entwicklung Zürichs zu einer *global city* war jedoch keineswegs linear, geplant oder zwangsläufig. Noch in den 1960er Jahren setzte die Zürcher Stadtregierung zusammen mit den liberalen Wirtschaftskreisen auf eine städtische Modernisierungsstrategie, die von umfangreichen Verkehrsinfrastrukturprojekten, Gentrifizierung und der Funktionalisierung des öffentlichen Raumes geprägt war. Dieser technokratische Versuch, Zürich an die globale Wirtschaft anzukoppeln, führte jedoch in eine „Krise der Stadt“: „Die forcierte Globalisierung kollidierte mit dem provinziellen politischen und kulturellen Klima Zürichs, mit einer bornierten kleinstädtischen Enge, einem eklatanten Mangel an städtischen Lebensformen“ (Hitz et al. 1995:244). Angesichts wachsender Wohnungsnot, fehlender kultureller Freiräume und zunehmender Verkehrsbelastung entstand zuerst mit der 68er- und später mit der 80er-Bewegung eine heterogene Gegenkultur aus linken, ökologisch orientierten und spontaneistischen Kreisen, die für gesellschaftliche Veränderungen, alternative urbanistische Visionen und für kulturelle Freiräume kämpfte. In dieser entstehenden urbanen Gegenkultur verkehrten und vernetzten sich auch Teile der oben erwähnten migrationspolitischen Allianz. Der Slogan der 80er-Bewegung, „Nieder mit den Alpen, freie Sicht aufs Mittelmeer“, verdichtet die Forderung nach urbaner Weltoffenheit und vielfältigen soziokulturellen und ethnischen Lebensstilen, die nicht den Vorstellungen der kleinbürgerlichen Provinzialität der Schweiz entsprachen.



Abbildung 12: Das Bild „Zürich Eiszeit“ von Giuseppe Reichmuth aus dem Jahr 1975 etablierte das Bild der Kälte für das Lebensgefühl in der Schweiz (Quelle: Giuseppe Reichmuth)

Italienische Gastarbeiter_innen waren in dieser gegenkulturellen Imagination nicht – wie für die bürgerliche Dominanzgesellschaft – gefährliche Kommunisten und Anarchisten, sondern auch vorbildliche Lebenskünstler, Genießer und Rebellen. Als Reaktion auf den gegenkulturellen Widerstand förderte die Stadt Zürich ab Anfang der 1980er Jahre Viertel mit urbanem Flair sowie kulturelle Freiräume wie die Rote Fabrik, das Theaterspektakel oder das Theater Gessnerallee. Diese kulturpolitische Kursänderung war sowohl auf einen generationellen Wechsel in der Regierung und der Verwaltung zurückzuführen als auch auf einen Schulterschluss von Sozialdemokratie und Freisinn im Stadtrücher Parlament der 1980er und 1990er Jahre. Gleichzeitig war er auch eingebettet in ein größeres politisches Projekt der Restrukturierung Zürichs im Kontext des globalen Kapitalismus. Unter der Ägide einiger Chefbeamter im Präsidialamt entwickelte sich eine strategische Planung des Stadtmanagements als Verbindung von Stadtentwicklung, Standort- und Wirtschaftsförderung sowie Kulturpolitik. Paradoxe Weise ermöglichte, so Hitz et al., die politische Inkorporation des Widerstands gegen die bürgerliche Hegemonie langfristig die Restrukturierung Zürichs zur *global city*.

Im Spannungsfeld von Widerstand und Integration wurde die von der 80er-Bewegung geforderte und gelebte Öffnung so selbst zu einem Faktor der ökonomischen Attraktivität Zürichs. Die neuen Archipele der „alternativen Kultur“ machten Zürich zur „Weltstadt“, die sie allein mit der distinguierten Monokultur von Banken und Multis nie geworden wäre. (Hitz et al. 1995:247)

Ausgehend von den alternativen und multikulturalistischen Milieus und gefördert von der städtischen Kulturpolitik manifestierte sich ab den späten 1980er Jahren eine „Mediterranisierung“ des öffentlichen Raumes (Maiolino 2010). Restaurants und Bars entdeckten nach dem Vorbild der italienischen Piazza die Straße als Lebens- und Konsumraum und die lokale Schweizer Bevölkerung begann, wie früher die italienischen Gastarbeiterfamilien, die Seepromenade zu bevölkern. Ab den 1990er Jahren wurde „Weltoffenheit“ zur programmatischen Leitidee des Zürcher Stadtmarketings. Öffentliche Spektakel waren wichtige Räume, in denen sich Zürich als *global city* inszenieren und der Konsum von Kultur und Vielfalt als urbaner Lifestyle inkorporiert werden konnte.⁵⁴ 1992 wurde die erste „Streetparade“ als „Demonstration für Liebe, Frieden, Freiheit, Großzügigkeit und Toleranz“ bewilligt. 1995 fand mit dem „Caliente“ zum ersten Mal das größte Latin-Festival der Schweiz statt. Und auch das Theaterspektakel etablierte sich als kosmopolitische Plattform, wie etwa 1993 für Peter Brooks Inszenierung des hinduistischen Epos „Mahabharata“.

⁵⁴ | Zur Restrukturierung der Zentren von *global cities* zu Konsumzonen, in denen authentische Erfahrungen als Spektakel inszeniert werden vgl. Zukin (2010), Harvey (1990b).

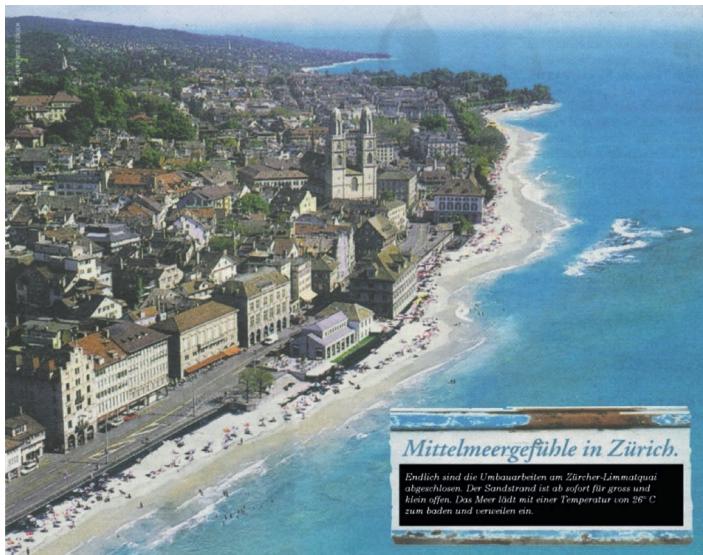


Abbildung 13: „Nieder mit den Alpen, freie Sicht aufs Mittelmeer“: Inkorporation der 80er Bewegung führte zu einer kulturokonomischen Mediterranisierung in der *global city* statt zu politischer Teilhabe von Migrant_innen. Zeitungsartikel mit stadtbekanntem Sujet. (Quelle: Autor)

Während also in den 1990er Jahren der politische Multikulturalismus auf nationaler Ebene verpuffte, wurde seine Semantik der öffentlichen Anerkennung von Differenz in Zürich gemäß der Verwertungs- und Verwaltungslogik der *global city* inkorporiert. Die in den urbanen Raum eingeschriebene soziokulturelle und ethnische Vielfalt bestätigte Zürichs Status als *global city* und wurde selbst zu einem unverzichtbaren symbolischen und ökonomischen Wert. Die Aneignung der multikulturellen Gegenkultur in das Projekt der *global city* war jedoch geprägt von einer strukturellen Neutralisierung des Politischen. Während die politischen Kämpfe der italienischen Migrant_innen in den 1970er Jahren größtenteils abgelockt wurden, tauchte „Italianità“ in den 1990er Jahren als kulturelle und ökonomische Ressource in der Reartikulation des urbanen Raums im globalen Kapitalismus wieder auf. Während kulturelle Differenz als Ware im öffentlichen Raum anerkannt wurde, blieben die politischen Subjekte von den Aushandlungen der Bedingungen dieser Anerkennungspolitik ausgeschlossen. Salopp formuliert, forderte die Schweiz von den italienischen Gastarbeitern Pizza statt Klassenkampf.⁵⁵

55 | Symptomatisch gelten „die Italiener“ heute als angepasste Lieblingsausländer in der (Deutsch-)Schweiz, ein Narrativ, das die strukturelle Gewalt und den Rassismus in den Arbeitsverhältnissen und im Alltag ausblendet, die Gastarbeiter_innen, Saisoniers und deren Kinder erdulden mussten. Den Status als Lieblingsausländer haben

Die Analyse, dass der Multikulturalismus, der aus politischen Bürgerrechtsbewegungen entstanden ist, von Nationalstaaten im Zuge ihrer Inkorporation in den globalen Kapitalismus reinterpretiert wurde, wird von anderen anthropologischen Forschungen bestätigt. Die konkreten Strategien betreffen zum Beispiel die Liberalisierung von Staatsbürgerschaftsregelungen zur Attraktion von Investitionen in Kanada (Mitchell 1997) und auch staatliche multikulturelle Programme zur Sühne kolonialer und rassistischer Vergangenheit in Australien (Povinelli 2002). Gargi Bhattacharya hat in ihrer Analyse der Entwicklung des Multikulturalismus in Großbritannien dargelegt, dass sich sowohl dessen politisch-institutionelle Praxis als auch dessen explizite Rhetorik in ständiger, gesamtgesellschaftlicher Aushandlung befinden. So verschwand die politische Sprache des Multikulturalismus in den 1990er Jahren fast vollständig aus der britischen Öffentlichkeit. Gleichzeitig wurde die multikulturelle Logik in der *heritage industry* der Stadtplanung wieder aufgenommen, um Quartiere wie Chinatown zu touristischen und kulturellen Erlebniszonen umzunutzen. Bhattacharya schreibt: „Some versions of multicultural thinking have sifted into various areas of life“ (Bhattacharya 1998:252) – also aus der Politik in die Ökonomie, in die Stadtplanung oder in die Konsumkultur. In solchen vielfältigen Prozessen haben sich auch die Bedeutung und Wirkung multikultureller Topoi in der Schweiz verändert. In diesem Sinne möchte ich von einem *kommerziellen Multikulturalismus* in der urbanen Schweiz sprechen. Darunter verstehe ich ein Regime staatlicher Praktiken, ökonomischer Prozesse und populärkultureller Narrative, in dem öffentliche Sichtbarkeit und Anerkennung von kultureller Differenz im Akt der ökonomischen Verwertbarkeit hergestellt und ausgehandelt wird, ohne jedoch rechtlich sanktioniert zu sein oder formale politische Teilhabe zu erlauben.

Im Kontext dieses kommerziellen Multikulturalismus nahm ab dem Milleniumswechsel in Zürich die Präsenz von „Indianness“ im öffentlichen Raum und in der Populärkultur derart zu, dass getrost von einem „Indienhype“ gesprochen werden kann.⁵⁶ Ausgangspunkt des „Indienhypes“ war die Rezeption des indischen

sich „die Italiener“ also durch das Schweigen auf den politischen Druck des Assimilationssystems erlitten. Pikanterweise taucht die Rolle migrantischer Kämpfe für die 80er Bewegung, die Stärkung der Gewerkschaften sowie die progressive Migrationspolitik auch in linken erinnerungspolitischen Diskursen kaum mehr auf. Auch in der wichtigen Analyse von Hitz et al. (1995) zur Entwicklung Zürichs zur *global city* wird weder die Rolle migrantischer Akteure in der 80er Bewegung erwähnt noch die Rolle von Migration, um die *global city* zu re-/produzieren und als weltoffene, vielfältige Stadt zu vermarkten (Schmid/Weiss 2010; Jain 2017).

56 | Eine solche Kommodifizierung indischer Exotik wurde in Großbritannien und den USA schon ab 1998 festgestellt. Ausgangspunkt war Madonnas Video zum Stück „Frozen“ (1998), in dem sie klassisch indische Rhythmen, hinduistische Textfragmente und Henna-Tattoos verwendete (Maira 2000; Kalra/Hutnyk 1998).

Bollywood-Kinos in der Schweiz, das bis anhin fast vollständig unbekannt war. Durchbruch war der Publikumspreis für den Film „Lagaan“ („Steuer“, 2001) von Ashutosh Gowariker beim Filmfestival von Locarno 2001. 2002 wurde Bollywood im Zürcher Museum für Gestaltung die erste Ausstellung in der Schweiz gewidmet. Parallel zeigte das alternative Zürcher Kino Xenix die Reihe „Bollywood – Populäres Hindi-Kino von den 30er Jahren bis heute – die (unbekannte) Schweiz indisches Kinoträume“. Seither werden ausgewählte Bollywood-Filme immer wieder in den normalen Programmen von – meistens alternativen, urbanen – Kinos gezeigt. Daneben sind Bollywood-Blockbusters als eigenes Genre in DVD-Geschäften etabliert und in urbanen Zentren sind Bollywood-Tanzkurse und -Partys gang und gäbe. Einen besonderen Boom erlebte auch die indische Kulinarik: Indisches Essen war im vegetarischen Restaurant Hiltl in Zürich schon ab 1951 erhältlich. Ab den 1960er Jahren eröffneten indische Migrantinnen und Migranten einzelne Restaurants, insbesondere in den Städten, die jedoch nur von einer spezialisierten Klientel von Indientourist_innen, kosmopolitischen Gourmets, Neugierigen und indischen Migrant_innen selbst frequentiert wurden. Um den Millenniumswechsel entstand eine Vielzahl neuer Restaurants und Take-away-Buden mit regionaler Spezialisierung und urbanem Flair, die neue Kundensegmente anzogen. Auch kleine Lebensmittelläden begannen sich zu etablieren. Ab 2005 bot zudem auch die größte schweizerische Lebensmittelkette Migros ein indisches Sortiment mit Gewürzen und Fertiggerichten an, die von der Restaurantkette King's Curry aus Zürich kulinarisch gestaltet wurde. Auch Yoga konnte sich vom Ruf einer kuriosen Körperpraxis von Spät-Hippies befreien und sich als urbane Selbsttechnologie etablieren, die Gesundheit, Fitness und Individualismus verknüpft (Strauss 2005). In Zürich existieren Dutzende Yoga-Schulen mit unterschiedlichen Ausrichtungen für unterschiedliche Bedürfnisse, und seit 2010 findet jährlich ein Yoga-Festival nach kalifornischem Vorbild statt. Ab den 1990er Jahren fanden auch neue indische Klänge den Weg in die urbane Populärtkultur. Zuerst wurden in der Clubszene *Asian underground* – eine musikalische Adaptation klassischer indischer Musik und Electronica (vor allem Drum'n'Bass) – und *British Asian bhangra* – ein Remix aus Volksmusik aus Punjab, Hip-Hop, Pop oder elektronischen Elementen – rezipiert, die in der britisch-südasiatischen Subkultur entstanden waren (Sharma et al. 1996; Banerjea 2000). Mit dem Bollywood-Boom wurde in der Öffentlichkeit vermehrt die Film-Popmusik bekannt. Schließlich sind in den letzten Jahren indische Designs und Textilien wie Seidenschals, Tuniken, Hemden, Sandalen, Schmuck usw. nicht mehr nur auf Wochenmärkten, sondern in multinationalen Modehäusern wie H&M oder Zara sowie in hippen Kleidergeschäften zu finden. Indische Alltagsgegenstände – insbesondere Einkaufstaschen, Filmplakate oder Buchstaben-tafeln mit Devanagiri- oder Tamil-Schriftzeichen –, hinduistische Statuen, Kalender und Sticker werden in urbanen Lifestyle-Geschäften als Kitsch-Objekte verkauft, die zunehmend die Wände und Kommoden nicht mehr ausschließlich alternativer Wohngemeinschaften schmücken.



Abbildungen 14a) und 14b): Indien ist omnipräsent in der feinmaschigen, ästhetischen Textur der global city. Flyer Yogafestival und Auslage Boutique mit Textilien, Hockern und Ganesha-Statue (Quelle: Autor)

„Showcase India“ – warenförmige Anerkennung in der urbanen Schweiz

Die Geschichte der *Mega Mela* 2008 bot geradezu eine ideale ethnografische Forschungsarena, um die Dynamik, Mikropolitik und Semantik herauszuarbeiten, in der die Anerkennungsbeziehungen zwischen Akteuren der indischen Diaspora, der Stadt Zürich und der schweizerischen Öffentlichkeit im Kontext von kommerziellem Multikulturalismus und Indienhype ausgehandelt wurden. Im Sinne

Lois McNays zeigen sich darin die mächtvollen Bedingungen, innerhalb derer bestimmte Formen der Anerkennung und Repräsentation entstehen und andere ausgeschlossen werden.

Der Indische Verein Zürich (Indian Association Zurich, IAZ), der das „Grüezi India Festival“ organisiert hatte, wurde 1954 von einer kleinen Gruppe indischer Studierender der ETH Zürich mit dem Ziel gegründet, sich gegenseitig im Alltag zu unterstützen, kulturelle und religiöse Feste zu feiern sowie den schweizerisch-indischen Dialog zu fördern. Der seit 2004 amtierende Vorstand des Indischen Vereins Zürichs hatte dieses Streben ambitioniert und visionär weitergeführt, und bediente sich darin zunehmend einer multikulturalistischen Rhetorik. Im Editorial der zweisprachigen Publikation „indialogue“, die im selben Jahr zum 50. Jubiläum des Indischen Vereins Zürich erschien, schreibt der Herausgeber:

Wichtig ist es ihnen [den Frauen, Männern und Kindern in diesem Buch], ihrer kulturellen Eigenart und deren Veränderbarkeit Ausdruck zu geben. Sie möchten es sich dann und wann leisten können, vor den durchschimmenden Vorhang zu treten, in den Kleidern *ihrer Wahl*, um *ihren* Dialog mit den individuellen und kollektiven Identitäten anderer Menschen zu führen. (Indischer Verein Zürich 2005:7, Hervorhebung R. J.)

In diesem Zitat wird der (implizite) Bezug zum multikulturellen Anerkennungsdiskurs im Sinne Taylors deutlich: Der Vorhang ist eine Metapher für die assimilatorische Grenze, die die ethnische Selbstrepräsentation ins Private verbannt. Das auf Deutsch geschriebene Editorial formuliert dabei den Anspruch, dass die betroffenen Menschen vor den Vorhang treten und die „Kleider ihrer Wahl“ tragen – als Metapher für Authentizität und Selbstbestimmung – sowie „ihren eigenen Dialog“ führen können. Dieser Wunsch nach Selbstrepräsentation wurde dadurch begünstigt, dass im selben Jahr eine Kooperation mit der Stadt Zürich entstand, als diese im Rahmen einer Ausstellungsreihe zu Weltreligionen die Ausstellung „Hinduistisches Zürich“ organisierte, die die religiöse Vielfalt der Zürcher Bevölkerung dokumentieren und den interkulturellen Dialog fördern sollte. Im Vorwort zum sogenannten „Hindu-ABC“, dem Katalog der Ausstellung, schrieb der damalige Stadtpräsident Elmar Ledergerber:

Es ist schon beinahe eine Platte, von einer globalisierten Welt zu sprechen. Begriffe wie Multikulturalität gehören in unsere Welt, und Begegnungen mit fremden Kulturen und Religionen sind nichts Aussergewöhnliches mehr. Wir [sic!] müssen nicht mehr ins Flugzeug steigen, um hinduistische Tempel aufzusuchen. Es gibt heute in und um Zürich einige hinduistische Tempel, mit Priestern, Zeremonien und Tempelfesten. Indische Geschäfte bieten alles an, was man für ein echtes Ritual benötigt. Die Liste der Yo-ga-Schulen ist lang, noch länger als die der tamilischen Restaurants [...]. Mit

der Ausstellung „Hinduistisches Zürich“ möchten wir einen Einblick in die Lebenswelt der Zürcher Hindus geben. (Beltz 2004: Vorwort)

Im Zitat fällt die zeitliche Markierung Zürichs als weltoffene Stadt auf: Zwar habe es einmal eine Zeit gegeben, in der Begegnungen mit fremden Kulturen und Religionen etwas Außergewöhnliches gewesen seien. Das heutige Zürich sei jedoch so global vernetzt und so kulturell vielfältig geworden, dass diese Zeiten kaum mehr der Rede wert seien. Aber diese „Weltoffenheit“ erweist sich bei genauerem Lesen nur als performative Inszenierung respektive als politisches Programm, da Multikulturalität zwar als „Begriff“ und Imagination omnipräsent sind, aber nicht als Praxis. Die Rede des Stadtpräsidenten, die Ausstellung selbst und auch das „Hindu-ABC“ sind die pädagogischen Mittel des Staates, um diese Weltoffenheit im urbanen Zusammenleben zu fördern. Die Ausstellung „Zürcher Hindus“ und das „Hindu-ABC“ sollen erlauben, diese „Anderen“ zu sehen und kennenzulernen, sich sowohl Wissen über sie anzueignen als auch ihnen zu begegnen. Der „Reiseführer“ verspricht eine lehrreiche und genussvolle Horizonterweiterung, die aber letztlich auf dem musealen und touristischen Konsum der exotischen „Anderen“ im urbanen Raum basiert. Im Projekt der Ausstellung „Hinduistisches Zürich“ verband sich eine multikulturelle Pädagogik mit der Inszenierung der „Weltoffenheit Zürichs“, in der sowohl die lokale schweizerische Bevölkerung „sensibilisiert“ als auch Migrant_innenorganisationen „einbezogen“ werden sollten. Im Rahmen der Ausstellung „Hinduistisches Zürich“ wurde deshalb der Indische Verein Zürich angefragt, eine Diwalifeier im Stadthaus zu organisieren. Entgegen allen Erwartungen war der öffentliche Ansturm überwältigend und wirkte auch für die Organisator_innen als totale Überraschung, wie Rupa Ramakrishnan, Event-Managerin und Mitglied des Organisationskomitees, in einem Interview erzählte:

We said, let's have the Puja [hindustisches Ritual, R. J.] at five o'clock, that will be for the Indians, they will come and do the Puja, and after that we had a cultural programme with food and everything. But, at five o'clock the hall was full of Swiss people waiting for the Puja to start, no Indians to be seen, it was an eye opener for us, what all we can do to *showcase* India to the Swiss, to involve the Swiss.

Das Begehr nach indischer Exotik und interkultureller Begegnung in der urbanen Schweizer Bevölkerung spiegelt sich auch in der medialen Öffentlichkeit, wie der Artikel „Eine Zeremonie der Freude und des Lichts“ in der „NZZ“ am nächsten Tag belegt:

Durch die Menschenmenge wieselten Frauen mit langen schwarzen Haaren und mit Augen, die so dunkel sind wie die Nacht. Die Frauen sind in Kleider aus edlen Stoffen gehüllt, die mit Perlen und kunstvollen Stickereien besetzt

sind. Dazu tragen sie funkelnden Festtagsschmuck aus Gold mit glitzernden Steinen. Auf der Bühne tanzen kleine Inderinnen anmutig zu traditionellen Klängen oder zu Songs aus den Bollywood-Filmfabriken. Derweil wird das Publikum mit klebrigen, wohlschmeckenden Süßigkeiten verwöhnt. Bei manchen wird dadurch der Hunger nach mehr geweckt, der sich glücklicherweise an Ort und Stelle bestens stillen lässt: In den oberen Stockwerken röhren indische Köche in grossen Kochtöpfen, aus denen es göttlich gut riecht.⁵⁷ („NZZ“ vom 15.11.04)

In der medialen Darstellung der „NZZ“-Redaktorin rutscht der durch die Stadt angestrebte zwischenmenschliche Dialog endgültig in die Repräsentation indischer Exotik ab. In der kurzen Meldung taucht fast das gesamte exotisierende Repertoire auf, das die lange orientalistische Repräsentationsgeschichte Indiens in Europa kannte: Mysteriöse Frauen, der sagenhafte Reichtum der Maharadschas, der kulinarische Zauber der Gewürze und die Assoziation mit einem außerweltlichen polytheistischen Pantheon. Der Riesenerfolg der Diwali-Feier 2004, die guten Beziehungen zur Stadt und das zunehmende öffentliche Interesse an indischer Exotik motivierten den Vorstand des Indischen Vereins dazu, zum 60-jährigen Jubiläum des schweizerisch-indischen Freundschaftsvertrages 2008 das Indienfestival „Grüezi India“ zu veranstalten, in dem die *Mega Mela* im Bahnhof Zürich der Höhepunkt sein sollte. Die *Mega Mela* sollte die Ankunft der indischen Diaspora im Herzen der Schweizer Öffentlichkeit markieren, nachdem im Assimilationsregime „Indianness“ in den privaten Raum verbannt war. Jedoch verwendeten Organisator_innen der *Mega Mela* nicht eine politische Sprache der Anerkennung, die auf die Missachtung von Rechten oder auf Diskriminierung referiert hätte.⁵⁸ Aber auch der anerkennungspolitische Anspruch, „einen eigenen Dialog“ zu führen, wurde in der neoliberalen Stadt zunehmend zugunsten einer kommerziellem Logik abgeschliffen, die sich um die Praxis des Verkaufs, des Konsums und des ästhetischen Genusses von „Indianness“ drehte, wie in Rupa Ramakrishnas Aus sagen in einem Interview mit dem Autor deutlich wird:

For example the restaurants, we give them an opportunity, to showcase themselves. [...] So people know what Indians are doing here, what is going on in the Indian community. And it is not blatantly said, but through all these things people realise that there is an Indian community here, that this [the

57 | Gemäß dem Artikel „Eine Zeremonie der Freude und des Lichts“ vom 15. November 2004. Online: <http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/article9ZRUF-1.334720> (gesichtet am 4. Oktober 2012).

58 | Dies wäre zweifellos möglich gewesen, da sich zu dieser Zeit viele Angehörige der hoch qualifizierten indischen Mittelschicht in der Schweiz über Diskriminierung auf dem Wohnungsmarkt und über Alltagsrassismus beklagten.

Mega Mela] is happening [...] just for the sake to make India known, giving Indians the opportunity to *show* themselves here in Switzerland. So through that the Indian community benefits from it. Of course, I would even say that eighty percent of our audience is Swiss, or local people who are interested, but not Indians.

In dem omnipräsenten Motiv der „Sichtbarkeit“ („to showcase India“, „Einblicke geben“, etc.) verknüpfen sich die multikulturelle Sprache der Anerkennung *und* die Praxis des Differenzkonsums, die beide an einer möglichst prägnanten und positiven Präsenz in der Öffentlichkeit orientiert sind. Die unterschiedlichen Perspektiven und Interessen von Migrantorganisation, der Stadtverwaltung und der Medien treffen sich aus unterschiedlichen Gründen in der Sichtbarkeit von „Indianness“ und insbesondere von indischer Exotik. Das eröffnet einen spezifischen soziomoralischen Raum für die Aushandlung zwischen „Eigenen“ und „Anderen“ in der *global city*. Der kommerzielle Multikulturalismus verbindet die Suche nach Anerkennung mit einer globalen Kommodifikation von Ethnizität. Wie die Sozialanthropolog_innen Jean und John Comaroff in ihrem Buch „Ethnicity Inc.“ argumentieren: „Identity, from this vantage, resides in recognition from significant others, but the kind of recognition specifically expressed in consumer desire.“ (Comaroff/Comaroff 2009:10). Statt die politischen und ethischen Bedingungen des Anerkennungsverhältnisses selbst zu thematisieren und darin zu intervenieren, wird die kommerzielle Matrix von Authentizität von allen Seiten akzeptiert, um ein Nebeneinander des „Eigenen“ und des „Anderen“ im öffentlichen Raum zu inszenieren. Im kommerziellen Multikulturalismus konnte sich der Konsum von Authentizität – in der Form von Exotik – als spezifisches normatives Medium herausbilden, um Anerkennungsverhältnisse auszuhandeln.⁵⁹

Es wäre zu kurz gegriffen, in dieser Re-Exotisierung Indiens in der urbanen Schweiz einfach eine Popularisierung der Hippie-Subkultur aus den 1970er Jahren zu sehen. Für die Angebotsseite stellt sich die Frage, wo und wie die spezifischen Bilder und Waren des Indienhypes produziert wurden und wie sie zirkulieren. Im Hinblick auf die Nachfrageseite stellt sich die Frage, wie sich das plötzliche Begehr nach indischer Exotik in der urbanen Mittelschicht entwickeln konnte und was der Konsum damit zu tun hat. Im Folgenden wird davon die Rede sein, wie die Re-Exotisierung Indiens innerhalb der dominanten Öffentlichkeit dazu dient, den Aufstieg Indiens zu einem ökonomischen und politischen *global player* und eine damit verbundene postkoloniale Verunsicherung auszuhandeln.

59 | Im Begriff *Mega Mela* verdichtet sich diese kommerzielle Sprache der Anerkennung: *Mega Mela* bedeutet die superlative Vermischung von Spektakel, Unterhaltung und Markt.

4.2 DAS „NEUE INDIEN“ IM SCHWEIZER BLICK: EXOTISIERUNG ZWISCHEN ÖKONOMISCHER EXPANSION UND POSTKOLONIALER VERUNSICHERUNG

Als die Außenministerin Micheline Calmy-Rey in ihrer Festrede auf der *Mega Mela* „Indien“ begrüßte, bezog sie sich wahrscheinlich nicht auf das exotische und populärkulturelle Indien. Auch wollte sie als Außenministerin kaum ihre Anerkennung für die indische Diaspora in der Schweiz aussprechen, wie dies die Stadt Zürich tat. In ihrer Rede begrüßte sie stattdessen ein „neues Indien“, das sich seit den 1990er Jahren von einem Schwerpunktland der Schweizer Entwicklungszusammenarbeit zu einer regionalen Supermacht gewandelt hatte. Wie auch schon das schweizerisch-indische Freundschaftsabkommen von 1948, in dem die Schweiz ihre kolonialen ökonomischen Interessen in der Ära der indischen Unabhängigkeit abzusichern versuchte, diente auch das Jubiläum sechzig Jahre später einer Neuaußhandlung der schweizerisch-indischen Beziehungen und Hierarchien im Kontext eines globalen Umbruchs (Jain 2015). Der Indienhype in der Schweiz – und auf der *Mega Mela* – war nicht nur ein lokales Phänomen, sondern bezog sich in vielfältiger Weise auch auf den sozialen, ökonomischen und kulturellen Wandel, den Indien durch die Integration in den globalen Kapitalismus durchgemacht hat. Für die meisten Diaspora-Angehörige vermittelten Bollywood-Tanzvorführungen am Zürcher Hauptbahnhof oder der Konsum indischer Populärkultur auf mannigfaltige Weise Anerkennung, Stolz oder Nostalgie. Angehörige der Schweizer Dominanzgesellschaft interpretierten die beschriebene Präsenz Indiens jedoch auf oft selbstverständliche Weise exotisierend.⁶⁰ Es ist also wichtig zu betonen, dass Exotik nicht eine Eigenschaft ist, die etwa dem Bollywood-Kino, Saris oder Currys innewohnt. Stattdessen lässt sich unter Exotisierung eine spezifische Form der Repräsentation verstehen, in der ein „Fremdes“ anhand spezifischer ästhetischer

60 | Gemäß dem hier angenommenen Verständnis ist es psychologisch nicht möglich, eine exotisierende Position zu sich selbst einzunehmen, da das Exotische in ein hierarchisches Verhältnis von „Eigenen“ und „Anderen“ eingeschrieben ist. Das heißt nicht, dass es nicht möglich, sich Exotisierungsdispositive und -technologien anzueignen und daraus Praktiken der Selbst-Exotisierung abzuleiten – mit unterschiedlichen Zielen und Folgen. In nationalistischen Kontexten werden exotisierende Momente in folkloristische Mythen aufgenommen, die jedoch oft Beziehungen des „Eigenen“ und des „Anderen“ innerhalb der Nation widerspiegeln, wie etwa zwischen Stadt und Land im Falle der alpinen Mythologie der Schweiz (Schetzer 2009; Schär 2012). Auch in postkolonialen Zusammenhängen ist es durchaus möglich (und üblich), Selbst-Exotisierungen und Selbst-Orientalisierungen in Praxis und Subjektivierung vorzunehmen (Huggan 2001; Maira 2002). Diese sind aber keineswegs gleichbedeutend mit einer hegemonialen Form der Exotisierung, wenngleich sie auch darin eingebettet sind.

Formen und Bewertungen in einem vertrauten kulturellen System konstruiert und angeeignet wird.

Exoticism's "aesthetics of diversity" is manipulated for the purpose of channelling difference into areas where it can be attractively packaged and, at the same time, safely contained. What is at work here is a process, commodified of course, of cultural translation through which the marginalised other can be apprehended and described in familiar terms [...], a superimposition of a dominant way of seeing, speaking and thinking onto marginalised peoples and the cultural artefacts they produce. (Huggan 2001:14)

Die exotisierende Repräsentationsweise erlaubt(e) seit dem Kolonialismus das (nicht-europäische) „Fremde“ an der Grenze zum modernen „Eigenen“ als irrational und primitiv und gleichzeitig als authentisch und natürlich zu imaginieren. Die Ambivalenz im exotisierenden Blick erlaubt es, das „Fremde“ in einem kontrollierten Rahmen außerhalb der eigenen modernen Zeitrechnung als ursprünglich zu genießen und sich gleichzeitig der eigenen zivilisatorischen Überlegenheit zu vergewissern. Exotisierung als machtvolle Praxis erlaubt es dabei, durch die imaginäre Verankerung des „Fremden“, eine Ordnung aufrechtzuerhalten, die im Wandel ist. Exotisierung als sozial konstruierte Formation der ästhetischen Aneignung von „Anderen“ ist dabei keine Universalie, sondern wird durch die Interessen, Begehren und Imaginationen in historischen Machtverhältnissen angetrieben und organisiert. Welches Begehren und Interesse erlaubte also die Re-Exotisierung Indiens ab dem Millennium zu befriedigen?

Während sich die Exotisierung Indiens aus der gegenkulturellen Hippie-Subkultur in die Mitte der Schweizer Öffentlichkeit verschob, wurden ihre soziale Organisation, ihre kulturelle Bedeutung, ihre politische Ökonomie, ihre ästhetischen Formen und affektiven Effekte in der globalen Kulturökonomie maßgeblich verändert. In Vorwegnahme einer detaillierten Analyse in Kapitel 6 wird hier kurz auf die ökonomische, kulturelle und soziale Transformation Indiens seit den frühen 1990er Jahren eingegangen, die die Integration in den globalen Kapitalismus mit sich brachte.

Exkurs: Bollywood und Indiens Anspruch auf den globalen Kapitalismus

1991 hatte die indische Regierung auf dem Tiefpunkt einer schwerwiegenden Wirtschaftskrise ein Liberalisierungsprogramm eingeleitet, das die indischen Märkte zunehmend für ausländische Importe und Investitionen öffnete. Dies war sowohl politisch als auch ökonomisch eine einschneidende Abkehr vom bisherigen, sozialistisch orientierten Wirtschaftsprogramm, das auf Importsubstitution

und nationale Monopolunternehmen setzte.⁶¹ Die Vision eines autonomen indischen Entwicklungsstaates fußte auf der Ideologie der antikolonialen Unabhängigkeitsbewegung, wonach Indien dem Westen zwar technologisch und ökonomisch unterlegen, jedoch moralisch und spirituell überlegen sei (Chatterjee 1989, 1993). Die nationale Doktrin beruhte darauf, die nachholende Entwicklung und Modernisierung Indiens zu fördern, ohne dem Hedonismus des Westens anheimzufallen. Entsprechend lehnte die staatstragende Mittelschicht zu dieser Zeit ostentativen Konsum größtenteils ab (Varma 1998). Seit den Liberalisierungsschritten ab 1992 wuchs die Wirtschaft Indiens von 266,5 Mrd. Dollar auf 2 294 Mrd. Dollar im Jahr 2016, also jährlich durchschnittlich um ca. 6,5 Prozent.⁶² Als eine sozistrukturelle Konsequenz wurde die Entstehung einer „neuen Mittelschicht“ festgestellt, die ihre Aufstiegsaspirationen innerhalb der Strukturen und Repräsentationen des globalisierten Kapitalismus aushandelte (Deshpande 2003). Statt wie die Angehörigen der „alten Mittelschicht“ etwa sichere, staatliche Beamtenkarrieren anzustreben, nahm eine neue Generation transnationale Bildungswege und professionelle Karrieren in multinationalen Unternehmen der Privatwirtschaft ins Visier (Fernandes 2006). Als paradigmatisch dafür kann die IT-Industrie angesehen werden, die seit der Liberalisierung jährlich um durchschnittlich 30 Prozent gewachsen ist. Obwohl die Branche nur 7,5 Prozent des indischen Bruttonoszialprodukts generiert und nur etwa 2,5 Millionen Personen beschäftigte (Rothermund 2008), repräsentierte sie sowohl in Indien als auch im Ausland die materiellen und transnationalen Aspirationen der neuen indischen Mittelschichten (Xiang 2007; Radhakrishnan 2008; Upadhyaya 2008). Mit den wachsenden „neuen Mittelschichten“ hatte auch die indische Migration in die westlichen Industrieländer und Australien massiv zugenommen und die dortige Bevölkerung von Auslandsinder_innen betrug im Jahr 2016 gemäß Schätzungen der indischen Regierung ungefähr 9 Millionen – von insgesamt 30,8 Millionen Auslandsinder_innen.⁶³ Diese transnational mobilen Mittelschichten vor Augen, eigneten sich die Mittelschichten im urbanen Indien neue westliche Lebensstile und Konsumpraktiken und neue Formen nationaler Repräsentation an. In den neuen medialen und urbanen Populärkulturen wurde eine kulturelle Ideologie einer globalen „Indianness“ imaginiert und inkorporiert, die im Gegensatz zur Ideologie der „alten Mittelschicht“ sowohl dem Westen moralisch überlegen als auch materiell und technologisch zumindest ebenbürtig sei (Radhakrishnan 2008). Im Sinne des Historikers Arif Dirlik lässt sich diese Hal-

61 | Ab den späten 1980er Jahren hatte der Premierminister Rajiv Gandhi begonnen, gewisse marktwirtschaftliche Justierungen vorzunehmen, etwa in Bezug auf Luxusgüterimport und den IT-Sektor (Rothermund 2008).

62 | Diese Werte beruhen auf den Angaben der Weltbank (data.worldbank.org) (gesichtet am 21.08.2014).

63 | Diese Werte beruhen auf den Angaben des Ministry of Overseas Indian Affairs (MOIA) (Stand Dezember 2016).

tung der neuen indischen Mittelschichten als „Anspruch auf den globalen Kapitalismus“ lesen, statt diesen, wie die „alte Mittelschicht“, bestenfalls zu imitieren:

Transnational capital is no longer just Euro-American, and neither is modernity. The complicated social and cultural composition of transnational capitalism makes it difficult to sustain a simple equation between capitalist modernity and Eurocentric cultural values and political forms. Others who have achieved success within the capitalist world system demand their voice for their values within the culture of transnational capital. (Dirlik 2003:354)

Das Bollywood-Kino kann als Leitmedium dieses indischen Anspruchs auf den globalen Kapitalismus gelesen werden. Während die Hindi-Filme der 1970er und 1980er Jahre neben Patriotismus und Familienwerten stets auch Kapitalismus als westliche Dekadenz geißelten, sind die Bollywood-Narrative seit den 1990er Jahren zunehmend auf Konsum und transnationale Mobilität ausgerichtet (Thomas 1995; Brosius/Yazgi 2007). Insbesondere die Reartikulation diasporischer Subjekte erlaubte es, die neue soziale Distinktion und Ästhetik einer globalen „Indianess“ zu etablieren und zu legitimieren. *Non-Resident Indians* (NRI) verkörperten in den 1970er und 1980er Jahren nationale Grenzgänger_innen zwischen dekadentem Reichtum im Westen und spiritueller und moralischer Reinheit in Indien (siehe Exkurs in Kapitel 3). In den 1990er Jahren wurden stattdessen neue diasporische Subjektivitäten konstruiert, die materiellen Überfluss *und* moralische Überlegenheit Indiens verbanden. Dies ist darauf zurückzuführen, dass die ökonomische Bedeutung der diasporischen Märkte mit der wachsenden Emigration für die Hindi-Film-Industrie immer mehr zunahm und sich die Produktionsbedingungen internationalisierten (Rajadhyaksa 2003; Ganti 2012). Viele Filme spielten vollständig in Europa, den USA oder Australien oder beinhalteten Episoden transnationaler Mobilität und boten Identifikationspotenzial und Anerkennung für diasporische Publikum. Die Bollywood-Charaktere und -Stars – wie Kajol oder Sharukh Khan – verbanden auf davor unvorstellbare Weise indische Familienwerte und Patriotismus mit westlichem Lifestyle und wurden in den 1990ern zu Vorbildern für die neuen indischen Mittelschichten. Diese ideologische, narrative und ästhetische Hybridisierung sowie die Expansion nach Europa, Nordamerika und Australien wohnt dem Medium des Bollywood-Kinos inne und markiert den indischen Anspruch auf den globalen Kapitalismus.

Im Zuge der Integration Indiens in den globalen Kapitalismus nahm ab den 1990er Jahren die Präsenz von indischen Fachkräften im IT- oder Finanzbereich, von indischen Studierenden und Touristen auch in der Schweiz stark zu (Keller 2002). Der enorme wirtschaftliche, soziale und kulturelle Wandel Indiens sowie die zunehmende Präsenz hochqualifizierter indischer Migrant_innen und Tourist_innen aus der wachsenden Mittelschicht wurden jedoch in der Schweizer Öffentlich-

keit kaum registriert. Interessanterweise war es stattdessen das Bollywood-Kino, durch das dieses „neue Indien“ in der Schweizer Öffentlichkeit wahrgenommen wurde: Ab Mitte der 1990er Jahren wurden Tanzszenen vieler Bollywood-Blockbusters in den Schweizer Alpen gedreht. Abseits der Schweizer Öffentlichkeit tummelten sich die millionenschweren Filmstars mit ihren Crews im Berner Oberland, in Graubünden oder bei Sehenswürdigkeiten in den größeren Städten (Schneider 2002). Ab dem Millenniumswechsel wurde diese Präsenz der weltweit größten Kinoindustrie entdeckt – noch bevor die Filme selbst auf Interesse gestoßen wären.⁶⁴ In den Städten kursierten Geschichten von den improvisierten Dreharbeiten mit den schönen und arroganten indischen Filmdivas, deren gelangweilten Schirmträgern und den kuriosen Tänzen vor dem Berner Zytgloggeturm oder auf dem Zürcher Paradeplatz. Sowohl die Präsenz dieser Filmcrews in der Schweiz als auch das spezifische Musical-Genre des Bollywood-Kinos erschienen als exotische Kuriösität der Globalisierung. Die improvisierte Regelung des Verkehrs während der Dreharbeiten wurde beklagt oder bewundert. Die Tanzeinlagen und die romantischen Plots der Kunstmärchen wurden als unrealistisch und kitschig abgetan oder als schräg und erfrischend geliebt. Mit dem Bollywood-Kino drang eine bisher unbekannte und unvorstellbare Perspektive einer dezentralen Globalisierung in die Schweizer Öffentlichkeit ein und verstörte deren eurozentrische Selbstverständlichkeit. Nicht nur, dass im angeblichen Entwicklungsland Indien eine Filmindustrie existierte, die einen größeren Output hatte als Hollywood, sondern auch, dass diese sich der Schweiz als exotischer Kulisse bediente, war eine Inkommensurabilität sondergleichen. Die Erfahrung dieses postkolonialen indischen Blicks auf die Schweiz kann im Sinne von Dipesh Chakrabarty als Erfahrung der „Provinzialisierung“ beschrieben werden (Chakrabarty 2000). Dadurch wurde die existenzielle Vorstellung deplatziert, dass der Westen alleiniges kulturelles, politisches und wirtschaftliches Zentrum der Welt darstelle. In diesem Moment der Irritation schimmerte eine kurze Ahnung des indischen „Anspruchs auf den Kapitalismus“ auf, der im Bollywood-Kino mittransportiert wird, der jedoch in der Schweiz bisher verborgen geblieben war.

64 | Im November 2000 – noch vor dem Publikumspreis für den Film „Lagaan“ („Steuer“, 2001) beim Filmfestival Locarno im Jahr 2001 – strahlte das Schweizer Fernsehen den Dokumentarfilm „Bollywood im Alpenrausch“ aus, in dem die Präsenz der Bollywood-Industrie in der Schweiz als kuriose Globalisierungsgeschichte erzählt wurde (vgl. Keller 2002).



Abbildung 15: Die Schweiz ist für die wachsende indische Mittelschicht nur eine imaginäre Kulisse aus dem Bollywood-Film *Dilwale Dhulanya Le Jayenge* (1995). Werbung der Kuoni-Tochter SOTC für eine Europa-Reise mit dem Höhepunkt Schweiz (Quelle: Times of India, Autor)

Statt jedoch das Interesse an den Veränderungen in Indien und an den aktuellen dezentralen Globalisierungsprozessen zu wecken, wurde diese postkoloniale Irritation seit den 2000er Jahren in einer Exotisierung Indiens neutralisiert. Angesichts der (post-)kolonialen Unvorstellbarkeit, dass Indien von einem Entwicklungsland außerhalb der Temporalität der europäischen Moderne zu einem Player im globalen Kapitalismus wurde, erschien die Präsenz Bollywoods als krisenhafte Begegnung mit dem „realen Anderen“. Die Konstruktion und der Konsum eines exotisierten Indiens ab dem Millenniumswechsel erlaubte es, die Beziehung der Schweiz zu Indien in der sich wandelnden Hierarchie eines dezentralen globalen Kapitalismus“ zu kontrollieren und langsam neu zu imaginieren.

Hybride Formensprache indischer Exotik und Aneignung von Globalisierung

Angesichts der jahrhundertealten Tradition des romantischen Orientalismus und jüngst seit der Hippiezeit war die europäische Exotisierung Indiens eine bereits präsente kulturelle Formation. Die Re-Exotisierung Indiens an der Schnittstelle des globalen Aufstiegs Indiens und eines kommerziellen Multikulturalismus verschob jedoch die ästhetischen, kulturellen und politischen Aushandlungsbedingungen des „Eigenen“ und des „Anderen“. Im Kontext der globalen Kulturokonomie

nomie entstanden neue Narrative, neue Publika und neue affektive und ethische Beziehungen.

An einem regnerischen Frühsommerabend 2008 machte ich mich auf ins Zürcher Kongresshaus, um ein Konzert von Anoushka Shankar zu hören, das im Rahmen des „Grüezi India“-Festivals durchgeführt wurde. In den Wochen zuvor hatten Plakate mit dem Antlitz des Weltmusikstars den urbanen Raum geschmückt. Zu Beginn des Konzerts stellte die junge Frau mit amerikanischem Akzent, hellbraunem Teint und wallenden schwarzen Locken in einem eleganten indischen Kleid in Pink das Programm des Abends vor. Hinter ihr strahlte eine große, farbig auf den Hintergrund projizierte Lotusblüte. Sie sprach professionell, locker, sympathisch – nichts von der unnahbaren, ernsten Pose der weißhaarigen männlichen Künstler, die ich bisher auf klassischen indischen Konzerten erlebt hatte. Zuerst spiele Anoushka Shankar, wie sie ausführte, drei Lieder, die ihr Vater Ravi Shankar für sie komponiert hatte, wobei sie gewisse Neu-Interpretationen der traditionellen Stile vornehmen werde. Im Verlauf des Konzerts kombinierte sie die klassischen indischen Ragas mit Flamenco, Jazz und Pop. Nach dem Konzert ließ ich meinen Blick schweifen, suchte jedoch fast vergebens nach indischen Migrant_innen, geschweige denn nach „Inder_innen der zweiten Generation“. Das Publikum dieses Spektakels war größtenteils aus hellhäutigen, allenfalls braungebrannten Männern und Frauen in eleganten dunklen Anzügen respektive in Abendkleidern zusammengesetzt. Besonders stachen die distinguierten Saris und Salwar Kameez einzelner Frauen hervor, die diese vielleicht auf Reisen gekauft oder als Geschenk erhalten haben mögen.

Sowohl der Bezug zu ihrem Vater Ravi Shankar als auch die kosmopolitische musikalische Reise waren bei Anoushka Shankar Realität und Inszenierung, Programm und Biografie zugleich: Die performative Betonung des genetischen als auch das kulturellen Bandes zwischen Vater und Tochter, Lehrer und Schülerin versicherte das Publikum der Authentizität und Qualität ihrer Musik, die aus der Verankerung in einer jahrhundertealten Tradition stammte. Gleichzeitig repräsentierte Anoushka Shankar die transnationalen Flüsse und Übersetzungen, die die indische Musik seit Woodstock erlebt hatte. Da schon Ravi Shankar als Ikone der Hippie-Bewegung in Indien und in den USA lebte, wuchs Anoushka zwischen Kalifornien, London und New Delhi auf. Nachdem sie seit ihrer Kindheit an der Seite ihres Vaters klassische Musik gespielt hatte, nahm sie 2005 – 24 Jahre alt – eigenständige künstlerische Projekte in Angriff, wie sie auf der Website beschreibt:

„It was the first record that I composed and envisioned, so it made sense that it should represent more of the types of music I've listened to in my personal life. Before, they had always been separate from my role as a classical sitar player. But they didn't have to be so separate.“ – Fusing East and West, em-

ploying both acoustic and electric instrumentation, the album marked a new departure for Anoushka.⁶⁵

Die Vermarktung und die Performanz der Ikone Anoushka Shankar kombiniert den Genuss kultureller Authentizität mit den Versprechungen kosmopolitischer Mobilität und Freiheit. Sie und ihre Musik verkörpern sowohl die authentische Tradition des Vaters als auch den Aufbruch in eine globale Welt. Ihre Darbietung passte daher perfekt in das Setting des Kongresshauses in der *global city* Zürich:

Das Kongresshaus ist ein Zürcher Traditionshaus mit nationaler und internationaler Ausstrahlung. [...] Vielfalt ist hier Programm: mit Kongressen, Messen, Ausstellungen sowie wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Events aller Art – inklusive Highlights von Weltformat.⁶⁶

Entsprechend der Eintrittspreise zwischen 50 und 120 Franken und dem Darbietungsort erschien der Anlass als kultureller Leckerbissen eines bildungsbürgerlichen Publikums, leidenschaftlicher Fans von Anoushka Shankar oder einiger Aficionados von World Music und Fusion. Im Vergleich zu Ravi Shankars Auftritt in Woodstock 1968 bedeutete ein Konzert von Anoushka im Jahr 2008 für das Publikum jedoch weder eine soziale Provokation der bürgerlichen Gesellschaft, noch erforderte sie eine politisch-ethische Transformation der Lebensweise. Mit dem Besuch des Konzerts von Anoushka Shankar im Kongresshaus Zürich konnte viel eher eine gebildete und kulturell versierte, bürgerliche Mittelschicht körperlich und affektiv an einer aufregenden, kosmopolitischen Welt teilhaben.

Die zeitgenössische Re-Exotisierung Indiens nimmt zwar ästhetische Imaginationsen und Affekte früherer romantisch-orientalistischer Schübe auf, wie sie seit der deutschen Romantik, in der Reformbewegung um 1900 und dann in der Hippie-Bewegung immer wieder stattgefunden haben, um die bürgerliche Moderne infrage zu stellen. Jedoch haben sich die Bedeutungen, die Ästhetiken und die Räume indischer Exotisierung im Kontext eines dezentralen globalen Kapitalismus maßgeblich verschoben:

1. Wie das Beispiel von Anoushka Shankars kosmopolitischer Inszenierung, aber auch die neue Ästhetik der Bollywood-Filme zeigen, hat im globalen Kapitalismus eine zunehmende Hybridisierung der kulturellen Konstruktion indischer Exotik stattgefunden. Was in der Exotisierung Indiens bei den Hippies oder großbürgerlichen Sammlern indischer Klassik als inauthentisch gegolten hätte, weckte im zeitgenössischen Indienhype gerade das spezifische Begehr. Rupa Ramakrishnan, die Organisatorin der *Mega Mela* und Event-Managerin für indische Anlässe, hat

65 | <http://www.anoushkahankar.com> (gesichtet am 9. September 2014)

66 | <http://www.kongresshaus.ch/de/ueber-uns/kongresshaus-zuerich.html> (gesichtet am 28. Oktober 2016).

die Passung von hybrider Formensprache und heutigem Begehr nach der Exotisierung Indiens in einem Interview prägnant und ironisch beschrieben:

I have realized that when we do a Bharatnatyam piece or a Odissi piece [klassische indische Tanzstile, R. J.], people really don't get it. Of course, they say, oh, it is so beautiful, look, how she is moving her eyes, how she is moving her hands, oh, we can never do the way you are doing it. [...] But if you do it into a little bit contemporary, if you use the music differently, you use the costume differently, if you use not such a strong Abhinaya [künstlerische Gebärde, R. J.] in it, then it becomes much more approachable for people, and they enjoy that much more [...]. And basically Bollywood is a mixture of classical, folk and contemporary, and it takes Hip Hop and it takes a lot from the West.

Wie schon seit jeher wird in dieser Exotisierung Indiens ein Begehr nach genmoderner Authentizität und spiritueller Tradition befriedigt. Jedoch wird diese Sprache der Authentizität heute stärker denn je durch den komplexen Einsatz technischer Reproduktion, ästhetischen Remixes und kultureller Hybridisierung hergestellt. Paradoxerweise vermögen die komplexen Mischprodukte und Kopien das Begehr nach Authentizität im Kontext des globalen Kapitalismus effektiv zu wecken, zu befördern und zu stillen, ohne dadurch Gefahr zu laufen als „inauthentisch“ zu gelten (Bruner 1994; Gallini 1996; Comaroff/Comaroff 2009). Hybridität erscheint in diesem Kontext nicht zwangsläufig als subversive Kritik an einer kultessenzialistischen Hegemonie, wie etwa von Homi Bhabha postuliert, sondern als spezifische „kulturelle Logik im postmodernen Kapitalismus“ (Jameson 1989). So betont Kien Ngi Ha Hybridität als Signatur in einer Kulturökonomie, in der lokale und globale Prozesse immer stärker verbunden werden: „Hybride Kulturprodukte [können] als ökonomischer Reflex auf die fortschreitende Transnationalisierung und Flexibilisierung eines globalisierten Kapitalismus gesehen werden, der aus dem Zusammentreffen von lokalen und globalen Kontexten Neues generiert“ (2005:78). Im globalen Kapitalismus erlaubt die wechselseitige Konstruktion von Authentizität und Hybridität sowohl die maximale Verbreitung von Gütern als auch die Herstellung einer sinnhaften Sprache der Aushandlung von „Eigenem“ und „Anderem“.

2. Die Hybridisierung indischer Populärkultur eröffnet im Westen eine spezifisch kosmopolitische Distinktions- und Aneignungspraxis, die sich von früheren, gegenkulturell-exotisierenden Imaginationen Indiens unterscheidet. Der Hybriditätskonsum macht für unterschiedliche Segmente einer urbanen, bürgerlichen Mittelschicht den „Mythos Globalisierung“ (Bourdieu 1998) greifbar. Dadurch können sie sozial, affektiv und körperlich am globalen Kapitalismus teilhaben und einen kosmopolitischen Habitus demonstrieren und sich gleichzeitig von anderen sozialen Schichten abgrenzen, die aus ihrer Sicht weder das ökonomische noch das

kulturelle Kapital aufweisen, um diese Weltoffenheit zu verkörpern. Ein Konzert von Anoushka Shankar, ein Essen beim „Inder“ oder der wöchentliche Yoga-Unterricht ist eine kontrollierte Begegnung mit einem gleichzeitig „authentischen“ und „globalen Anderen“.

Zur Hybridität verschmolzene Differenz tritt heutzutage als verkaufliches Kulturprodukt und aneigenbare Lifestyle-Technik in einer transkulturellen Konsumwelt auf, in der sie ebenso fortschrittlich wie exotisch bereichernd wirkt. [...] Dadurch wird exotisierte Hybridität im Alltag in erster Linie als ästhetisierende Kulturtechnik zur Erweiterung jenes Selbst eingesetzt, das seine dominante Position durch eine selektive und kontrollierte Aneignung des Anderen aufwerten kann. (Ha 2005:179)

Dieser Neigung zum Irrationalen scheint jedoch eine starke Ambivalenz eingeschrieben zu sein. Der urbane Exotikkonsum bezeugt sowohl ein Streben nach dem „authentischen“ und „globalen Anderen“ als auch eine Selbstvergewisserung der eigenen Kontrolle und Überlegenheit. Indem (vor allem) Angehörige der urbanen Mittelschicht sich eines kosmopolitischen Lebensstils vergewissern, wird das Phantasma eines zeitlosen, unmodernen, authentischen Indiens repetiert – eines so nahe am spirituellen Ursprung der Menschheit, wie es schon immer war. Die schlichte Tatsache der Präsenz des Bollywood-Kinos mit seinen transnationalen, diasporischen Vertriebsstrukturen und seiner Konsumästhetik einer hybriden globalen „Indianness“ offenbart aber gleichzeitig den historischen geopolitischen Anspruch Indiens, das nun in die Zeitrechnung der europäischen Moderne eingetreten ist und diese herausfordert. Der ritualisierte Konsum von indischer Opulenz von Farben, Formen und Mythos lässt die unerwartete Nähe der aufsteigenden Supermacht Indien und die damit verbundene postkoloniale Verunsicherung aufscheinen und verdeckt sie zugleich. Die ambivalente Repräsentationsstruktur von Exotik – zwischen kosmopolitischer Distinktion und orientalistischem Phantasma – gibt dieser tiefgreifenden und krisenhaften Erfahrung im postkolonialen Kontext des globalen Kapitalismus kulturellen Ausdruck und eine soziale Form.

„Der Aufstieg des indischen Elefanten“ – zur Ambivalenz des neuen Indiendiskurses in der Schweiz

Mit der Zeit öffnete sich hinter dem schillernden Fetisch des Bollywood-Kinos, das erlaubte hatte, die Begegnung mit dem „realen Anderen“ zu verzögern, der Blick auf die wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Veränderungen in Indien. Zuerst fiel in öffentlichen Debatten der IT-Boom Indiens auf, danach wurden die indischen Call-Center thematisiert, die vor allem für amerikanische Firmen Kundenberatungen durchführten. Wie schon der Bollywood-Boom wurden diese Topoi zuerst größtenteils als Kuriositäten der Globalisierung thematisiert, weil sie

die in der Schweiz vorherrschenden Bilder von Indien als armes, unterentwickeltes Land irritierten. Erst mit der Zeit etablierten sich der Aufstieg Indiens, seine neuen Mittelschichten und insbesondere die Versprechungen der neuen Märkte im öffentlichen Bewusstsein (Schoettli 2009). Um Bollywood, indischen IT-Kapitalismus, Armut und Spiritualität arrangierte sich nun ein neuer Indiendiskurs. Die in der Exotisierung verdichtete Ambivalenz zwischen Furcht und Kontrolle einerseits und Bewunderung und Begehrten andererseits setzt sich jedoch auch in diesem neuem Indiendiskurs fort: Einerseits stellt die „asiatische Renaissance“ eine Herausforderung für das schweizerische, ja, das westliche Wohlstandsmodell dar – oder gar eine Gefahr, etwa wenn der ehemalige „Spiegel“-Journalist Gabor Steingart in seinem Bestseller von einem „Weltkrieg um Wohlstand“ (2006) spricht. Andererseits ermöglichen die „neuen Märkte“ eine wirtschaftliche Expansion und die Vermehrung des schweizerischen Wohlstandes. Angesichts dieser Ambivalenz zwischen postkolonialer Verunsicherung und dem Begehrten nach dem (orientalischen) Reichtum wurden in der Schweizer Wirtschaft gerade exotisierende Bilder und Praktiken zu einer imaginativen, affektiven und sozialen Ressource, um die Chancen und die Probleme des Markteintritts in Indien vorstellen und ausrechnen zu können. Interessanterweise waren ein großer Teil der Klienten von Rupa Ramakrishnas Event-Agentur entweder multinationale Konzerne oder Schweizer kleine und mittelständische Unternehmen, die den Markteintritt in Indien suchten oder in Indien billiger produzieren wollten. Eine Bollywood-Tanzshow, Yoga-Kurse oder ein indisches Buffet machen das Fremde vertraut und zugänglich und fördern die Lust auf die neuen Projekte und Abenteuer in der Ferne. Sie schaffen unverbindliche Gesprächs- und Imaginationsräume für Geschäftspartner, Teams, Familienmitglieder und Bekannte, die auch in die Praxis der kapitalistischen Expansion eingebunden sind.⁶⁷ Gleichzeitig erlaubt die Ambivalenz in der Exotik auch, die Ängste bezüglich der unsicheren Zukunft der Projekte in Indien respektive des Wohlstandsmodells der Schweiz in Zeiten des globalen Umbruchs auszudrücken. Diese Repräsentationsweise schafft nicht nur eine psychische Verankerung, indem das „Andere“ imaginierbar und kontrollierbar wird. Die Imagination der anachronistischen und rückständigen Traditionen Indiens in der Exotik erlaubt gleichzeitig, sich der bestehenden hierarchischen Ordnung des modernen „Eigene“ und des traditionellen „Anderen“ im globalen Kapitalismus zu vergewissern. Wegen dieser postkolonialen Verunsicherung wurde im neuen Indiendiskurs die eurozentristische Kritik an sozialen, politischen und kulturellen Missständen in Indien umso lauter und prägnanter geäußert. Die moralische Panik angesichts

67 | Nicht selten haben mir männliche Schweizer Expats erzählt, dass ihre Ehefrauen Indien dem anderen, noch größeren Wachstumsmarkt China vorziehen. Nicht nur ist Indien durch das exotische Narrativ viel positiver konnotiert und zugänglicher. Auch ganz konkret erlauben zum Beispiel die Yoga-Industrie sowie Englisch als öffentliche Sprache viel mehr Aktivitäten für Familienangehörige.

der Terroranschläge in Mumbai im Jahr 2008, um Korruptionsaffären oder um Massenvergewaltigungen im Jahr 2012 bieten die postkoloniale Vergewisserung, dass das westliche, ja, das schweizerische Modernisierungsmodell – wenn allenfalls nicht ökonomisch, so doch politisch, moralisch und kulturell – überlegen ist. Die postkoloniale Verunsicherung wird umso grösser, wenn die Aushandlungen vor der eigenen Haustür stattfinden, wie in der Debatte um Lohndumping und Entlassungen bei Banken angesichts von IT-Outsourcing oder in der Zunahme des indischen Tourismus in der Schweiz.



Abbildung 16: Angst vor Arbeitsplatzverlust durch IT-Outsourcing befeuerte unter Schweizer Informatikern die Zustimmung für die restriktive Masseneinwanderungsinitiative von 2014 (Quelle: Tagesanzeiger 26. März 2014)

Im Diskurs über ein kapitalistisches Indien ist also eine starke Ambivalenz zwischen ökonomischem und kosmopolitischem Begehrn einerseits und postkolonialer Verunsicherung andererseits eingeschrieben. Diese Ambivalenz von Öffnung und Abschottung innerhalb neuer Machtverhältnisse im dezentralen Kapitalismus strukturiert in der Schweiz die Aushandlungen des „Eigenen“ und des „Anderen“, so auch die Repräsentation der „zweiten Generation“ im Allgemeinen und von „Inder_innen“ der zweiten Generation im Speziellen.

4.3 FAZIT: DIE SPALTUNG DER „ZWEITEN GENERATION“ IN „KOSMOPOLITISCHE EXOT – INNEN“ UND „UNASSIMILIERBARE ANDERE“

Das 60-jährige Jubiläum des schweizerisch-indischen Freundschaftsvertrags – mit der *Mega Mela* als Höhepunkt – stellte eine in dieser Form bisher ungekannte öffentliche und offizielle Sichtbarkeit von „Indianness“ mitten in der Schweiz dar. Ich habe argumentiert, dass sich diese Präsenz Indiens an der kulturökonomischen Schnittstelle der Entwicklung Zürichs zu einer *global city* und dem Aufstieg Indiens zu einer regionalen Supermacht im globalen Kapitalismus herauskristallisiert hat. Im Rahmen von warenförmiger Anerkennung und Indienhype hat dabei eine multikulturell-exotisierende Subjektivierungslogik Form angenommen, die im Gegensatz zum Assimilationsregime die spezifische öffentliche Repräsentation kultureller Differenz erlaubt und sogar positiv bewertet. Gleichzeitig setzt sie den Konsum von Authentizität, namentlich von Exotik, als Rahmen, um Anerkennungsverhältnisse auszuhandeln. Dabei reproduziert sie tendenziell das Begehrn der Dominanzgesellschaft als repräsentationspolitische Norm. Denn die affektive Erfahrung und der spektakuläre Genuss von kultureller Differenz zum Beispiel auf der *Mega Mela* erfordern zumindest partiell und temporär die exotisierende Fixierung des Objekts respektive des Subjekts und die Ausblendung des Kontexts und der Prozesse, die diese spezifische Austauschbeziehung ermöglichen. Eine kritische Verhandlung dieser asymmetrischen Bedingungen würde daher die Aufgabe des Genusses erfordern und zwar für diejenigen Personen, die Anerkennung gewähren *und* diejenigen, denen sie zuteil wird.

Wie beeinflusst nun die multikulturell-exotisierende Subjektivierungslogik die Konstruktion der „zweiten Generation“ und insbesondere die Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“? Und wie sind die multikulturell-exotisierende und assimilatorische Subjektivierungslogik miteinander verknüpft?

Auf paradigmatische Weise spiegelte der Wahlkampf zur Initiative über die erleichterte Einbürgerung der „zweiten und dritten Generation“ von 2004 das komplexe Zusammenspiel von assimilatorischer und multikulturell-exotisierender Repräsentation der „zweiten Generation“ in der Schweiz seit den 1990er Jahren wider. Der Vorstoß zur Verfassungsänderung forderte, dass Angehörige der „zweiten Generation“ erleichtert und Angehörige der „dritten Generation“ per Geburt eingebürgert werden können (*ius soli*) – eine weit restriktivere Regelung als das französische und deutsche *ius soli* kennen. Wie in Kapitel 2 dargelegt, durchzieht dieses Anliegen einer erleichterten Einbürgerung der „zweiten Generation“ die schweizerische Migrationspolitik seit über hundert Jahren. Bei der erneuten Auffrage kämpfte das Netzwerk Second@s wacker für die Anerkennung und Aufwertung der „zweiten Generation“ und eine multikulturelle und weltoffene Schweiz

(Wessendorf 2008).⁶⁸ Mit dem Slogan „Ohne Migranten keine Pizza“ spielte das Netzwerk Second@s humorvoll auf die Aufwertung der „Italianità“ seit den späten 1980er Jahren im kommerziellen urbanen Raum an. Auf der anderen Seite inszenierte die rechtspopulistische Schweizerische Volkspartei (SVP) die Staatsbürgerschaft als letzte Bastion in einem ethnodemografischen Untergangsszenario der kulturellen und rassischen Vermischung. Ihr kam eine laufende mediale Hetzkampagne gegen Autoraser aus Kosovo zu Hilfe, in der Angehörige der „zweiten Generation“ in der Primetime und mit Millionenausgabe als potenziell unassimilierbare, kriminelle, ethnische „Andere“ dargestellt wurden. Schließlich wurde die Initiative, die zwar von allen großen Parteien unterstützt wurde, mit 56,7 Prozent abgelehnt. Nicht nur eine erleichterte Einbürgerung, sondern auch ein *ius soli* für die „dritte Generation“ erschien der Schweizer Stimmbevölkerung schließlich als zu großes assimilatorisches Risiko.

Der Wahlkampf zur erleichterten Einbürgerung von 2004 offenbarte prägnant eine Spaltung in der öffentlichen Repräsentation der „zweiten Generation“: Auf der einen Seite wurden Jugendliche aus Ex-Jugoslawien und Muslim_innen, die oft bildungsfernen Schichten angehören, als „unassimilierbare Ausländer“ Gegenstand des öffentlichen Zorns und eines sicherheitspolitischen Disziplinarregimes. Auf der anderen Seite galten „Second@s“ aus der Mittelschicht und aus den z. B. südeuropäischen Modellminderheiten, die zudem erfolgreiche Bildungsbiografien vorweisen konnten, als „gut integriert“ und als „kosmopolitische Exoten“, die eine weltoffene und globale Schweiz zu repräsentieren vermochten. Mit den „kosmopolitischen Exot_innen“ und „un/assimilierbaren Andere“ standen sich zwei Subjektpositionen der „zweiten Generation“ gegenüber, die innerhalb *dieselben* hegemonialen Kontexts der Positionierung der Schweiz im globalen Kapitalismus funktionierten. Statt nach einer essenzialistischen nationalen Homogenität zu streben, wie im Assimilationsregime der 1960er bis 1980er Jahre, wird heute die öffentliche Bewertung von Migration und Integration viel selektiver und situativer vorgenommen. Dies wird weiterhin im Umgang mit der „zweiten Generation“ als der zentralen strategischen bevölkerungspolitischen Plattform ausgehandelt. Die hegemonialen Diskurse und Dispositive des „Eigenen“ und des „Anderen“ verbinden nun unterschiedliche Fantasien und Technologien des Hybriden und

68 | Der Begriff „Second@“ wurde ursprünglich durch die italienische Migrationsnachfolgegeneration geprägt. 1993 wurde der Begriff im Film „Babylon 2“ über die „zweite Generation“ im Migrationsland Schweiz vom damals noch unbekannten Lausanner Rapper Carlos Leal öffentlich verwendet. 2001 bezichtigte Esther Maurer, damalige Vorsteherin des Zürcher Polizeidepartements, Secondos an den Krawallen rund um die 1.-Mai-Kundgebungen von 2001 beteiligt gewesen zu sein. Das Netzwerk Second@s wurde 2002 als Widerstand gegen dieses Statement und im Hinblick auf die eidgenössische Abstimmungsvorlage für die erleichterte Einbürgerung der „zweiten und dritten“ Generation gegründet.

des Transgressiven, die entweder die erfolgreiche Integration der Schweiz in den Weltmarkt bezeugen und bewerkstelligen sollen oder umgekehrt den Untergang des kulturellen und ökonomischen Erfolgsmodells der Schweiz besiegen. Während also Mehrsprachigkeit im Falle von gut qualifizierten Second@s als Potenzial oder als interkulturelle Kompetenz gewertet werden kann, wird diese im Falle von Second@s aus bildungsfernen Familien als Assimilationsrisiko gewertet. Die assimilatorische und die multikulturell-exotisierende Subjektivierungslogik konstituieren sich gegenseitig, indem sie in der politischen Imagination, aber auch in den biografischen Integrationsverläufen von Angehörigen der „zweiten Generation“ gemäß einer strukturierten Matrix von Klasse, Herkunft, Religion und Geschlecht aufeinander verweisen. Erst vor dem Hintergrund der einen wird die andere sozial wirksam. Sie sind ineinander verwickelt und müssen ständig ausgehandelt werden. Das heißt, dass gewisse öffentliche Repräsentationen und Praktiken von ethnischer Differenz in einem bestimmten Kontext Anerkennung bewirken können, in einem anderen jedoch Sanktionierung und Ausschluss.

Die Pluralisierung der Repräsentation durch den kommerziellen Multikulturalismus macht also einerseits die hegemoniale Ordnung des „Eigenen“ und des „Anderen“ fit für den globalen Kapitalismus und verdrängt respektive überschreibt gleichzeitig andere *politische* Sprachen von Vielfalt. Nichtsdestotrotz bietet die transnationale Überlappung öffentlicher Räume für spezifische Gruppen und Individuen situativ auch Handlungsspielräume der Anerkennung, neue professionelle Kanäle und biografische Opportunitäten der Selbstrepräsentation. „In der_innen der zweiten Generation“, die in der Schweiz aufgewachsen sind, gehören größtenteils der Mittelschicht an. Im Zuge des Indienhypes in der Schweiz und des darin eingeschriebenen Topos der Multikulturalität sind einerseits Chancen der öffentlichen Aushandlung von Mehrfachzugehörigkeit entstanden. Andererseits sind diese angesichts der Warenförmigkeit der Anerkennung beschränkt und selektiv. In gewissen Kontexten können „In der_innen der zweiten Generation“ wie Anoushka Shankar als kosmopolitisch und cool gelten. In anderen Kontexten werden sie zu „unassimilierbaren Anderen“, wie Sonia, die unter dem Verdacht stand, sich für eine arrangierte Heirat entschieden zu haben. Wiederum eröffnet sich für sie eine hybride Repräsentationspolitik in einem öffentlichen Raum, in dem sich transnationale Diskurse und Lebenswelten überlappen und neue Identifikationen stattfinden können – so, wenn etwa das Bollywood-Kino einen postmigrantischen Diskurs unter Second@s aus der Türkei, Kosovo und Indien eröffnet. Gleichzeitig ist ihre Anerkennung als kosmopolitisches Potenzial strukturell immer auch verknüpft mit der Disziplinierung von „unassimilierbaren Anderen“.



Abbildung 17a) und 17b): Die Spaltung der „zweiten Generation“ in kosmopolitisch-coole Integrationsheld_innen und „unassimilierbare Andere“. Buchcover „Unter uns. 13 Second@-Geschichten. 13 Erfolgsgeschichten“ (Hafner / Seger 2007) und reisserische Wahlwerbung Schweizerische Volkspartei (Quelle: Autor)

Den neuen Anerkennungsräumen wohnen also starke Ambivalenz, Situativität und Fluidität inne. Mit dem Transfer des multikulturalistischen Topos aus der Migrationspolitik in die städtische Standortpolitik im Kontext der Globalisierung war eine Verschiebung im ethischen Verständnis von Anerkennung verbunden. Statt durch politische Rechte verspricht der urbane Multikulturalismus Anerkennung durch Teilhabe an der Kommodifikation von Differenz in dem neuen nationalen Modernisierungsmodell im Kontext eines dezentralisierten Kapitalismus. Im Vergleich zum Assimilationismus erlaubt diese warenförmige Anerkennungsweise zwar eine öffentliche Selbstrepräsentation, wobei die Definitionsmacht über

die repräsentationspolitischen Bedingungen zu einem großen Teil bei der Dominanzgesellschaft verbleibt.

Mit der Ethnisierung und Exotisierung steigt das Bedürfnis nach authentischen Repräsentanten der Hybridisierung. Dieser Effekt hat zur neuen Sichtbarkeit von Migrantinnen beigetragen, da dadurch gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigt werden [...]. Ihre bereichernde Präsenz auf der massenmedialen Repräsentationsebene beschränkt sich vornehmlich auf die Darstellung von Formenvielfalt, trifft aber nur in begrenztem Maße auf die Festlegung und Vermittlung von Inhalten und Perspektiven zu. Noch seltener führt die Repräsentation des Anderen in solchen Kontexten zur Sichtbarmachung von Macht- und Verteilungsfragen. (Ha 2005:81)

Am Beispiel der Kampagne des Netzwerks Second@s in der Abstimmungsvorlage zur erleichterten Einbürgerung von 2004 wird dies deutlich: Die Second@s-Bewegung konnte angesichts der Aufwertung von Differenz im kommerziellen Multikulturalismus zwar ihren Wunsch, in der Schweizer Öffentlichkeit als politische Subjekte anerkannt zu werden, selbstbewusst äußern. Mit dem selbst-exotisierenden Slogan „Ohne Migranten keine Pizza“ hatte die Bewegung jedoch die dominanzgesellschaftliche Perspektive des kommerziellen Multikulturalismus akzeptiert und befördert, statt sie etwa in Frage zu stellen. Der Anspruch auf Anerkennung stützt sich demnach auf dem multikulturellem Genuss des „Anderen“ und nicht etwa auf ein „Rechte auf Rechte“ für diejenigen 20% der Bevölkerung, die vom demokratischen Prozess ausgeschlossen sind, nur weil sie keinen Schweizer Pass besitzen. Die Kampagne bewies zwar die assimilatorische Fähigkeit der „zweiten Generation“, die dominanzgesellschaftliche Perspektive zu verstehen und zu akzeptieren, aber auch die Unfähigkeit, diese zu konfrontieren.