

3. „Zwischen den Welten“? – die „Migrationsfamilie“ als semantischer Topos und soziale Arena

Children of immigrants do not literally live in two worlds, but they live in a world where the belief that there are only two worlds is omnipresent.

(Karakayali 2005:327)

Dieses Kapitel ist der Untersuchung der Familie als semantischer Topos *und* soziale Arena in den Subjektivierungsprozessen von „Inder_innen der zweiten Generation“ im schweizerischen Assimilationismus der 1960er bis in die frühen 1990er Jahre gewidmet. Die folgenden biografischen Fallanalysen dienen dazu, die vielfältige Wirkungsweise der assimilationistischen Subjektivierungslogik eines „Lebens zwischen Welten“ in diesem Zeitraum zu beleuchten und Aushandlungen alternativer Lebensführungen und Selbstrepräsentationen aufzuspüren.

Der Familie kam in der Migrationsforschung und insbesondere in der Forschung zur „zweiten Generation“ – implizit oder explizit – seit jeher eine wichtige Rolle zu. Die quantitative Assimilationsforschung versuchte, die sozialen und kulturellen Faktoren zu eruieren, die verschiedene Verläufe der Assimilation erklären (Esser 1990; Nauck et al. 1997; Hämmig 2000; Nauck 2005). Die „Migrationsfamilie“ figuriert in diesem Forschungsstrang als Black Box, innerhalb derer spezifische Mechanismen intergenerationeller sozialer Mobilität oder „Kulturkonflikte“ wirken, die assimilatorischen Erfolg oder Misserfolg ausmachen. Als Kritik dieses quantitativen Forschungsstrangs hat die biografisch-qualitative Migrationsforschung den Fokus auf die Aushandlung subjektiver Sinnkonstitution innerhalb des familiären Projektes der Migration gelenkt (Lutz 2000; Juhasz/Mey 2003; Apitzsch 2006). Migration wird in der Biografieforschung als Familienprojekt mit einer eigenen Logik angesehen, in dem Aspirationen nach sozialer Mobilität, kulturelle Normen und spezifische Handlungskompetenzen vermittelt und ausgehandelt werden. Dies erlaubt – im Gegensatz zur „Außensicht aus der Sicht der Aufnahmegesellschaft“ (Lutz 2000:38), – die vielfältigen innerfamiliären Aushandlungsprozesse zu rekonstruieren (Apitzsch 2006), in der das Projekt

der Migration als zukunftsöffender Prozess eingebettet ist. Aus der Kritik an der Assimilationsforschung ist auch die transnationale Familienforschung hervorgegangen (Foner 1997; Bryceson/Vuorela 2002; Olwig 2007). Die Familie wird darin als eigenlogisches System von soziomoralischen und affektiven Bindungen sowie Interessen betrachtet, das die methodologische Engführung auf das nationale Assimilations- und Inkorporationsregime sprengt. Der Fokus auf transnationale familiäre Netzwerke eröffnet den Blick auf die Aneignung und Aushandlung vielfältiger Zugehörigkeiten, Normen und Praktiken zwischen unterschiedlichen Kontexten.

Ich argumentiere, dass in diesen Ansätzen trotz wichtiger Erkenntnisse kaum thematisiert wird, warum und wie die Familie innerhalb spezifischer institutioneller und diskursiver Machtverhältnisse für unterschiedliche Akteure als relevanter Topos und zentrale soziale Aushandlungsstätte von Subjektivitätsprozessen entsteht.³⁹ Ein weiterer Forschungsstrang zur Migrationsfamilie fordert deshalb, die „*politicization of the family*“ ins Zentrum der Analyse zu stellen (Grillo 2008:9). Familie wird hier nicht als selbstverständliche Einheit im Migrationsprozess verstanden, sondern als vielschichtig hergestellte soziale Wirklichkeit innerhalb spezifischer Machtverhältnisse.

The family is at once a social construct, a conceptional entity, a moral order, and a set of real social and cultural practices. Its investigation requires examining both the trope of family (including implicit and explicit definitions offered by informants, policymakers included), and the relationships (moral and practical) which it is thought to entail. (Grillo 2008:19)

Diese offene, sozialkonstruktivistische Herangehensweise verspricht, die Naturalisierung der Familie als konstitutive Einheit im Migrationsprozess zu hinterfragen. Sie erlaubt, die Familien als vielfältige Objekte politischer Steuerung, volkswirtschaftlicher Verwertung und moralischer Disziplinierung zu analysieren. Gleichzeitig erlaubt sie, Familien als transnationale Projekte der Mobilität zu verstehen, die in vielschichtigen familiären Idiomen und moralischen Beziehungen ausgehandelt werden.

Aus genealogischer Sicht gilt es, die epistemische Grenze zwischen innerfamiliären moralischen Beziehungen und öffentlichen, politischen Prozessen, zwischen „Innen“ und „Außen“ der Familie kritisch in den Blick zu nehmen. Es soll hier argumentiert werden, dass die Grenzziehung zwischen „Innen“ und „Außen“, „Eigenem“ und „Anderem“, „privat“ und „öffentlich“ selbst Ausdruck einer politischen Konstruktion der „Migrationsfamilie“ im schweizerischen Assimilationsmus ist, die die familiären Aushandlungen beeinflusste. In Anlehnung an Jacques

39 | Zu einer Weiterführung des biografischen Ansatzes in die hier vorgeschlagene Richtung siehe Lutz (2000, 2009).

Donzelot ist hier unter „Migrationsfamilie“ nicht eine soziale Institution, sondern ein Mechanismus zu verstehen, mit dem der Staat auf seine Subjekte zugreift und sie einer assimilatorischen Norm unterwirft. Die Familie ist demnach nicht „als Ausgangspunkt, sondern als bewegliche Resultante, als unbeständige Form“ zu verstehen, die eingebettet ist in „ein System der Beziehungen zwischen ihr und der sozio-politischen Entwicklung“ (Donzelot 1980:15). Die „Migrationsfamilie“ wurde im Assimilationismus ab den 1960er Jahren Objekt bevölkerungspolitischer Regierung – wie schon im gesamten 20. Jahrhundert sozial marginalisierte Familien durch die Armenfürsorge (Ramsauer 2000) oder Familien von Fahrenden im Hilfswerk für die Kinder der Landstrasse (Leimgruber et al. 1998). „Migrationsfamilien“ wurden als Hindernisse im intergenerationellen Assimilationsprozess angesehen, den Fremdenpolizei, Schule und Zivilgesellschaft überwachten und vorantrieben. Während die Fremdenpolizei den Familiennachzug regulierte und den Assimilationsgrad familiärer Praktiken bei der Einbürgerung überprüfte, vermittelte die Volksschule in Abgrenzung zur „Migrationsfamilie“ nationale Sprache und Werte. Diese „Regierung durch die ‚Migrationsfamilie‘“, wie ich sie in Anlehnung an Donzelot nennen möchte (Donzelot 1980:104), war konstitutiv für die Macht der assimilatorischen Beziehung des Nationalstaates zu Migrantinnen und Migranten und ihren Nachkommen. Wie die Fallbeispiele zeigen werden, prägte diese Gouvernamentalität direkt oder indirekt sozialmoralische Beziehungen innerhalb der Familien, Deutungsmuster des familiären Lebens und Aushandlungen von Normen der Solidarität und Zugehörigkeit. Sie naturalisierte das Leitnarrativ des „Lebens zwischen den Welten“ in einer sozioräumlichen Hierarchie, durch die „Ethnizität“ in die privaten Räume der „Migrationsfamilie“ und der Migrationsvereine projiziert wurde, wogegen in der Öffentlichkeit die unmarkierte Normalität der Nation herrschte. „Inder_innen der zweiten Generation“ wurden dadurch in ihrer Kindheit und Jugend öffentlich auf unterschiedliche Weise angerufen, ihre Familien im Gegensatz zur unsichtbaren schweizerischen Norm als Verkörperung ethnischer Differenz wahrzunehmen, wodurch die komplexen Beziehungen zwischen Familie und Gesellschaft *und* innerhalb Familie zumindest zeitweise essenzialisiert wurden. Die Form, aber auch die Grenzen dieser Macht und die darin sich vollziehenden widerspenstigen, hoffnungsvollen Prozesse der Lebensführung und sozialen Imagination sind Thema dieses Kapitels.

Die meisten meiner Gesprächspartnerinnen und -partner waren zwischen den 1960er und 1990er Jahren Kinder, Jugendliche oder junge Erwachsene. Zur gleichen Zeit, in der in Kindheit und Adoleszenz die wichtigsten sozialisatorischen Aushandlungen von Subjektivität in der Familie stattfinden, richtete sich der assimilatorische Blick stets auch auf eben diese. Die soziale Genese von „Inder_innen der zweiten Generation“ als spezifische Subjekte bestand gerade auch darin, die diffusen Anrufungen des Andersseins zunehmend auf ihre „indische Migrationsfamilie“ zu beziehen und dieses Anderssein auch in den soziomoralischen, familiären Beziehungen auszuhandeln. Es ist diese spezifische Verflechtung von biogra-

fischer und historisch-politischer Konstellation, die in diesem Kapitel behandelt wird. Folgende Fragen leiten die Untersuchung:

- Wie wird die Grenzziehung zwischen „Migrationsfamilie“ und nationaler Öffentlichkeit konstruiert und ausgehandelt?
- Welche legitimen und illegitimen Subjekt- und Sprechpositionen werden für „Inder_innen der zweiten Generation“ dadurch etabliert?
- Wie handeln „Inder_innen der zweiten Generation“ innerhalb dieser hegemonialen Repräsentationspolitik alternative Formen des Sprechens und der Subjektivierung aus?

Zur Diskussion dieser Fragen stütze ich mich auf biografische Interviews, auf teilnehmende Beobachtung sowie auf die Analyse von staatlichen Dokumenten und populärkulturellen Quellen. Die Fallbeispiele dienen dazu, spezifische Subjektivierungsprozesse einerseits als hegemoniale Machteffekte zu analysieren. Angesichts von Widersprüchen, Brüchen und Kontingenzen in diesen Prozessen eröffneten sich andererseits auch Handlungsspielräume, innerhalb derer neue Sprechpositionen und alternative Subjektivitäten entstehen konnten. Subjektivierungsprozesse erscheinen dadurch sowohl als Ausdruck diskursiver und politischer Disziplinierung als auch als Aushandlungen neuer ethischer Räume und subjektiver Lebensentwürfe.

3.1 AFTAB: DIE INTELLEKTUELLE SUCHE NACH EIGENEN WORTEN

Aftab, ein 49-jähriger Unternehmensberater, stammt aus einer indisch-pakistanischen Familie und ist in Pakistan zur Welt gekommen. Als er drei Jahre alt war, nahm sein Vater einen Posten als Filialleiter eines südasiatischen Unternehmens in der Schweiz an und Aftab wuchs mit seinen beiden Brüdern und seinen Eltern in einer mittelständischen Agglomerationsgemeinde auf. Aftab kann sich noch gut an seine Einbürgerung erinnern:

Wir sind sehr wohlwollend behandelt worden. *Aber* das waren doch zwei Jahre gewesen, in denen wir uns intensiv mit unserem Ausländer-Sein beschäftigen mussten. Da sind Leute bei uns im Haus herumspaziert, die geklingelt haben bei den Nachbarn und gefragt haben, ja sind denn die Leute anständig, nicht zu laut, nicht dreckig, und so Sachen. Plötzlich sind auch zwei Einbürgerungsbeamte bei mir auf dem Schulhausplatz an einer Ecke aufgetaucht. Und dann bei der Einbürgerung an der Gemeindeversammlung war ich in einem abgesonderten Teil, weil ich nicht stimmberechtigt war, und da musstest du dich erheben, damit dich alle anschauen konnten und es wurde gefragt, ob

jemand etwas gegen unsere Einbürgerung habe. Da wird einem das alles [das Ausländer-Sein] natürlich mit voller Wucht bewusst.

Das Einbürgerungsprozedere war eine minutiöse, gründliche, fremdenpolizeiliche Maßnahme, um die kulturelle Assimilation Aftabs und seiner Angehörigen zu prüfen und zu kontrollieren. Die Präsenz des institutionellen Misstrauens im Alltag sowie die erlebte Willkür und die Anrufung des Andersseins haben sich in Aftab geradezu körperlich festgeschrieben. Die Erinnerung zeugt von der moralischen Ambivalenz von Unterwerfung und Widerstand, wenn Aftab seine Erinnerung mit der Beteuerung beginnt, wohlwollend behandelt worden zu sein, und damit abschließt, wie er mit „voller Wucht“ sein „Ausländer-Sein“ spürte. Die paranoide Skepsis gegenüber Ausländer_innen und deren soziale und mentale Überwachung und Normierung war nicht nur Teil des behördlichen Einbürgerungsprozesses. Auch die Schweizer Bevölkerung achtete auf die alltägliche Lebensführung von als ausländisch markierten Menschen und sanktionierte die Abweichungen von der imaginierten Norm im öffentlichen Raum. So erinnert sich Aftab: „Ich weiß noch, als ich einmal am Fenster zusah, wie mein Vater nach Hause kam und einparkte, da öffnete ein Nachbar auf der anderen Seite des Hofes, der hinter dem Vorhang auch zugeschaut hatte, das Fenster und rief: ‚Schräg eingeparkt!‘“ Trotz der abgeklärten und reflektierten Rekonstruktion dieser Erlebnisse lässt sich erahnen, dass Aftab als Kind ein intensives Gefühl des Andersseins entwickelte, wobei er nicht explizit benennen konnte, warum er als „anders“ galt. Durch die Wahrnehmung des assimilatorischen Blicks wie zum Beispiel des Nachbarn oder beim Einbürgerungsprozedere erlernte und internalisierte Aftab die hegemoniale Differenz zwischen dem „Eigenen“ und „Anderen“ als ordnende und sinnhafte Kategorien der sozialen Wirklichkeit. Der afrokaribische Psychoanalytiker Frantz Fanon hat die Macht einer „Urszene“ für die Subjektivierung beschrieben, in der ein weißes Kind in Paris beim Anblick von Fanon rief: „Mama, see the Negro! I’m frightened!“ (Fanon 1967:112). In Fanon löste dies einen innerlichen Sturm der Wut und Verletzung hervor – doch äußerlich schwieg er. Sein Schweigen war in dem Sinne doppelt, als ihm – neben dem eigentlichen Nichts-Sagen – keine andere Sprache zur Verfügung stand als die des dominanten Repräsentationsregimes, die er größtenteils internalisiert und durch die er sich als Subjekt konstituiert hatte. Die Selbstrepräsentation von „Innder_innen der zweiten Generation“ in der Schweiz dieser Zeit basierte auch auf einer zumindest partiellen Internalisierung eines dominanten Blicks von Außen. Es ist gerade Teil des Assimilationsprozesses, diesen Blick in der eigenen Subjektivierung immer wieder fortzusetzen und auf sich selbst anzuwenden. Als Rationalisierung dieses Gefühls des Andersseins diente Aftab das Bild des „Lebens zwischen den Welten“, das die assimilationistische Repräsentationspolitik sozialräumlich und lebensweltlich erfahrbar macht.

Ich habe lange noch gesagt, in unserer Wohnung sind wir in Indien, und wenn ich aus der Wohnung rausgehe, bin ich in der Schweiz. Und es ist eigentlich noch interessant gewesen, dass unsere Wohnungstür von der Innenseite weiß gestrichen war und außen rot (lacht). Also draußen bin ich dann wirklich in der Schweiz gewesen; es ist halbe-halbe gewesen, das war so eine Sache, und ich habe das lange so empfunden, es sind zwei verschiedene Welten gewesen.

Dieses Deutungsmuster eines „Lebens zwischen den Welten“ erlaubte ihm, die ambivalente Subjektivierung zwischen dem „Eigenen“ und dem „Anderen“ sinnhaft zu organisieren. Die assimilatorische Subjektivierungslogik forderte in der Öffentlichkeit, die unmarkiert „normalen“ Verhaltensweisen, Praktiken und Narrative zu verkörpern und ethnische Selbstrepräsentationen in der Öffentlichkeit zu unterlassen. Stattdessen wurde „Ethnizität“ in die Privatsphäre der Familie, in Migrantenvereine oder religiöse Stätten projiziert. Im Rahmen dieser sozialräumlichen und diskursiven Segregation versuchte Aftab aber auch einen öffentlichen Raum für Selbstrepräsentation von Differenz zu schaffen. Die folgenden Worte zeigen sowohl die konstitutive Macht der assimilatorischen Subjektivierungslogik als auch die biografisch-diskursiven Spielräume ihrer Reinterpretation:

Wie gesagt, es sind zwei verschiedene Welten gewesen, und die Welten haben sich erst dann angefangen zu öffnen, als vor allem ich – im Gegensatz zu meinen Brüdern – oft Kollegen von der Schule nach Hause brachte. Das hat die Grenze, die Abgrenzung durchlässiger gemacht, und meine Eltern haben das auch nie abgeklemt. Dann sind diese Freunde gekommen und dann haben sie natürlich gefragt, warum riecht es bei euch anders, und deine Mutter, warum zieht sie an bestimmten Feiertagen komische, andere Kleider an, und ich habe diese Frage nie als Beleidigung oder Kritik oder Ähnliches empfunden, sondern als Interesse, also habe ich den Drang entwickelt, das irgendwie zu erklären.

Um sich selbst repräsentieren zu können und um verstanden zu werden, begann sich Aftab religiöses, historisches und politisches Wissen über Islam, Südasien und auch die Schweiz anzueignen. So hatte er intensiv seine Familienbiografie recherchiert, um sein Anderssein genealogisch möglichst genau zu verstehen und vermitteln zu können.

Meine Vorfahren stammen alle aus dem heutigen Bundesstaat Gujarat in Nordwestindien. Wie ich in Erfahrung gebracht habe, sind meine Vorfahren vor etwa drei, vielleicht vier Generationen vom Hinduismus zum Islam konvertiert. Es gibt verschiedene Theorien dazu. Zum Teil waren es erzwungene Konversionen durch muslimische Eroberer und so weiter. Zum Teil waren es aber auch freiwillige Konversionen vom Hinduismus zum Islam, zum Bud-

dhismus oder zum Sikhismus, um dem Kastensystem zu entkommen. Auch da gibt es verschiedene Betrachtungsweisen, dass es vor allem niedrigkastige Hindus gewesen waren, aber es gab auch höherkastige Hindus, die konvertiert sind. Meine Vorfahren gehörten der zweitobersten Kaste der *ksyhatriya*, der Kriegerkaste, an. Unser Familienname war ursprünglich K., ein sehr, sehr alter Name, der vor allem in Gujarat und Südrajasthan verbreitet war. Väterlicherseits waren diese Vorfahren vor allem geschäftstüchtige Leute. Mütterlicherseits waren einige Vorfahren Anwälte und Richter, der Vater meiner Mutter war Politaktivist und Journalist.

Durch Gespräche mit Eltern und Verwandten sowie durch die Konsultation von wissenschaftlicher Literatur hat Aftab seinen genealogischen Ursprung festgestellt. Die intellektuelle Auseinandersetzung mit seinem als diffus erlebten Anderssein ermöglichte ihm, gegenüber seinen Peers die legitime Aushandlungsposition einer rationalen Expertise einzunehmen und eine eigene Sprache und ein eigenes Ethos zu entwickeln. In Erinnerung blieb Aftab das Unverständnis seiner Peers, dass er an Weihnachten keine Geschenke kriegte, worauf er konterte und ihnen den muslimischen Feiertagskalender rezitierte.

Ich habe immer versucht, es in etwas Anderes umzukehren und zu sagen, ich habe etwas, das mindestens genau so gut ist wie eures, vielleicht ist es sogar erhabener, denn ich muss zuerst fasten, bevor ich etwas kriege, und ich werde auch nicht überhäuft. Ihr müsst nichts machen und kriegt Berge von Geschenken. Das ist doch verlogen.

Wie in diesem Beispiel konnte Aftab durch trotzigte Entgegnungen seinen unwissenden Peers Paroli und Antworten bieten. Er konnte dadurch eine kritische und oft auch ironische Position gegenüber seinen Peers einnehmen und Lücken und Widersprüche im hegemonialen Diskurs besetzen. Im Rückblick erscheint diese Strategie aber auch von einer aktiven Kompensation von Erfahrungen paternalistischer Stigmatisierung durchzogen, die er immer wieder zu spüren bekam.

Es hat natürlich auch Nachbarn gegeben, die sich meiner erbarmt hatten [lacht], und mich dann zwei, drei Mal an einem Heiligabend eingeladen haben und bei der Bescherung war dann auch etwas für mich dabei. Und ich bin ihnen heute dankbar dafür und es ist mir heute egal, ob sie einfach das arme „Negerkindli“ bemitleideten oder was ihre Beweggründe waren. Sie haben mir geholfen zu erfahren, wie wird da überhaupt Weihnachten gefeiert im privaten Rahmen und sie haben mir geholfen meine interkulturelle Kompetenz zu steigern. Für jemand anderen wäre das so eine Albert-Schweitzer-Geschichte gewesen. Ich habe das nie so empfunden.

Aftab ist sich heute der Spannung von Exotisierung und Paternalismus bewusst, die ihm als Kind muslimischer Eltern entgegengebracht wurde – vielleicht war sie ihm auch schon als Kind auf diffuse Art bewusst gewesen. Er reagierte darauf, sich durch Wissen, Ironie und Rhetorik in der Dominanzgesellschaft sowohl Anerkennung – und auch ein erhabenes Gefühl der Überlegenheit – zu erkämpfen. Diese fragile Position als intellektueller Aufklärer, ironischer Kritiker und interkultureller Übersetzer prägte nicht nur Aftabs Subjektivierung im Kontext des Assimilationismus, sondern schreibt sich als Strategie in sein Leben ein – wie ich in Kapitel 5 weiter erläutern werde: Nach dem Abschluss der Handelsschule und nach mehreren Jahren in unterschiedlichen kaufmännischen und technischen Jobs arbeitete Aftab als unabhängiger Journalist zu Südasien und konnte so eine eigene Perspektive auf die Heimatregion seiner Eltern entwickeln. Heute ist Aftab selbstständig als interkultureller Unternehmensberater, der schweizerischen Klienten beim Einstieg in die wachsenden Märkte der neuen Supermacht Indien hilft. Mit dem Selbstverständnis des Selfmademans, der es trotz widriger Umstände zu etwas gebracht hat, meinte er im Gespräch stolz: „Ich mache immer noch das Gleiche, nur habe ich daraus ein Geschäftsmodell gemacht.“

Die Fallanalyse zeigt, wie sich ambivalente Erfahrungen eines „Lebens zwischen den Welten“ als Machteffekt des Assimilationsregimes in Aftabs Subjektivität einschrieben. Darin wurde die Familie zum Hort von ethnischem und rassistisiertem Anderssein gegenüber der unmarkierten Normalität im öffentlichen Raum. Als Reaktion auf assimilatorische Anrufungen entwickelte Aftab eine Form der öffentlichen Entgegnung. Durch Wissensakkumulation und eine Rhetorik der Aufklärung konnte er eine für sich moralisch überlegene Sprechposition gegenüber einer nur zu oft ignoranten Dominanzgesellschaft einnehmen. Damit konnte er sich eine legitime Gegenposition im öffentlichen Diskurs ausbedingen, ohne die ethnische und religiöse Zugehörigkeit seiner Familie zu leugnen.

3.2 MAYA: WIDER DEN „KULTURKONFLIKT“

Maya, eine 42-jährige Yoga-Lehrerin, wurde in der Schweiz geboren und wuchs in einer mittelständischen Deutschschweizer Agglomeration auf. Ihre Eltern stammen beide aus der indischen Beamten-schicht und migrierten in den späten 1960er Jahren mit der finanziellen Hilfe ihrer Verwandten in die Schweiz. Vor Mayas Geburt arbeitete ihr Vater als Elektromechaniker und bildete sich über die Jahre zum Informatikfachmann weiter. Ihre Mutter hatte in Indien einen Bachelor-Studiengang abgeschlossen und begann, als Maya in die Schule kam, als Englischlehrerin zu arbeiten. Eine prägende Erinnerung aus Mayas Kindheit zeigt die biografische Bedeutung der Familie als semantischer Topos und soziale Arena:

Ich habe in der ersten oder zweiten Klasse einmal eine Party gemacht *bei mir zu Hause*. Da war wirklich eine große Diskrepanz. Es sind so ein paar Mädchen zu mir gekommen und die sind dann alle so in Miniröcken aufgetaucht, ganz cool angezogen und haben sich ganz anders bewegt und ich bin so in meinem Prinzessinnenkleidli gewesen – so völlig in einem Traum.

Die Erzählung von den in Miniröcken gekleideten Peers, die in Mayas Welt „bei sich zu Hause“ auftauchten, kann als klassisch Fanon'sche Urszene verstanden werden. Im geschlechterperformativen Kontrast ihres „Prinzessinnenkleids“ und der coolen Miniröcke der Schweizer Mädchen, die „sich ganz anders bewegten“, reflektiert Maya die plötzliche Erfahrung von Andersartigkeit. Durch die Übernahme des Blicks der anderen Mädchen sieht sie sich als verträumte „indische Prinzessin“. Ihre Subjektivität konstituiert sich von diesem Moment an im Spannungsfeld zwischen ihrer „weltfremden indischen Familie“ und ihren „coolen Schweizer Peers“. ⁴⁰ Maya schildert ihre Jugend als neugierige, sehnsüchtige Suche nach diesem nicht-familiären, das heisst dem nicht-indischen Anderen. Sie freundet sich in der dritten Klasse mit zwei Mädchen an, die sie „dann aufgeklärt [haben] bezüglich der Schweizer Kultur [...], darüber, wer Michael Jackson war und über alles, was cool war“. Mit dem Eintritt in das Gymnasium nach der sechsten Klasse lässt Maya aus ihrer Sicht einen Lebensabschnitt hinter sich. Wieder erzählt Maya diese biografische Wende anhand des kulturellen Codes der „indischen Familie“. So meint Maya mit ironischer Distanz: „*Bei mir* war ja schon im Kindergarten klar, dass ich mal studieren würde, und ich war aber gar nicht so gut, aber sie haben es, sie haben wirklich gepusht“ – womit sie die starke soziale Aufstiegsorientierung ihrer Eltern andeutet. Im Gymnasium versucht Maya sich zunehmend aus der gefühlten Abschottung und Außenseiterposition zu befreien.

Ich durfte zum Beispiel in langen Mittagspausen nicht in der Schule bleiben. Ich musste heimgehen. Ich durfte nie auf Parties gehen. Dann hat wirklich eine ganz schwierige Zeit mit meinen Eltern angefangen. Wir haben Dauerkrach gehabt, und ich habe mich dort einfach rebellisch verhalten müssen, um einigermaßen Anschluss zu finden an *diese Kultur da*.

40 | Bezeichnenderweise hat auch Marc Viot in seinem Assimilationsratgeber von 1968 (s. Kapitel 2.2) die Kinderkleidung als assimilationsrelevant indiziert: „Bei der Kindermode bestehen gewisse Unterschiede. Unsere Kleinkinder sind meistens funktionell gekleidet, ohne viel Rüschen, Spitzen und Haarbänder.“ (Viot 1968: 60) Wenn Viot auch die italienische Mädchenmode im Blick hatte und nicht die indische und die 1980er Jahre noch in weiter Ferne lagen, so ist doch die Ähnlichkeit seiner assimilatorischen Forderung mit Mayas Urszene der Subjektivierung verblüffend.

Mehrmals ist Maya von zu Hause abgehauen, weil sie dem dauernden Konflikt mit den Eltern ausweichen wollte. Im Nachhinein nimmt Maya eine distanzierte, psychologische Sicht auf das Verhalten der Eltern ein, das sie als Teenager jedoch nur als unverständlich und ungerecht erlebte. „Für meine Eltern ist das wirklich jenseits von Gut und Böse gewesen und sie haben extrem Angst gehabt, dass sich alles nur um Sex, Drogen und Rock 'n' Roll dreht“. Damals fühlte sich Maya jedoch in einem riesigen moralischen Dilemma, weil sie sich gegenüber den Eltern verpflichtet fühlte, von ihnen verstanden werden wollte und gleichzeitig den „Anschluss an diese Kultur da“ suchte. Die Peers und deren Eltern, bei denen sie in dieser Zeit wohnte, wurden wichtige Ansprechpersonen in Bezug auf diesen Konflikt. Gemäß Maya fanden diese das „konservative Verhalten ihrer Eltern“ auch „jenseits von Gut und Böse“. Während Maya in diesen Beziehungen Geborgenheit und Verständnis fand, bestärkten und legitimierten sie auch ihren Widerstand gegen ihre „indische Familie“. Nach weiteren Konflikten zog Maya schließlich nach dem Gymnasium von zu Hause aus und grenzte sich vorübergehend sozial von den Eltern ab.

Ohne die Handlungen und Werte Mayas, ihrer Eltern oder ihrer Peers beurteilen zu wollen, stellt sich die Frage, welche institutionellen und diskursiven Bedingungen Mayas biografische Erzählung überhaupt möglich machten. Ich argumentiere, dass die Dichotomie zwischen der schweizerischen Öffentlichkeit und der „Migrationsfamilie“ und das daraus folgende Narrativ des „Kulturkonflikts“, das Maya verwendet, eingebettet waren in den hegemonialen Kontext des schweizerischen Assimilationsregimes dieser Zeit. Die „Migrationsfamilie“ oszillierte darin zwischen Potenzial der Assimilation und Gefahr der Überfremdung. Die Volksschule wurde dagegen zum Bollwerk von Fremdenabwehr und nationaler Erziehung der „zweiten Generation“, wie etwa der wegweisende Bericht der Studienkommission von 1964 festhielt: „In der gemeinsamen Erziehung und Bildung der ausländischen Kinder auf allen Schulstufen mit den einheimischen liegt die beste Gewähr für eine echte Assimilation.“ (Studienkommission 1964:147) Im technokratischen Eifer brachte der Bundesrat in seiner Botschaft zur zweiten Überfremdungsinitiative das assimilatorische Dilemma in Bezug auf die „zweite Generation“ noch konkreter auf den Punkt:

Eine Assimilation der ausländischen Kinder durch die Schule setzt jedoch voraus, dass sich die Eltern ihrerseits unseren Verhältnissen anpassen, damit die Kinder nach Beendigung des Schulunterrichts nicht stets wieder in die andersartige und für uns fremde Umgebung ihrer Eltern zurückkehren und sich damit die für die Einbürgerung erforderliche Assimilation erst in der dritten Generation vollzieht. (Bundesrat 1967:103)

In der assimilatorischen Subjektivierungslogik wurden die Grenzen zwischen Familie/Schule, privat/öffentlich und indisch/schweizerisch gebündelt und als

gefährliche Grenzzone im Kampf um die „zweite Generation“ – und damit für Wohlstand und Identität der Nation – konstruiert. Diese Grenzzone markierte zudem eine zivilisatorische Schwelle zwischen (westlicher) Moderne und Tradition, die sich konstitutiv in der Imagination der „patriarchalen Familie“ verdichtete. So schrieb der Zürcher Soziologe Oliver Hämmig im Jahr 2000:

Kulturkonflikte entstehen und begleiten die Einwanderer und deren Kinder, die Zweite Generation, mitunter auch im späteren Migrationsverlauf, nur dass sie sich dann als „innerfamiliärer Kulturkonflikt“ zeigen. Zu dieser Kluft zwischen der ersten Generation (Eltern) und der Zweiten Generation (Kinder) kommt es nicht zuletzt aufgrund der durch den Kulturwechsel in Frage gestellten patriarchalen Familienstruktur und autoritären Erziehungspraxis, d. h. infolge der fehlenden oder mangelnden Unter- bzw. Einordnung der Kinder in das familiäre Autoritätsgefüge. (Hämmig 2000:147)

Dieses in Migrationspolitik und -forschung der 1980er und frühen 1990er Jahre vorherrschende paternalistische Argument, das die moralischen Dilemmata des angeblichen „Kulturkonflikts“ in die Migrationsfamilie projiziert, war angesichts des hegemonialen Assimilationsdiskurses in der Öffentlichkeit weit verbreitet. Der Bestseller „Nicht ohne meine Tochter“ von Betty Mahmoody, der 1988 in deutscher Übersetzung erschien war, popularisierte auch in der Schweiz, wie in anderen westlichen Industrieländern, das Narrativ der „patriarchalen orientalischen Familie“. Im Zusammenspiel staatlicher Autorität, wissenschaftlicher Objektivierung und populärkultureller Evidenz entstand eine kulturessenzialistische Hegemonie, in der sich intergenerationeller „Kulturkonflikt“ in der „patriarchalen Migrationsfamilie“ als dominante, paternalistische Narration etablierte. Es kann mit Fug angenommen werden, dass dieses Deutungsmuster zu dieser Zeit so vorherrschend und selbstverständlich war, dass es auch Mayas Erfahrung und Selbstrepräsentation zu strukturieren vermochte.

Maya übernahm aber trotz des starken biografischen Deutungsmusters des „Kulturkonflikts“ keineswegs eine vollständig assimilatorische Subjektposition, wonach sie etwa Indien und ihre Familie als traditionell und größtenteils unzivilisiert abgelehnt hätte oder wonach sie damit nichts zu tun hatte. Ein ehemaliger Schweizer Schüler der gleichen Kantonsschule konnte sich noch gut an die um einige Jahre ältere Maya erinnern. Er erzählte mir, dass sie mit den „Coolen“ rumgegangen habe, den Graffiti-Sprayern und den Rappern und selbst ein „Hippie“ war. Maya kleidete sich dezent in indische Kleider und Schmuck und erschien als exotische Schönheit, deren „Indianness“ ein orientalisches Flair in die provinzielle, bürgerliche Kleinstadt brachte. Maya empfand die beschriebene Jugendszene im Rückblick als Gruppe von „Freaks“, von außergewöhnlichen und non-konformen Persönlichkeiten, die von bürgerlichen Normen der Dominanzgesellschaft abwichen und alternative Lebensweisen pflegten. Diese gegenkulturelle Jugends-

zene eröffnete Maya einen teilöffentlichen Raum, in dem sie mit einem Ethos des Andersseins und einer expressiven weiblichen Körperlichkeit experimentieren und das Bedürfnis und den Willen nach einem individuellen und autonomen Lebensentwurf entwickeln konnte. Diese gegenkulturelle Aushandlung des Andersseins war eng verflochten mit einer alternativen Repräsentation von „Indianess“, die im romantisch-orientalistischen Gegendiskurs der europäischen Moderne nicht als patriarchale, unzivilisierte Gesellschaft, sondern als das exotische „Andere“ einer rationalen, bürgerlichen Gesellschaft galt. In der Rolle als „exotischer Hippie“ konnte Maya sich einerseits von der aus ihrer Sicht strengen Erziehung und den rigiden Geschlechternormen ihrer „indischen Familie“ abgrenzen. Andererseits konnte sie gegen die bürgerlichen Normen des Assimilationismus aufbegehren und gleichzeitig – im Kontrast zu einer modernistischen Kritik – eine positive Identifikation mit Indien aufrechterhalten. Neben der kritischen Sicht auf die konservativen Werten ihrer Eltern erinnert sich Maya nostalgisch an die farbenfrohen, religiösen Feste des indischen Vereins, an die verspielte Ausgelassenheit des indischen Tanzes – und an das wunderbare Essen aus den Händen ihrer oft so strengen Mutter. Die Rolle als „exotischer Hippie“ eröffnete Maya zwar eine gestalterische Autonomie in ihrer Biografie, eine gegenkulturelle Position des Widerstandes und eine positive Selbstrepräsentation von „Indianness“. Gleichzeitig blieb sie einem dominanten, exotisierenden Blick in einem romantisch-orientalistischen Indiadiskurs unterworfen – der Kehrseite des Assimilationismus.

Auf einer Indienreise nach dem Gymnasium Mitte der 1990er Jahre entdeckte Maya Yoga als Körperpraxis und Lebensphilosophie und begann es während ihres Universitätsstudiums der Psychologie, Pädagogik und Ethnologie intensiv zu praktizieren. Die Entdeckung von Yoga war ein Schlüsselerlebnis in ihrer Biografie. Das körperliche, mentale und spirituelle System des Yoga lieferte Maya einen legitimen und sinnhaften Rahmen, um einen autonomen, individualistischen Lebensentwurf umzusetzen und ihre expressive Körperpraxis weiterzuentwickeln. Sie bildete sich nach dem Studium zur Yogalehrerin aus, vertiefte ihre persönliche Praxis und bereiste das Land, aus dem ihre Eltern stammten. Sie praktizierte Yoga am Fuße des Himalaya und an den Küsten Goas, reiste mit der Eisenbahn, redete mit den *chaiwallahs* (Teeverkäufern) und kreierte so – als Touristin, Yogini und Auslandsinderin – eine neue Perspektive auf Indien und auf sich selbst, wie ich in Kapitel 5 weiter erläutern werde. Im Laufe ihrer biografischen Erfahrungen, ihres Psychologie- und Pädagogikstudiums und der Yoga-Ausbildung hatte Maya schließlich eine neue, individuelle Sprache und Praxis der Selbstrepräsentation entwickelt, die ihre biografische Reflexion strukturiert. Sie zitierte auf ihrer Yoga-Website den US-Autor Neale Donald Walsch: „Das Leben ist ein niemals endender, fortlaufender Prozess der Kreation. Du kreierst Dich selbst immer und immer wieder nach dem höchsten Bild Deiner Selbst.“ Diese neue Sprache der Selbstverwirklichung erlaubte es Maya, das assimilatorische Kräftefeld zwischen „dieser Kultur da“ und ihrer „indischen Familie“ zu verlassen und ihren persönli-

chen Entwicklungsprozess zu reevaluieren. Vor diesem Hintergrund haben sie und ihre Eltern sich wieder angenähert und die moralischen Dilemmata zu bewältigen begonnen, die Mayas Jugend und Adoleszenz prägten. Der Fall von Maya verweist jedoch auf die gewaltvolle Paradoxie der assimilatorischen Subjektivierungslogik, dass anhand von kulturalistischen Geschlechternormen moralische Dilemmata in der „Migrationsfamilie“ verankert werden und dann die betroffenen Subjekte damit allein gelassen werden, diese intergenerationellen moralischen Konflikte zu lösen.

3.3 SONIA: VERHANDELN VON SPIELRÄUMEN IM FAMILIENIDIOM

Die Aushandlung der Konstruktion der „Migrationsfamilie“ und die sozialmoralischen Beziehungen innerhalb der familiären Arena zeigen keinesfalls eine einheitliche Dynamik. Aftab nutzte die Widersprüche im assimilationistischen Alltag – so etwa die Ignoranz seiner Peers –, um durch Wissen, Ironie und Rhetorik eine überlegene, aufklärerische Haltung und eine öffentliche Position der Selbstrepräsentation einzunehmen. Maya hatte die assimilatorische Anrufung internalisiert und ihre Jugend im Narrativ des „intergenerationellen Kulturkonflikts“ erfahren. Gleichzeitig hatte sie in einer jugendlichen Subkultur eine alternative Subjektivität entwickelt, in der sie ihre Erfahrung des Andersseins in einem radikal-individualistischen Lebensentwurf aushandelte. Im Folgenden möchte ich eine weitere Dynamik schildern, in der Erfahrungen des Andersseins stärker im Familienidiom ausgehandelt werden.

Sonia, eine 39-jährige Investmentbankerin, ist in Indien geboren. Ihre Familie immigrierte in die Schweiz, als sie sieben Jahre alt war, weil ihr Vater eine Stelle als Elektroingenieur bei einer Schweizer Firma antrat. Mit der Aufgabe konfrontiert, ihre Lebensgeschichte zu erzählen, sieht sich Sonia mit ihrer Unsicherheit sowohl bezüglich der Struktur wie des Subjekts dieser Narration konfrontiert.

Ok, gut ... [atmet ein] ... ich beginne mal chronologisch, als Bankerin musst du vielleicht mit Zahlen beginnen, ich weiß nicht. Also, *ich* bin auf die Welt gekommen in Mumbai, Indien, das war 1978, im November, ehm, *wir* sind damals, ehm, *ich* bin dort aufgewachsen, dort in die Schule, bis in die zweite Klasse, und bin mit sieben in die Schweiz gekommen, ehm, mein Vater hatte hier ein gutes Angebot bekommen. Und dann sind *wir*, ehm, zu viert in die Schweiz gekommen. Da habe *ich* angefangen in der Primarschule, und dann Sekundarschule, Gymnasium, Uni, alles hier dann abgeschlossen.

Sonia löst das Interaktionsproblem, ihre Lebensgeschichte zu erzählen, indem sie auf ihre Rolle als Bankerin Bezug nimmt und eine Zahlensemantik verwendet, die

ihr Sicherheit und Eindeutigkeit verspricht. Aber auch als die Struktur der Narration geklärt ist, bleibt die Frage nach dem Subjekt der Erzählung unbeantwortet. Sonia oszilliert zwischen einer individuellen „Ich“-Perspektive und einer familienbiografischen „Wir“-Perspektive: Im Versuch, die kindliche Migrationserfahrung in ihrer Biografie zu erzählen, identifiziert sich Sonia unwiderruflich mit dem gemeinsamen familiären Migrationsprojekt. Sie liefert eigentlich zwei Versionen der Migration: Es ist sowohl ihre Geschichte als auch die ihrer Familie. Wie lässt sich diese stark oszillierende Subjektposition biografietheoretisch verstehen?

Wie Mecheril und Dausien argumentieren, stellt die familiäre Migrationsepisode angesichts der hiesigen biografischen Normerzählungen ein konstitutives Problem dar, das gelöst werden muss (Dausien/Mecheril 2006). Die Erfahrung der Andersartigkeit, die im Alltag, in der Schule, in öffentlichen Diskursen und staatlichen Praktiken durch rassialisierte Markierungen (z. B. Name, nicht-weiße Hautfarbe) stattfindet, schreibt Migration als konstitutive Abweichung in die Subjektivität der „zweiten Generation“ ein. Die narrative und identifikatorische Verflechtung der eigenen Biografie mit der Familie ist so gesehen ein Effekt der assimilationistischen Subjektivierungslogik, die Migration als anormale und erklärungsbedürftige Zugehörigkeit markiert. Zudem wird die Wichtigkeit der Familie in der migrationsbiografischen Erzählung dadurch verstärkt, dass der Migration in den meisten Fällen ein transnationales Projekt der sozialen Mobilität zugrundeliegt, innerhalb dessen gewisse Normen, Handlungskompetenzen und Ressourcen intergenerationell tradiert werden (Juhasz/Mey 2003:313 f.). Angehörige der „zweiten Generation“ versuchen aus Verpflichtungsgefühl, Dankbarkeit oder Inspiration die Aufstiegsaspirationen der Eltern, die in der Migration eingeschrieben sind, zu erfüllen. Innerhalb dieses familiären Migrations- und Aufstiegsprojektes ist die Familienbiografie für Migrant_innen und ihre Nachkommen oft eine sinnhafte Ressource und ein Idiom, um Wandel und Kontinuität zu imaginieren und zu steuern, um innerfamiliäre Normen, Solidarität und Zugehörigkeit zu sichern oder/und infrage zu stellen (Lutz 2000; Olwig 2007). Aber nicht nur der Inhalt und die Struktur der unterschiedlichen Versionen der Familienbiografie, sondern überhaupt deren soziale Verfügbarkeit und Performanz drücken den Umgang einer Familie mit sozialem Wandel und kultureller Kontinuität, Zusammenhalt und Auseinandersetzung aus. Dies zeigt sich prägnant im Vergleich der Verknüpfung der individuellen Biografie mit der Familienbiografie bei Maya, Aftab und Sonia. Maya versucht sich in ihrer Erzählung von dem Familienprojekt und dem Familienidiom abzugrenzen und erzählt stattdessen eine individualistische Biografie. Es ist symptomatisch, dass sie sowohl in ihrer sehr detaillierten biografischen Erzählung als auch in den unzähligen Gesprächen und auf Nachfrage nur sehr wenig über ihre Familienbiografie zu erzählen wusste. Nichtsdestotrotz kommt sie nicht umhin, die migrationsbiografische Relevanz der Familie – indirekt – durch das prägende Narrativ des „Kulturkonflikts“ einzubeziehen. Aftab hatte seine biografische Erzählung mit einem langen und detaillierten Exkurs über die Familienge-

schichte begonnen, die er im Laufe seines Lebens „recherchiert“ hatte. Darin ist eine gewisse Identifikation mit dem familiären Projekt eingeschrieben, die jedoch durch die rationale und distanzierte Haltung der intellektuellen Expertise gebrochen wird. Sonia handelte ihre Biografie und Subjektivität viel stärker innerhalb des familiären Idioms aus als etwa Maya oder Aftab und identifiziert sich größtenteils mit dem familiären Projekt der Mobilität. In den Gesprächen mit Sonia zeigte sich, wie detailliert sie ihre Familienbiografie aus Erzählungen ihrer Eltern und Verwandten kennt und wie diese ihr als wichtige biografische Ressource und subjektive Orientierungshilfe dient:

Sonias Großeltern sowohl mütterlicher- als auch väterlicherseits lebten bis zur Teilung Britisch-Indiens 1947 in einer Provinz im heutigen Pakistan. Sonias Großvater väterlicherseits war Akademiker im staatlichen Dienst, die Vorfahren mütterlicherseits waren Großgrundbesitzer. Im Zuge der Teilung von Indien und Pakistan flohen sie – wie ein großer Teil der hinduistischen Minderheit – ins neu gegründete Indien. Beide Familien mussten wegen der Flucht ihr Vermögen, ihre sozialen Netzwerke und ihre kulturelle Verankerung aufgeben. Als Sonias Großvater väterlicherseits verstarb, musste Sonias damals 20-jähriger Vater, als älterer zweier Brüder, die Rolle des Familienoberhauptes übernehmen und wählte eine berufsorientierte Ausbildung zum Ingenieur. Mit 28 Jahren heiratete er eine von Bekannten vermittelte Frau aus der gleichen Gemeinschaft und konnte dadurch seinen Status als erwachsener Mann konsolidieren. Die Familie von Sonias Mutter hatte seit der Flucht durch Unternehmergeist und gute soziale Netzwerke ein lukratives Industrieunternehmen aufbauen können. Das junge Paar wohnte mit der Großmutter Sonias und ihrem Onkel, der in der Zwischenzeit ein Medizinstudium begonnen hatte, in einem Mittelstandsquartier einer indischen Metropole. In diese Phase der sozialen, ökonomischen und familiären Statuskonsolidierung fiel im Jahr 1978 die Geburt Sonias. Als Sonia sieben war, entschieden sich die Eltern in die Schweiz zu ziehen, da der Vater ein gutes Jobangebot einer Schweizer Partnerfirma seines Arbeitgebers erhalten hatte. In der Familienbiografie verweist Migration auf den schmerzhaften Verlust von Wohlstand, Status und kultureller Sicherheit nach der Flucht aus Pakistan. Gleichzeitig verheißt sie aber auch die Möglichkeit, durch individuellen Fleiss und Disziplin sowie durch die Solidarität in der Familie den verlorenen Status zu rehabilitieren. Während Sonias Großeltern als Flüchtlinge über wenig Handlungsmacht verfügten, konnte Sonias Vater mit der Migration in die Schweiz eine rationale, wenn auch emotional schwierige Entscheidung treffen, um das transnationale familiäre Projekt der Statusrehabilitation weiterzuführen. Die Familie zog in eine Hochhaussiedlung am Rande einer mittelländischen Schweizer Stadt, wo wegen der niedrigen Mieten vor allem ausländische Arbeitsmigrantinnen und -migranten wohnten. Die Migration in die Schweiz wurde für Sonia dadurch erleichtert, dass die Familie jedes Jahr in den Sommerferien nach Indien fuhr, wo Sonia die enge Beziehung zu ihrer Großmutter und auch Freundschaften zu ihren Peers aufrechterhalten konnte. Dieses Gefühl

der Geborgenheit wurde jedoch getrübt, da sie während dieser Aufenthalte immer wieder erfuhr, dass sie in den Augen ihrer Peers als „Swiss girl“ galt. Diese Erfahrung der Nicht-Zugehörigkeit zwang Sonia, ihr nostalgisches Heimweh zu kontrollieren und sich stärker mit ihrer Migrationssituation zu identifizieren.

Gemäß der schon in Indien begonnenen Bildungsstrategie legten die Eltern großen Wert auf Sonias schulische Ausbildung. Nach dem achten Schuljahr schaffte sie den Übertritt ins Gymnasium, der – im Unterschied zum üblichen Vorgehen nach der neunten Klasse – nur nach einer strengen Prüfung möglich war. Bis zu dieser Zeit war Sonia, wie sie selbst sagt, den Werten und Interessen der Eltern gefolgt, ohne eine Alternative zu kennen oder in Betracht zu ziehen. Im Gymnasium traf sie nun auf Lehrpersonen, die aus Sonias Sicht im Gegensatz zu ihren Eltern liberale und geschlechteremanzipatorische Konzepte vertraten. Gleichzeitig freundete sie sich mit Peers an, die im Gegensatz zu ihr mehr Freiheiten in Ausbildungsentscheidungen, Freizeitgestaltung und Geschlechterperformanz hatten. Wie Maya konstruierte Sonia die Erfahrungen dieser neuen Subjektivitäten anhand des Topos der „indischen Familie“ – im Einklang mit dem Narrativ des „Lebens zwischen den Welten“.

Also, meine Eltern sind immer recht streng gewesen im Vergleich zu Eltern hier. Sie haben immer gesagt, dann sind *deadlines*, dann musst du zurück sein, dann darfst du etwas machen. Ich war vielleicht fünfzehn oder sechzehn gewesen, als ich zum ersten Mal mit meinen Freundinnen in die Ferien nach Spanien durfte. Es ist ein Riesenerlebnis gewesen. Du hast dich natürlich das erste Mal betrunken, das erste Mal – wirklich zum ersten Mal – richtig Spaß gehabt, hast die Eltern nicht immer dabei gehabt.“

Sonia kontrastierte in ihrer Erzählung dieses Teenager-Trips ihre strengen Eltern mit Individualismus, expressiver, weiblicher Körperlichkeit sowie Freiheit als Repräsentationen des Nicht-Indischen. Diese Semantik der „Strenge“ zeigt sich auch in den Erinnerungen an die innerfamiliäre Aushandlung ihrer Ausbildung und Erziehung.

Gymnasium, da habe ich gar keine Wahl gehabt, für meine Eltern ist klar gewesen, du wirst studieren, das ist wie vorgegeben gewesen. Und ich bin auch froh gewesen, weil wenn die Kinder jung sind, muss man sie fördern und ihnen gleichzeitig ein bisschen den Weg zeigen, das ist halt auch etwas sehr Indisches. Ich habe schon das Gefühl, dass man die Kinder ein bisschen *pushen* muss, weil viele gar nicht wissen, was sie wollen. Ich werde zu meinen Kindern sicher strenger sein als Schweizer Eltern.

Wie Maya konstruierte auch Sonia Kontrolle von Geschlechterperformanz und schulische Disziplinierung als intergenerationelle Aushandlung von „Indianness“

in einem „Leben zwischen den Welten“ – wenn auch die Bewertung sich unterscheiden mag. Die Eltern hatten strenge Geschlechternormen, „deadlines“ in der Freizeitgestaltung, und sie „pushten“ in der Ausbildung, insbesondere beim Übertritt ins Gymnasium.

Exkurs: „Emigrationsfamilie“, Gender und Nation in transnationalen Diskursen der indischen Mittelschicht

Sonia und Maya deuteten innerfamiliäre Idiome der sozialen Mobilität und Geschlechternormen auffällig oft als Ausdruck von „Indianness“. Diese Naturalisierung der „indischen Migrationsfamilie“ ist, so argumentiere ich hier, einerseits auf diese assimilatorischen Subjektivierungslogik eines „Lebens zwischen den Welten“ zurückzuführen. Andererseits kann sie nicht unabhängig von spezifischen Konstruktionen von Gender, Familie und Emigration in der indischen Mittelschicht aus der Zeit nach der Unabhängigkeit verstanden werden, in denen die sozialmoralischen Aushandlungen der transnationalen Familie stattfanden.

In der politischen Arena des Kolonialismus, der hinduistischen Reformbewegung und des frühen indischen Nationalismus im 19. Jahrhundert waren Geschlechterverhältnisse zu einem umkämpften Terrain unter transnationalen patriarchalen Vorzeichen geworden (Mani 1987; Chatterjee 1989; McClintock 1995). Ausschlag dafür gaben Kampagnen der britischen Kolonialadministration und reformhinduistischer Bewegungen gegen sogenannte Wittwenverbrennungen (*sati*). Mit dieser kulturpolitischen Reformbestrebungen verschob sich die koloniale Herrschaft zunehmend von einem Mittel zur ökonomischen Ausbeutung in ein Projekt der Zivilisierung, was den antikolonialen Widerstand in den aufstrebenden Mittelschichten antrieb. Während – wie Gayatri Spivak prägnant, aber vereinfacht formulierte – weiße Männer braune Frauen vor braunen Männern schützen wollten, versuchten wiederum braune Männer braune Frauen vor weißen Männern zu schützen (Spivak 1987). Mit der Verschärfung des Kolonialrassismus nach dem ersten Unabhängigkeitskrieg 1857 gewann die antikoloniale Imagination der indischen Nation als kulturelles Projekt einer neuen Mittelschicht zunehmend an Gestalt (Joshi 2001). Nach Partha Chatterjee basierte dieses Projekt auf der Aneignung des europäischen Konzepts der Nation unter kolonialen Vorzeichen (Chatterjee 1989, 1993). Angesichts der technologischen, ökonomischen und militärischen Stärke des Westens sollten diese Errungenschaften in einer sogenannten *äußeren* Sphäre angeeignet werden, um die Unabhängigkeit zu erreichen. Gleichzeitig erforderte der antikoloniale Nationalismus die identitäre Abgrenzung von westlichen Werten. Dies wurde in der sogenannten symbolischen und sozialen *inneren* Sphäre der Familie geleistet, in der die moralische und religiöse Überlegenheit einer antiken, indischen Zivilisation und spirituelle Wiege der Menschheit gepflegt werden sollte.

The colonial state in other words, is kept out of the “inner” domain of national culture; but it is not as though this so-called spiritual domain is left unchanged. In fact, here nationalism launches its most powerful, creative, and historically significant project: to fashion a “modern” national culture, that is nevertheless not Western. (Chatterjee 1993:6)

Diese spirituelle Domäne wurde gemäß Chatterjee verkörpert durch eine „weibliche Respektabilität“, die sich durch Selbstdisziplin und hochkastige religiöse Werte sowohl von niederkastigen, indischen Frauen als auch von einer als dekadent geltenden, viktorianischen Weiblichkeit unterschied.

Mit der Unabhängigkeit Indiens 1947 wurde dieser antikoloniale Nationalismus – verkörpert durch die staatstragende obere Mittelschicht – zum Kern des Nehruvianischen Modernisierungsmodells. Westliche Standards in Industrialisierung, Forschung und Ausbildung sollten in einem teilsozialistischen Modell übernommen werden, wogegen koloniale und kapitalistische Kultur, markiert durch dekadente Geschlechternormen und Konsumismus, weiterhin als das „Andere“ abgelehnt wurde. Innerhalb dieser Imagination von Nation, Familie und Gender nahmen Emigrantinnen und Emigranten, sogenannte *Non-resident Indians* (NRI) aus der Mittelschicht, die im Zuge des sogenannten Braindrains in den Westen auswanderten, eine zwiespältige Rolle ein. Die oft gut ausgebildeten Fachkräfte und Akademiker aus der Mittelschicht galten einerseits als „Fahnenflüchtige“, die sich aus eigennützigen Interessen der Aufgabe des Wiederaufbaus Indiens entzogen. NRI ließen sich von Konsum, fehlenden Familienwerten und sexueller Freizügigkeit im Westen korrumpieren und würden deshalb das kulturelle und religiöse Erbe und die Bindung zum Mutterland verlieren, so das Klischee. Gleichzeitig verfügten diese Auslandsinder über einen hohen sozialen Status, weil sie ökonomischen Erfolg und Reichtum im Westen repräsentierten. Paradigmatisch war die Narration der „indischen Emigrationsfamilie“ im Hindi-Kino bis in die 1980er Jahre von der dichotomen Gegenüberstellung des dekadenten, materialistischen Westens und des spirituell überlegenen und bescheidenen Indien geprägt. NRI erschienen in dieser narrativen Ordnung als moralisch orientierungslose „Abtrünnige“ oder als übermenschliche Verkörperungen von „Indianness“ (Thomas 1995; Brosius/Yazgi 2007). Exemplarisch dafür steht der Film „Purab aur Paschim“ („Ost und West“, 1970) von Manoj Kumar, in dem der Protagonist Bharat, Sohn eines indischen Widerstandskämpfers, nach London reist, um zu studieren. Dort wird er von Sharma empfangen, einem Freund seines Vaters, der sich um ihn kümmern soll. In der dominanten Lesart erscheinen Sharma und die Angehörigen von dessen Familie als national-moralische Grenzgänger, die von materiellen Aspirationen getrieben werden und jegliche kulturellen Werte verloren haben: Während sein Sohn als halbschlauer, clownesker Pseudo-Hippie dargestellt wird, erscheinen seine Tochter Preeti und seine britisch-indische Gattin als zigarettenrauchende Frauen in Miniröcken. Sharma selbst ist ein melancholischer Nostalgiker – ein

verwestlichter indischer Mann in der Tradition der antikolonialen Satire des *babu* (z. B. Sartori 2009). Während Preeti und ihre Mutter die kulturellen, religiösen und familiären Werte und Praktiken der Nation verkörpern sollten, hat es Sharma versäumt, deren Ehre zu beschützen, so die dominante Lesart. Das geradezu mythische Dilemma zwischen „Indien“ und dem „Westen“ wird auf die Spitze getrieben, als Bharat sich in Preeti verliebt. Die Spannung wird aufgelöst, als Bharat die Aufgabe von Sharma übernimmt, die Ehre von dessen Tochter Preeti wiederherzustellen, indem er sie nach Indien bringt, wo sie ihre westlichen Laster ablegt und sie einander heiraten. In der Narration des Kassenschlagers „Purab aur Paschim“ wurde also die moralische Ambivalenz des Indiens der 1970er Jahre gegenüber dem Westen unauflösbar in die „indische Emigrationsfamilie“ eingeschrieben.



Abbildung 10: Postkoloniales, mythisches Drama zwischen „Indien“ und dem „Westen“ an der Grenze von Gender, Klasse und Emigration. Cover Video-CD von „Purab Aur Paschim“ aus dem Jahr 1970 (Quelle: Autor)

National-moralische Narrative um Migration, Familie und Gender – wie sie in „Purab Aur Paschim“ verhandelt wurden –, bieten Einsichten darüber, mit welchen Aspirationen und innerhalb welcher Dilemmata indische Migrant_innen aus der Mittelschicht in dieser Zeit ihre familiären Mobilitätsprojekte verhandelten. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass bei den größtenteils hochqualifizierten Migrant_innen, die ab 1965 in die USA reisten, schon von Anfang an die Fragen der kulturellen Kontinuität und der sozialen Mobilität im Zusammenhang

mit der „zweiten Generation“ verhandelt wurde. Die Imagination des dekadenten, moralisch korruptierten Westens war im Bewusstsein der NRI verankert und wurde schon früh von hindunationalistischen Organisationen befördert. In Ratgebern thematisierten sie den richtigen Umgang mit der „zweiten Generation“ und überlagerten dazu den Mythos der moralischen Reinheit der hinduistischen Familie mit dem US-amerikanischen Narrativ des „Lebens zwischen den Welten“ (Rajagopal 2001). In den indischen Mittelschichtsfamilien in den USA entwickelte sich eine *culture of achievement*, die gleichzeitig den individualistischen Leistungsprimat repräsentierte („du kannst es schaffen, wenn du hart arbeitest“) und ethnisch begründet wurde („wir Inder_innen arbeiten hart“) (Purkayastha 2005:97 ff.). Diese *culture of achievement* ist einerseits darauf zurückzuführen, dass Bildung historisch die fundamentale Strategie der indischen Mittelschichten war und ist, um sich sozioökonomisch zu positionieren und soziokulturell zu definieren (Joshi 2001). Andererseits war im indischen Narrativ über die „Emigrationsfamilie“ der Erfolg der transnationalen Mobilitätsstrategie die einzige Kompensation für die kulturelle Korruption im dekadenten Westen. Die indische *community* gewann mit diesem Bildungsstreben im Umfeld struktureller Diskriminierung in den USA zudem eine spezifische Konnotation als *model minority*, mit der sich indische Migrant_innen von anderen, weniger erfolgreichen Minderheiten abzugrenzen vermochten.⁴¹ Die wenigen Forschungen über die Diskurse und Lebenswelten von Emigrationsfamilien dieser Zeit deuten an, dass innerhalb transnationaler Netzwerke ab den 1960er Jahren wirkungsmächtige, wenn auch lose Normen sozialer Mobilität, sowie Ängste bezüglich der Erziehung der „zweiten Generation“, der Dekadenz des Westens und eines damit verbundenen „Kulturkonflikts“ existierten. Diese waren aber nicht ethnischen oder religiösen Ursprungs, sondern entwickelten sich in der Aushandlung einer schichtspezifische Statuslogik im Kontext einer postkolonialen Emigration unter den lokalen sozialstrukturellen, politischen und diskursiven Bedingungen der Inkorporation von Migration und „Rasse“ in den ehemaligen imperialen Zentren.

Indische Familien in der Schweiz stammten größtenteils auch aus der Mittelschicht und waren international stark vernetzt. Es ist daher wahrscheinlich, dass

41 | Die *culture of achievement* (Purkayastha 2005:89ff.) in den indischen Mittelschichtsfamilien in den USA basiert auf der Übernahme des meritokratischen Ethos des liberalen Diskurses. Dies erlaubte ihnen, sich von den Migrant_innengruppen der Latinos sowie von afroamerikanischen und indigenen Gemeinschaften abzugrenzen, die schlechter ausgebildet sind und die im hegemonialen US-Diskurs anhand von Stereotypen fehlender Leistungsbereitschaft, Kriminalität oder gar mangelnder Intelligenz stigmatisiert werden. Dadurch wurde die indische Gemeinschaft als *model minority* konstruiert, die die liberale Ideologie der Meritokratie bestätigt und strukturelle Erklärungen der Diskriminierung disqualifiziert. Innerhalb der *community* wird diese Zuschreibung wiederum als *culture of achievement* ethnisiert.

transnationale Narrative der „indischen Migrationsfamilie“ in ihrer Aushandlung von Kontinuität und Wandel, Zugehörigkeit und Abgrenzung eine Rolle spielten. Jedoch wurden sie angesichts der individuellen Migrationsbiografien, der soziostrukturellen und historischen Bedingungen der indischen Migration in die Schweiz und angesichts der strikten sozioräumlichen und diskursiven Konstruktion der „Migrationsfamilie“ spezifisch gerahmt und befördert.

Vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, warum Maya und Sonia, gerade im provinziell-assimilatorischen Kontext der Schweiz die Erziehung ihrer Eltern bezüglich Geschlechternormen und Ausbildung als Spannung zwischen der schweizerischen Öffentlichkeit und der „indischen Migrationsfamilie“ wahrnahmen. Trotz der ähnlichen sozialen Lagerung haben sie jedoch sehr unterschiedliche Strategien im Umgang damit entwickelt. Da Sonia die Erfahrung des Andersseins *innerhalb des familiären Idioms* interpretierte und die elterlichen Erwartungen größtenteils internalisiert hatte, nahm Sonia im Gegensatz zu Maya kaum einen „Kulturkonflikt“ wahr. Stattdessen konnte sie sich im Rahmen des familiären Idioms einen Freiraum erarbeiten, ohne sich dem Willen der Eltern zu widersetzen. Diese Aushandlungsdynamik, die sich zum ersten Mal im Urlaub mit ihren Freundinnen gezeigt hatte, erlaubte ihr zunehmend, eine eigene Position im Rahmen des familiären Projektes der Mobilität einzunehmen: Während des Gymnasiums begann der Vater Sonia hartnäckig zu drängen, Informatik zu studieren, weil diese Branche während der 1990er Jahre in Indien als prestigereich und zukunftssträftig galt. Sonia setzte sich jedoch durch, spezialisierte sich in Banking, da sie aus ihrer Sicht über eine Begabung für Zahlen verfügte. Trotz der Weigerung gegenüber dem Vater, Informatik zu studieren, wurde Sonia also der familiären Statusorientierung gerecht, ja, konnte diese angesichts des zunehmenden Glanzes der Bankenwelt ab den 1990er Jahren sogar dem Wandel der Zeit anpassen. Sie war dabei keinesfalls den elterlichen Direktiven ausgeliefert, sondern verschaffte sich innerhalb des familiären Projekts zunehmend Freiräume und eine eigene Position. Gleichzeitig hatte Sonia das intergenerationelle Projekt der Mobilität einer subtilen geschlechterspezifischen Reinterpretation unterzogen. So bedeutete ihre Karriere als Investmentbankerin aus ihrer Sicht nicht nur eine Reproduktion familiärer Statusorientierung, sondern auch eine Anknüpfung an einen Emanzipationsdiskurs, den sie sich im Gymnasium angeeignet hatte:

Also ich denke, in der Schweiz wirst du wirklich dazu erzogen für dich selbst zu schauen, also, ich weiß auch mit fünfzig, wenn irgendetwas ist, kann ich selbst zu mir schauen, also das, das können vielleicht nicht viele Inder von sich behaupten oder viele Cousinen oder Cousins von mir, also, sie sind so nicht selbstständig zum Teil, müssen eine Dienerin haben, die kocht und putzt, müssen einen Mann haben, der verdient, müssen ein Auto haben mit Chauffeur, sonst können sie nicht auf die Straße, also weißt du, aber das sind auch ein bisschen Probleme vom Geld, das sind auch ein bisschen die oberen

Schichten, die ich da erwähne [...] ich denke, in der Schweiz wirst du viel *tougher*, wirst du viel mehr dazu trainiert, für dich selbst zu schauen.

Sonia konnte sich aus ihrer Sicht in der Schweiz – im Kontrast zu ihren nicht berufstätigen Cousinen in Indien – als selbstständige und „moderne indische Frau“ entwickeln, wie ich in Kapitel 5 und 6 weiter erläutern werde (Radhakrishnan 2008; Thapan 2004). Während zwar Sonias Eltern die Arbeitstätigkeit von Sonia förderten, sieht sie selbst in ihrer Karriere auch eine spezifische Eigenheit ihrer Migrationsbiografie. Gegenüber ihren indischen Peers geht ihr zwar eine gewisse indische Authentizität ab. Stattdessen kann sie sich dank der Migration als erfolgreiche, selbstständige Bankerin abgrenzen und behaupten.

Eine ähnliche Dynamik zeichnete sich bei Sonia in der Frage der familiären Reproduktion und der Aushandlung von Ehe, Liebe und Sexualität ab. Während des Gymnasiums hatte Sonia eine Liebesbeziehung zu einem Schweizer Klassenkameraden. Nach einem Jahr brach jedoch Sonia diese Beziehung ab, weil sie den Kontakt zu Rahul, einem indischen Kindheitsfreund, intensiviert hatte. Nach mehrjährigem E-Mail-Kontakt und einer mehrjährigen Fernbeziehung heirateten Sonia und Rahul noch während ihres Studiums. Damit entsprach Sonia zweifellos dem Wunsch ihrer Eltern nach einer standesgemäßen, endogamen Heirat, zumal sich die Familien kannten und Rahul der gleichen ethnischen Gemeinschaft angehörte. Dies vergrößerte Sonias Spielraum in der Aushandlung vorehelicher Mobilität. So durfte sie ihren zukünftigen Ehemann vor der Verlobung und vor der Hochzeit jeweils mehrere Wochen in den USA besuchen, bevor er eine Stelle als *private banker* in der Schweiz erhielt.

Und dann habe ich extrem Mühe gehabt mit meinen Eltern, das zuerst durchzubringen. Oh nein, du bist nicht einmal verlobt, bist nicht einmal verheiratet, jetzt gehst du einfach zu deinem Freund, übernachtet zwei, drei Wochen dort. Oh nein, da kann ja vieles passieren. Es hat ziemlich Überzeugung gebraucht, aber dann haben sie auch gefunden: Geh und genieße das Leben, du bist ja sicher.

Sonias Aushandlung von Beruf und Heirat innerhalb des familiären Idioms bewirkt, dass die Mutter die sexuelle Norm der Monogamie („Du bist ja sicher“) gegenüber derjenigen vorehelicher Jungfräulichkeit höher gewichtete. Die Aufrechterhaltung der moralischen Beziehungen und die Kontinuität des transnationalen Familienprojektes der Statusrehabilitation erforderte aus der Sicht der Eltern diese Anpassung der kulturellen Normen. Für Sonia wiederum erlaubte dieser innerfamiliäre Deal sowohl die Erfüllung der elterlichen Erwartungen als auch die Gestaltung eines emanzipatorischen Spielraums. Darin deutet sich bei ihr eine Subjektposition an, mit der sie sich Ende der 1990er Jahre als „moderne indische Frau“ repräsentieren kann, die geschickt im „Leben zwischen den Welten“ navi-

giert, indem sie einerseits Karriere macht und gleichzeitig Familienwerte pflegt (s. Kapitel 5 und 6).

Trotz dieses subtilen Balanceakts vermochte sie die Widersprüche des Assimilationismus nicht vollständig aufzuheben, wie ich im Folgenden diskutieren möchte.

3.4 „ARRANGIERTE HEIRAT“ UND DER ASSIMILATORISCHE WILLE ZUM WISSEN

Unter ihren Schweizer Peers galt Sonia während des Gymnasiums als emanzipierte Seconda, die stets versuchte, gegenüber ihren strengen Eltern Urlaubsreise, Clubbing und anderes übliches Freizeitverhalten durchzusetzen. Die Heirat mit Rahul stieß deshalb auf Unverständnis bei vielen ehemaligen Schweizer Schulkolleginnen und -kollegen. Viele sahen in Sonias Heirat eine „arrangierten Ehe“, die sie selbst nicht wollte. Diese Gerüchte hielten sich, obwohl Sonia ihre Partnerwahl stets als romantische, schicksalshafte Liebesgeschichte erzählte:

Seine Schwester ist mit mir in die Schule, und wir haben uns jedes Jahr gesehen in den Ferien, im Sommer, und es ist irgendwie immer eine Chemie dagewesen zwischen uns. Aber wir haben nie irgendetwas gesagt, der andere hat das Gefühl gehabt, oh, sie liebt mich sowieso nicht, und ich habe auch das Gefühl gehabt, er will nichts von mir. Und dann ist irgendwie nichts daraus geworden, er hat damals eine Beziehung gehabt, er ist damals in London gewesen, er hat eine oder zwei Beziehungen gehabt und ich habe da eine Beziehung gehabt und da haben wir gefunden – dann war es irgendwie aus den Augen aus dem Sinn gewesen. Dann sind wir in Südeuropa an einer Hochzeit von einem gemeinsamen Freund gewesen, und dort hat es gefunkt. Also wir haben schon immer wieder ein bisschen gechattet und gemailt und so. Und ich habe schon das Gefühl gehabt, es könnte etwas sein. Dort hat er mich eingeladen gehabt zum Essen, und dort ist es dann passiert, dass er mich gefragt habe, ob ich ihn heiraten möchte. Das werde ich nie vergessen, das ist ein extrem schöner Moment gewesen.

Dieses romantische Narrativ wurde sowohl von Schweizer Peers als auch in der lokalen indischen Gemeinschaft, von anderen schweizerisch-indischen Second@s, infrage gestellt. Und auch ich war nach dem biografischen Interview mit Sonia mit der Frage beschäftigt, ob Sonia mir die Wahrheit erzählt hatte oder ob ihre Heirat nicht doch arrangiert war. Eine ethnografische Begegnung warf schließlich ein neues Licht auf diese (In-)Fragestellung:

Einige Monate nach dem Interview mit Sonia traf ich mich mit der 37-jährigen Politologin Sushma in einer Bar. Wir sprachen über die Forschung, über ihre Familie, über ihre Jobsuche. Als wir nach zwei Stunden nach draußen gingen und uns verabschieden wollten, brachte Sushma plötzlich das Thema der arrangierten Heirat in der indischen Gemeinschaft auf. Sie war sich sicher, dass Sonia, die sie auch kannte, „verheiratet“ worden sei. Ihre Eltern hätten doch „jemanden für sie gesucht“. Sie habe ja noch einen Schweizer Freund gehabt, den sie dann habe verlassen müssen. Sushma betonte vehement, dass sie sich nie würde „verheiraten lassen“. Sie könne sich nicht vorstellen, dass jemand, die oder der hier aufgewachsen sei, sich freiwillig auf eine „Verheiratung“ einlasse. Natürlich könne man etwas den Eltern zuliebe machen, aber heiraten sei doch für das ganze Leben. Es erstaunte mich langsam, dass Sushma eine so normative dichotome Position in Bezug auf die Unterscheidung „Liebesheirat“ oder „arrangierte Heirat“ einnahm, um sich so stark von Sonia abzugrenzen. Denn auch sie kannte die intergenerationellen Aushandlungen von Liebe und Sexualität als Tochter in der „indischen Migrationsfamilie“. Hatte sie doch selbst aus Unsicherheit darüber, wie ihre Mutter reagieren würde, die Liebesbeziehung zu einem Schweizer Arbeitskollegen einige Monate verschwiegen. Und als sie einige Jahre danach zu ihrem Freund ziehen wollte, musste sie mit der Mutter lange diskutieren, um deren Einverständnis zu erlangen. Schließlich stellte auch Sushmas Mutter – wie Sonias Mutter – die Monogamie über die voreheliche Jungfräulichkeit und ließ ihre Tochter (aus-)ziehen.

Das moralisierende Gespräch mit Sushma und die performative Positionierung darin offenbarten, dass das Misstrauen gegenüber Sonias Heiratserzählung und die Gespräche anderer darüber für meine Forschung vielleicht aussagekräftiger waren als die Beantwortung der Frage, ob Sonia nun eine arrangierte Heirat hatte oder nicht. Was bedeutete es denn, dass unter Schweizer Peers und innerhalb der lokalen indischen Gemeinschaft eine solche Gerüchteküche darüber existierte, wie „Inder_innen der zweiten Generation“ heirateten? Was bedeutete es, dass diese Frage sowohl in der Schweizer Öffentlichkeit als auch von Angehörigen der „zweiten Generation“ mit der dichotomen, moralisch aufgeladenen Kategorisierung „Liebesheirat“ und „arrangierte Heirat“ ausgehandelt wurde? Und was bedeutete es, dass nie jemand zugeben würde, „verheiratet“ worden zu sein, respektive dies zu tolerieren?

Einen Ansatzpunkt zum Verständnis dieser neuen Fragen lieferte ein Interview mit einer anderen Gesprächspartnerin, die vor etwa zehn Jahren explizit eine „arrangierte Heirat“ einging, in der ihre Eltern mögliche Kandidaten vorschlugen, aus denen sie dann einen auswählte. Sie erzählte mir, dass sich viele ihrer Schweizer Freundinnen aus Enttäuschung von ihr abwanden, als sie davon erfuhren. Besonders verletzend für sie war, dass dieser Kontaktabbruch geschah, ohne dass sie selbst ihre Perspektive erklären konnte. Das Narrativ der „arrangierten Heirat“, das die Migrationsfamilie in Kontrast zum schweizerischen Individualis-

mus und das „orientalische Patriarchat“ als Gegensatz zur emanzipierten Schweiz darstellte, schloss den affektiven und ethischen Raum des freundschaftlichen Dialogs aus.⁴² Durch die „arrangierte Heirat“ wurde sie in den Augen ihrer Freundinnen zu einem anderen Menschen, zu einer inkommensurablen „Fremden“. Diese krasse Sanktionierung deutet die Macht an, die dem Topos der „arrangierten Heirat“ in der moralischen Ordnung des Assimilationismus innewohnt. Die Gerüchte über die angeblich „arrangierte Heirat“ Sonias dienten demnach vielen Akteuren als Plattform, damit sie sich selbst im Spektrum des „Eigenen“ und des „Anderen“ positionieren konnten: Sushma positionierte sich eindeutig innerhalb der Dichotomie von „Liebesheirat“ und „arrangierte Heirat“, die der lokale assimilationistische Diskurs zur Verfügung stellt. Ihre Selbstrepräsentation, sie würde sich nie „verheiraten“ lassen, ermöglicht ihr eine Subjektposition, die sie innerhalb des schweizerischen Kontexts als assimiliert, modern und selbstständig erscheinen liess. Die Schweizer Öffentlichkeit und Sonias ehemalige Schulkolleginnen und -kollegen wiederum deuteten Sonias Heirat in einem Narrativ, das die emanzipierte, individualistische Schweiz gegenüber der „patriarchalen Migrationsfamilie“ als fortschrittlich und moralisch überlegen darstellte. In diesem geschlossenen Diskursraum spielten alternative Selbstrepräsentationen keine Rolle. Positionen jenseits der Dichotomie waren kaum vorstellbar und die hegemoniale moralische Ordnung blieb intakt.

Die dichotome Imagination zwischen „Liebesheirat“ und „arrangierter Heirat“ einerseits und die moralische Entrüstung gegenüber einer möglichen „arrangierten Heirat“ waren im Rahmen des assimilationistischen Diskurses bis in die 1990er Jahre unhinterfragt und wirken gerade im Zusammenhang mit muslimischen und tamilischen Angehörigen der „zweiten Generation“ bis heute weiter. In der assimilationistischen Subjektivierungslogik war es für „Inder_innen der zweiten Generation“ kaum möglich, diese Dichotomie grundlegend infrage zu stellen. Während Sushma die „Kulturkonfliktthese“ übernommen hatte und sich öffentlich als modern positionierte, verwendete Sonia ein romantisches Narrativ der Liebesheirat. Beide bestätigten damit das hegemoniale, ethnisierende Erklärungsschema und mussten die moralischen Dilemmata austragen, die in die intergenerationelle As-

42 | Zur hegemonialen Konstruktion von „arrangierten Hochzeiten“ in den USA siehe Shah (2004). Zur Aushandlung von elterlichen und hegemonialen Erwartungen an Partnerschaften siehe Purkayastha (2005:101 ff.) und Shankar (2008:157 ff.). Die Topoi und Aushandlungsweisen sind mit den hier beschriebenen vergleichbar. Jedoch strukturiert die Größe der südasiatischen Diaspora die ganze Thematik um Sexualität und Partnerschaft auf eine andere Weise. Einerseits existiert eine größere soziale Kontrolle, insbesondere von männlichen Angehörigen der „zweiten Generation“ gegenüber Frauen. Andererseits existieren größere Auswahl auf dem Partnerschaftsmarkt und größere Aushandlungsmöglichkeiten, um Ideale und Normen von Kindern, Eltern und der Dominanzgesellschaft in Bezug auf Partnerwahl zu verbinden.

simulationsforderung eingeschrieben sind. Erst in den letzten Jahren eigneten sich schweizerisch-indische Second@s öffentlich Repräsentationsweisen an, um dichotome Kategorisierungen, Moralisierungen und Ethnisierungen in Bezug auf Heirat und Ehe zu kritisieren. Nicht nur hatten sie durch ihre indischen Verwandten neue Perspektiven und Einblicke auf zeitgenössische Heiratsverhandlungen gewonnen, sondern auch die Präsenz von Partnerschaftsvermittlungen und insbesondere von Internet-Beziehungsbörsen in der Schweiz hatten die eindeutige Überlegenheit westlicher Liebesheiraten versus indischer arrangierten Heiraten ins Wanken gebracht (Illouz 1997). So reflektierte Sunil, ein 39-jähriger Eigentümer eines Musiklabels, der als Kind eines indischen Psychologen und einer schweizerischen Pflegerin aufwuchs, über die Heiratspraktiken seiner Cousins und Cousinen in der Schweiz und in Indien. Aus seiner Sicht existiere ein breites Kontinuum an Zwischen- und Mischformen von „arrangierten“ und „Liebesheiraten“, innerhalb dem die sozialen und emotionalen Bedürfnisse der Heiratenden und ihrer Eltern intergenerationell ausbalanciert würden. Innerhalb der innerfamiliären moralischen Verflechtung versuchten Eltern wie Kinder trotz asymmetrischer Machtbeziehungen die unterschiedlichen Erwartungen gegenseitig zu erfüllen. Diese nicht-dichotome Perspektive auf sogenannte „arranged love marriages“, die gerade in der indischen urbanen Mittelschicht verbreitet sind, wirft ein anderes Licht auf Sonias Partnerwahl.

The inspired indigenous solution to the dilemmas of romance and mate-selection – the contradiction between the impetuosity of youth and the wisdom of age, modernity and tradition, freedom of choice and social conformity – is the institution of “arranged love marriage”, in one of its two well-recognized forms. Either a marriage is parentally arranged, and the engaged couple are thereafter allowed to go out together in a well-supervised approximation of romantic courtship; or else a young man and woman (appropriately matched by all the useful criteria) first fall in love, and then bring their parents into the picture to conduct the marriage as for a proper “arranged marriage”. (Uberoi 2006:36)

Jenseits der Dichotomie „Liebesheirat“ versus „arrangierte Heirat“ hat Sonias Heiratsentscheidung wahrscheinlich in einem langjährigen Prozess stattgefunden, der elterliche Erwartungen und individuelle Entscheidungen, sowie familiäre Statuskriterien und romantische Liebesvorstellungen verband. Dies würde auch erklären, warum Sonia in ihrer Narration gleichzeitig eine Liebesheirat und eine standesgemäße Heirat beschreiben kann – weil es für sie trotz möglicher Widersprüche und Bedenken allenfalls tatsächlich beides war. In einer assimilationistischen Logik ließen sich diese transnationalen subjektiven Erfahrungen jedoch kaum legitim äußern. Stattdessen generierten die öffentliche Gerüchteküche, der politische Diskurs wie auch das wissenschaftliche Interview einen „Willen zum

Wissen“, für den die reproduktive Grenze zwischen der „Migrationsfamilie“ und der Öffentlichkeit in bester fremdenpolizeilicher Manier zu einer gefährlichen nationalmoralischen Grenze zwischen „arrangierter Heirat“ und „Liebesheirat“, „Eigenem“ und „Fremden“, zwischen Wahrheit und Lüge wurde.

3.5 RAJ: DER ABWESENDE VATER UND DIE „SUCHE NACH DEN WURZELN“

In den Subjektivierungsprozessen von Maya, Sonia und Aftab hat die assimilatorische Subjektivierungslogik die „indische Familie“ als prägenden Topos und als soziale Arena hervorgebracht. Die soziomoralischen Aushandlungen in der Familie gewannen ihre Bedeutung und Relevanz zu einem beträchtlichen Teil im Narrativ eines „Lebens zwischen den Welten“. Gleichzeitig habe ich gezeigt, wie Maya, Sonia und Aftab darin Räume, Lücken und Widersprüche nutzten, um alternative Subjektivierungsprozesse anzustoßen.

Der folgende Fall von Raj, einem 49-jährigen Pflegefachmann, unterscheidet sich dahingehend von Mayas, Sonias und Aftabs, als er seine Biografie nicht im Narrativ des „Lebens zwischen den Welten“ aushandelte. Trotzdem hat die assimilatorische Subjektivierungslogik seine Biografie geprägt. Rajs indischer Vater und seine Schweizer Mutter ließen sich früh scheiden und er wuchs unter prekären sozioökonomischen Bedingungen auf. In seiner Familiensituation wurden kaum kulturelle Praktiken vermittelt, weshalb er auf assimilatorische Anrufungen kaum intrinsische Erfahrungen oder Identifikationen aus der „indischen Migrationsfamilie“ entgegenhalten konnte. Stattdessen verknüpften sich für Raj Rassismuserfahrungen, Prekarität und die Abwesenheit des Vaters zu einer fluiden Erfahrung des Andersseins.

Raj wurde als zweites von drei Kindern einer Schweizer Hausfrau und eines indischen Maschinenmechanikers geboren. Rajs Vater stammt aus der unteren Mittelschicht aus einem ärmlichen Quartier in Kolkata, seine Mutter aus einer kleinbürgerlichen Schweizer Beamtenfamilie. Der Vater kam in den 1960er Jahren als junger Mann mit 23 Jahren aus Indien in die Schweiz, weil er mit einigen indischen Freunden zusammen von einer Schweizer Firma in der Maschinenindustrie rekrutiert worden war. In Rajs familienbiografischer Interpretation war sein Vater für seine Mutter der „indische Märchenprinz“, der ihr dazu verhalf, aus dem kleinbürgerlichen Leben auszubrechen. Binationale Beziehungen waren damals sehr verpönt und auch politisch sanktioniert, was sich etwa darin zeigt, dass Schweizer Frauen, die Ausländer heirateten, angesichts der patriarchalen Staatsbürgerschaftstradition der Schweiz noch bis 1953 ausgebürgert wurden (Studer et al. 2008). Und wie die damalige Verachtung für flirtende Italiener – etwa auch im Assimilationsratgeber Marc Virots (s. Kapitel 2) – andeuten mag, überschritten Frauen, die Beziehungen mit südländischen oder orientalischen Männern führten

oder führen wollten, eine nationalmoralische Grenze. Gleichzeitig kündigten sich jedoch auch 1968 und der Aufbruch der europäischen Jugend an, der eng verknüpft war mit neuen Sexualitäts- und Geschlechternormen sowie mit einer orientalistischen Faszination für indische Weisheit und Spiritualität. Jedoch, so Raj, folgte auf die binationale Romanze der harte Alltag einer fünfköpfigen Familie. Seine Mutter hatte als Familienfrau kaum Zeit für ihre eigene Selbstverwirklichung. Rajs Vater arbeitete oft im Ausland auf Montage, um genügend Geld für den Lebensunterhalt zu verdienen. Er musste sich nach seinen regelmäßigen Abwesenheiten immer wieder in die Familie „einklinken“, wie Raj es nennt. Dies war stets ein krisenhafter Moment für die Familie und klappte oft nicht. Vermehrt kehrte der Vater, auch wenn er in der lokalen Fabrik arbeitete, wegen seiner zunehmenden Alkoholsucht am Abend nicht nach Hause zurück. Raj erinnert sich noch sehr plastisch an den leeren Stuhl am allabendlichen Esstisch und an seine Scham und Überforderung, als er den Vater in dessen Stammkneipen abholen musste. Obgleich der Vater zwar auch oft mit indischen Freunden verkehrte und die ganze Familie mehrmals nach Indien reiste, erinnert sich Raj an seinen Vater nicht primär anhand von als „indisch“ markierten Praktiken oder Eigenschaften, sondern durch seine Abwesenheit und den regelmäßigen Streit der Eltern. In den frühen 1980er Jahren, als Raj zwölf Jahre alt war, ließen sich die Eltern scheiden und der Vater zog aus. In dieser schwierigen Zeit erlebten Raj und seine Geschwister in der Öffentlichkeit immer wieder rassistische Ausgrenzungen. Neben Beschimpfungen in der Nachbarschaft waren es prägende Erlebnisse in Institutionen wie der Schule oder bei Spielen des Fußballclubs. Die Mischung aus Rassismuserfahrung und Prekarität steigerten Rajs Wunsch, bei seinen Peers anerkannt zu werden. Mit Bubenstreichern, Schlägereien und als Leistungsträger im Fußballclub konnte er sich „natürliches Kapital“ aneignen und sich in der maskulinen Teenager-Hierarchie in seinem Quartier und seiner Szene positionieren (Juhasz/Mey 2003:318). Durch die Solidarität in dieser subkulturellen Gemeinschaft konnte Raj – im Gegensatz etwa zu seiner Schwester – die Ausgrenzungen bewältigen. Obwohl ihm seine Familie kaum kulturelle, ökonomische oder soziale Ressourcen vermittelt hatte, schaffte es Raj schließlich Mitte der 1990er Jahre durch Bildung, Willen, Kreativität und dank seines subkulturellen Sozialkapitals das Milieu seiner Familie zu verlassen und soziale Anerkennung zu gewinnen: Er schloss eine Ausbildung zum Pflegefachmann ab, war in der linksalternativen Szene verankert und lebte in einer Beziehung mit der Pflegefachfrau Rosa. Nach dem Millenniumswechsel kriegte das junge Paar einen Sohn und eine Tochter. Obwohl sich die Beziehung zum Vater gebessert hatte, war Raj froh, nach den zerrütteten Familienverhältnissen, in denen er aufgewachsen war, nun eine „eigene Familie“ zu haben. In seiner Rolle als Vater war ihm umso wichtiger, dass er seinen Kindern mehr Geborgenheit, Anleitung und Unterstützung bieten wollte, als seine Eltern ihm und seinen Geschwistern gegeben hatten.

Die sozioökonomische Prekarität, die Scheidung der binationalen Eltern und die Rassismuserfahrungen hatten sich in Rajs Erinnerungen von Jugend und Kind-

heit zu einer diffusen Erfahrung des Andersseins und einer damit verbundenen Orientierungslosigkeit verbunden. Maya – im Vergleich – rationalisierte die Erfahrung des Andersseins in der Urszene des Kindergeburtstages bei sich zu Hause und später durch die Konflikte bezüglich Besuch von Parties und Schulleistungen eindeutig in Bezug auf ihre „indische Migrationsfamilie“. Ihr Anderssein beruhte aus ihrer Sicht auf der „realen“ kulturellen Differenz ihrer Familie von angeblichen Schweizer Werten in Bezug auf Erziehung und Geschlechternormen. Wenn auch Rajs Name, seine dunkle Hautfarbe und die schwarzen Locken assimilationistische Anrufungen provozierten, ließ Rajs Familienleben keine Aneignung des hegemonialen Deutungsmusters des „Lebens zwischen den Welten“ zu, um seine subjektiven Erfahrungen des Andersseins sinnhaft zu rahmen. Denn in seiner Familie fand kaum ein Transfer kultureller Praktiken oder kulturellen Wissens statt, das in der öffentlichen Wahrnehmung oder in der Familie als „indisch“ konnotiert war. Nicht nur konnte er auf stereotypen Fragen zu Indien kaum antworten geschweige, denn intrinsische Erfahrungen entgegenhalten. Auch gegenüber den indischen Gemeinschaften nahm er nur eine illegitime Zugehörigkeit ein. Wie viele Kinder binationaler Paare, mit einem Elternteil aus Indien, bezeichnete er sich als „Halbinder“ – in Abgrenzung zu „Ganzindern“. Wie eine Gesprächspartnerin, selbst Tochter aus einer binationalen Partnerschaft, mir gegenüber betonte, sollte ich „Halbinder_innen“ und „Ganzinder_innen“ keinesfalls gemeinsam in einer Forschung untersuchen. Diese seien wie Äpfel und Birnen, nicht zu vergleichen. In dieser verbreiteten naturalisierten Semantik, die auf die rassenanthropologische Angst vor Hybridität zurückgeht, ist eine tief verankerte Erfahrung illegitimer Zugehörigkeit von „Halbinder_innen“ in der lokalen indischen Gemeinschaft zu spüren, weil sie nicht über sprachliche Kompetenzen und Netzwerke verfügten oder Anforderungen an kulturelles Wissen oder Einhaltung von Normen nicht erfüllten. Vor dem Hintergrund dieser illegitimen und „prekären Zugehörigkeit“ (Mecheril 2003) kristallisierte sich bei Raj im Verlauf seiner Jugend angesichts des omnipräsenten Rätsels seiner Herkunft die Sehnsucht nach dem „anderen Teil in ihm“ heraus, wie er es nennt. Und er begann seine diffusen Erfahrungen des Andersseins – neben der Suche nach einem guten Leben und einer „eigenen Familie“ – auch durch die Auseinandersetzung mit der Herkunft seines Vaters auszuhandeln. In ihrer Arbeit über koptische Kinder von binationalen Paaren in der Schweiz hat Cordula Weißköppel argumentiert, dass Nicht-Schweizer Väter oft als innerfamiliäre „Andere“ konstruiert werden und also solche dann anhand spezifischer Neutralisierungsstrategien in die Familiendynamik eingebunden werden können (Weißköppel 2011). Da Rajs Vater aber kaum anwesend war und kaum kulturelle Praktiken vermittelte, die als „indisch“ gedeutet werden konnten, blieben für Raj der abwesende indische Vater und auch Indien ein Mysterium. Während sich also für Maya, Aftab und Sonia die assimilationistische Anrufung einer Ethnisierung der „Migrationsfamilie“ affirmativ einschrieb, hinterließ sie bei Raj das Bedauern, gerade „keine indische Familie“ zu haben, ja das Gefühl eines „Mangels

an Kultur“, das sich in der Figur des abwesenden indischen Vaters verdichtete.⁴³ Durch die existenzielle Unfähigkeit, die äußere Anrufung des Andersseins zu erwidern, entstand eine nostalgische Sehnsucht nach dem „Anderen“, als das er im hegemonialen Diskurs galt.

Zwei Indienreisen, die Raj mit seinen Eltern und Geschwistern gemacht hatte, waren ein konstitutiver Anker seiner transnationalen Lebenswelt. Dadurch erhielt seine Erfahrung des Andersseins in der Schweiz ein sinnliches und emotionales Fundament, in dem sich ein nostalgisches Begehren entwickeln konnte. Für ihn baute sich die indische Familie – wie das Mysterium des „indischen Vaters“ – als faszinierende und vertraute Welt auf, zu der er jedoch keinen kognitiven und kulturellen Zugang hatte. Die faszinierenden Reisen zu seinen Verwandten väterlicherseits waren geprägt von der ambivalenten Erfahrung, in Indien vertraut zu sein und gleichzeitig außen vor zu bleiben. Als einzigen konkreten kulturellen Bezug von „Indianness“ nennt Raj die Erinnerung an seine Großmutter, die ihm einen *taweez*, einen Talisman, geschenkt hat, den er bis heute stolz am Oberarm trägt und nie abnimmt. Der *taweez* an seinem Körper markiert die imaginäre Spur der „Indianness“, die sich durch die Erfahrungen des Andersseins in seine Subjektivierungsprozesse eingeschrieben hat. Genauso wie ein Ton oder ein Lied, das in ihm bei der Assoziation mit Indien „anklinge“, manifestiert der *taweez* das Unfassbare, Emotionale und Imaginäre seiner „Indianness“. In längeren Rucksack-Reisen als junger Tourist fand Raj eine legitime Form des Zugangs zu Indien. Im jungen Erwachsenenalter zwischen 1987 und 1998 reiste er drei Mal nach Indien – einmal sogar 10 Monate mit seiner damaligen Freundin und heutigen Ehefrau Rosa. Auf diesen individuellen Indienreisen, aber auch durch Bücher, Filme und Gespräche eignete sich Raj viel Wissen über Indien an und konnte durch diese subjektiven Erfahrungen den „Mangel an kultureller Authentizität“ auffüllen. In diesem nostalgischen und auch exotisierenden Bildungsprojekt konnte Raj auf legitime Weise seiner biografischen Aushandlung des Andersseins eine soziale Form geben und diese ausdifferenzieren. Obwohl er die „Suche nach den Wurzeln“ mit seinen Freunden und seiner Freundin teilen konnte, blieb Raj weitgehend allein in seiner Aushandlung des Andersseins. Für ihn blieb „Indianness“ das Andere, das ihn ausschloss, das ihn im Kontext des Assimilationismus aber gleichzeitig als Subjekt konstituierte.

Das Fallbeispiel von Raj offenbart die Macht des Imaginären in der assimilationistischen Ordnung des „Eigenen“ und des „Anderen“. Ohne explizite Vermittlung kultureller Praktiken, nur durch Anrufungen des Andersseins, schreibt sich „Indianness“ als imaginäre Spur in seine Subjektivierungsprozesse ein. Dabei

43 | Dieser Topos ist auch im Roman „Meine Väter“ des Schweizer Autors Martin Dean aus dem Jahr 2003 zentral. Der Roman handelt von der Suche des Erzählers nach seinem biologischen Vater, einem Inder aus Trinidad. Auch Bruno Ziauddin's Buch „Curry-Connection“ kann als Suche nach dem unbekannten Vater gelesen werden.

war Rajs eigentlich prägende Erfahrung eine diffuse Form des Ausschlusses, die seine Familie und ihn auf vielfältige Weise von der hegemonialen Norm der national-bürgerlichen Dominanzgesellschaft unterschied. In seinen Erinnerungen an Kindheit und Adoleszenz unterscheidet Raj nicht, ob dieses Anderssein von der sozioökonomischen Prekarität, der elterlichen Trennung, der binationalen Ehe der Eltern, der Rassismuserfahrung oder der indischen Herkunft des Vaters herührte. Die kulturalistischen, assimilationistischen Anrufungen produzierten bei Raj nichtsdestotrotz eine lebenslange „Suche nach den Wurzeln“.

Auch der Journalist Bruno Ziauddin hatte in seiner schweizerisch-indischen Familie keine Vermittlung kultureller Praktiken und Symbole erfahren, und entwickelte durch Rassismuserfahrungen vielschichtige Erfahrungen des Andersseins. Wie ich in der Einleitung dargelegt habe, widersetzte sich Bruno zwar Anrufungen des Andersseins. Auf die Frage „Wo sind deine Wurzeln?“ antwortete er trotzig: „Sehe ich aus wie ein Mangobaum?“ Mit seinem Widerstand gegen die Anrufungen versucht Bruno, seine subjektive Identifikation als „waschechter Schweizer“ in der binationalen Familie öffentlich zu repräsentieren. Angesichts des monolithischen Verständnisses des „Eigenen“ und des „Anderen“ konnte die vielschichtige Biografie Brunos jedoch kaum legitim abgebildet werden. Wie das Buch „Curry-Connection“ und die darin geschilderte Suche nach den „eigenen Wurzeln“ zeigen, sind in Brunos Anspruch auf wirkliche Assimilation Widersprüche eingeschrieben, die sich in der hiesigen rassialisierten Logik des „Eigenen“ und des „Anderen“ nicht auflösen lassen.

Es lässt sich festhalten, dass assimilationistische Anrufungen auch bei allen Subjekten, die nicht der rassialisierten und ethnisierten Norm entsprechen, Erfahrungen des Anderseins und einen moralischen Rechtfertigungsdruck produzieren, auf die sie reagieren müssen – ob sie wollen oder nicht und ob diese Anrufungen mit ihrem Leben zu tun haben oder nicht. Jedoch können die Bewältigungsstrategien variieren. Während Bruno versuchte, eine legitime Zugehörigkeit als Schweizer zu beanspruchen, schrieb sich die Projektion des Andersseins bei Raj seit der Jugend als nostalgische „Suche nach seinen Wurzeln“ ein. Diese empirische Feststellung macht deutlich, dass Erfahrungen des Andersseins weniger von „Kulturkonflikten“ herrühren, als von einem machtvollen Assimilationsregime, das die „Anderen“ zwar definiert, aber ihnen nicht die notwendigen kulturellen Ressourcen und öffentlichen Räume bietet, um für ihre Erfahrungen der Mehrfachzugehörigkeit Anerkennung zu gewinnen.

3.6 FAZIT: BIOGRAFISCH-ETHISCHE PROJEKTE DES ANDERSSEINS

Die vier Fallbeispiele in diesem Kapitel zeigen die vielfältigen Machteffekte und Aushandlungen einer assimilationistischen Subjektivierungslogik, die „Inder_innen der zweiten Generation“ in ihrer Kindheit und Jugend in der Schweiz erfahren haben.

Im Zusammenspiel von Assimilationspolitik und fremdenpolizeilicher Kontrolle, zivilgesellschaftlicher Disziplinierung und nationaler Erziehung in der Schule entstand eine relativ stabile sozioräumliche und diskursive Grenze zwischen nationaler Öffentlichkeit und „Migrationsfamilie“. In dieser Konstellation aufzuwachsen beförderte das Narrativ des „Lebens zwischen den Welten“ als einen sinnhaften Rahmen für die Subjektivierung von vielen „Inder_innen der zweiten Generation“ in der Schweiz. Da kaum Netzwerke innerhalb der „zweiten Generation“ sowie kaum diasporische und antirassistische Öffentlichkeiten existierten, konnten „Inder_innen der zweiten Generation“ subjektive Erfahrungen nicht vergleichen und ausdifferenzieren und die eigene Familie wurde – außer bei Raj – zur Projektionsfläche von „Indianness“. Als „Pionier_innen“ standen sie vor der biografischen Aufgabe, eine Sprache und Lebensführung zu entwickeln, um die eigenen Erfahrungen des „postkolonialen Andersseins“ sinnhaft zu bearbeiten. Die Lücken und Widersprüche innerhalb der assimilationistischen Subjektivierungslogik sowie ihre transnationalen Lebenswelten boten ihnen Handlungsspielräume für unterschiedliche Aushandlungsstrategien.

Aftab hatte angesichts von Ausschlusserfahrungen angefangen, sich als ironischer und intellektueller Vermittler „zwischen den Welten“ zu inszenieren. Dadurch konnte er auf die öffentliche Ignoranz aufmerksam machen und eine legitime Position der Selbstrepräsentation einnehmen. Als Selfmademan hat er seine Biografie zum Beruf gemacht und konnte sich zum Journalisten mit Südasienfokus und später zum Unternehmensberater weiterentwickeln.

Maya hatte das vergeschlechtlichte Narrativ des „Kulturkonflikts“ zwischen konservativer Familie und Assimilationsforderungen biografisch stark internalisiert. Ihre Jugend schilderte sie als Suche nach einem Freiraum jenseits der Enge der indischen Familie und der bürgerlichen Assimilationsforderung. Mit der Ausbildung zur Yoga-Lehrerin fand sie schließlich eine Sprache und eine Praxis, um einen individualistischen Lebensentwurf jenseits des Kulturkonflikts zu rahmen.

Wie Maya hatte auch Sonia die elterlichen Erwartungen von Bildungserfolg und respektabler Geschlechterperformanz im Narrativ eines „Lebens zwischen den Welten“ erfahren. Indem sie jedoch diese Forderungen im transnationalen Projekt der Statusrehabilitierung aushandelte, nahm sie kaum einen „Kulturkonflikt“ wahr.

Stattdessen entwickelte sich Sonia durch eine Ausbildung zur Investmentbankerin und durch eine standesgemäße Heirat zu einer „modernen indischen Frau“.

Raj ist Sohn eines indischen Vaters und einer Schweizer Mutter und unter prekären sozioökonomischen Bedingungen aufgewachsen. Seine vielschichtigen Erfahrungen des Andersseins, die sich durch Prekarität, Rassismuserfahrungen und die Scheidung der Eltern ergaben, ließen sich nicht in einem Narrativ des „Lebens zwischen den Welten“ rahmen. Nichtsdestotrotz begann Raj als Jugendlicher vor dem Hintergrund seines „abwesenden Vaters“ eine nostalgische „Suche nach seinen Wurzeln“. Er eignete sich Wissen über Indien an und entwickelte in mehreren Rucksack-Reisen einen eigenen Zugang zum Herkunftsland seines Vaters, das er mit seinen Freunden und seiner Familie teilen kann. Nichtsdestotrotz erlebt Raj die Zugehörigkeit zu Indien weiterhin als illegitim, was sich in seiner Bezeichnung als „Halbinder“ niederschlägt.

Die beschriebenen Aushandlungen der „Migrationsfamilie“ als semantischer Topos und soziale Arena waren in vielfältige transnationale Familienkonstellationen eingebettet. Im unabhängigen Indien wurde die Emigration in den postkolonialen Westen als ambivalente Praxis erlebt, die einerseits die Verbesserung von familiärem Status und Lebensstandard versprach, aber gleichzeitig die Gefahr bedeutete, die Bindung zur nationalen Gemeinschaft zu verlieren. Die moralische Last, Status, Kultur und Religion zu bewahren, war in der antikolonialen Konstruktion der Mittelschicht stark mit einem Ideal der „weiblichen Respektabilität“ verbunden. Das mag erklären, warum „Inderinnen der zweiten Generation“ wie Maya und Sonia in einem besonderen Maße mit der moralischen Last der Eltern oder eines Elternteils konfrontiert wurden, Indien verlassen zu haben. Im Kontext der Schweiz mussten sie versuchen, die komplexen innerfamiliären Aushandlungen von Migration und Geschlechternormen vor dem Hintergrund der dichotomen eurozentrischen Narrative von „modern“ und „traditionell“ und von „Liebesheirat“ und „arrangierter Heirat“ gerecht zu werden. Die assimilationistische Logik konfrontierte sie jedoch, pointiert formuliert, im Namen von Frauenrechten und Liberalismus mit einer kolonial-patriarchalen Logik, die auch auf die ersten britischen Interventionen gegen Witwenverbrennungen (*sati*) in Indien im 19. Jahrhundert zurückgeht (Mohanty 1986; Spivak 1987; Mohanty 2003). „Inder_innen der zweiten Generation“ wie Sonia und Maya – aber auch Aftab und Raj – hatten diese normativen Narrative von „moderner Liebesheirat“ und „traditioneller arrangierter Heirat“ zu einem großen Teil internalisiert, weil es keine öffentlichen Debatten oder Räume gab, in denen die komplexen Fragen patriarchaler Geschlechternormen im postkolonialen Zusammenhang diskutiert und in denen ihre transnationalen Erfahrungen abgebildet werden konnten. Ohne öffentliche und institutionelle Räume einer vielschichten Aushandlung mussten sie sich nur zu oft zwischen den Schweizer Normen ihrer Peers und ihren Eltern entscheiden, eine

Entscheidung, die für Kinder und Jugendliche ein unzumutbares moralisches Dilemma darstellt und Familienbeziehungen nachhaltig belastet. Die von Marc Virost geforderte „psychologisch geschickte“ Assimilationspolitik stellte so gesehen eine gleichermaßen systematische wie subtile Form der Gewalt dar, mit der die Dominanzgesellschaft die moralisch-politische Verantwortung abwälzte, pluralistische öffentliche Räume und Institutionen zu bereitzustellen, in denen die Anliegen und Lebenswirklichkeiten der gesamten Bevölkerung hätten anerkannt und ausgehandelt werden können.

Vor dem Hintergrund vielschichtiger transnationaler Aushandlungen von Zugehörigkeit, Klasse und Geschlecht erscheint das – implizit oder explizit – viel beschworene „Leben zwischen den Welten“ nicht als Ausdruck einer universellen *condition migratoire*, sondern als Effekt einer Assimilationsgesellschaft. Nedim Karakayali stellt in seiner Untersuchung von Autobiografien von Angehörigen der „Zweiten Generation“ in den USA und Kanada lapidar fest: „Children of immigrants do not literally live in two worlds, but they live in a world where the belief that there are only two worlds is omnipresent.“ (Karakayali 2005:327) Die nationale Normalität wurde sozialräumlich und diskursiv als so bindend und homogen konstruiert, dass legitime alternative Subjektpositionen kaum zugänglich waren und die fragilen, verwirrenden sowie leidvollen Erfahrungen des Andersseins bei „Inder_innen der zweiten Generation“ keinen Ausdruck fanden. Ihr Schweigen war, wie Frantz Fanon beschrieb, doppelt: Einerseits existierten kaum Kategorien und Worte jenseits des hegemonialen Diskurses, um die eigenen Erfahrungen auszudrücken. Andererseits existierten keine öffentlichen Räume, um sich selbst in einer eigenen Sprache zu äußern. Es war geradezu außergewöhnlich, dass Aftab sich an rassistische Erfahrungen wie etwa beim Einbürgerungsprozedere explizit erinnerte und sie intensiv diskutierte. Die meisten meiner Gesprächspartner und -partnerinnen sprachen nicht aus eigener Motivation über Ausschluss Erfahrungen aufgrund ihrer Herkunft und ihrer Hautfarbe. Nach intensivem Nachfragen erinnerten sich jedoch fast alle an – zum Teil sehr extreme – Rassismuserfahrungen, auch wenn sie diese nie als solche bezeichneten und sie zu relativieren versuchten. In den Gesprächen wurde ein Mechanismus sichtbar, der zwischen Verleugnung und Bewältigung oszilliert und der die existenzielle Wirkungsweise von Assimilation reflektiert: Die intuitiven moralischen Anstrengungen, in der Kindheit und der Jugend als „normal“ zu gelten, waren in Fleisch und Blut übergegangen und schlugen sich grösstenteils auch in einer Identifikation als Schweizerinnen und Schweizer nieder. Die öffentliche Anerkennung von Rassismuserfahrung (oder explizite ethnische oder nicht-weiße Selbstrepräsentationen) würden einen Widerspruch zu dieser „erfolgreichen“ assimilatorischen Subjektivierung bedeuten. Die Erinnerung an Ausgrenzungserfahrungen würde auf schmerzhaft Weise die diffusen Erfahrungen des Andersseins in der Kindheit und der Jugend oder sogar die symbolische Gewalt der Assimilation als konstitutives Moment der eigenen Sub-

jektivierung bewusst machen – und eine existenzielle, biografische Reevaluation erfordern.⁴⁴

Wenn auch die Erfahrung der Assimilationsforderungen oft nicht in Worte gefasst oder gar nicht mehr erinnert werden kann, konnte der ethnografische Zugang aufzeigen, wie sich die biopolitische Herstellung einer homogenen Nation sich in einer gewaltvollen Beziehung mit denjenigen Subjekten niederschlägt, die assimiliert werden sollen. Da im Assimilationssystem das eigentliche politische Projekt der Fremdenabwehr als „Kulturkonflikt“ naturalisiert wurden, trugen Migrant_innen und ihre Nachkommen die Bürde, die gewaltvollen Widersprüche dieses Regimes innerhalb der Familie auszuhandeln. Ich argumentiere, dass „Inder_innen der zweiten Generation“ solche postkolonialen Widersprüche als intime und biografische Auseinandersetzung mit ihrem Anderssein aushandelten. Es war konstitutiv für die assimilatorische Subjektivierungslogik, dass „Inder_innen der zweiten Generation“ das angeworfene Anderssein nie ganz verstehen, erklären, attribuieren oder äußern konnten. Aber gerade weil es weder Kategorien noch öffentliche Anerkennung für dieses diffuse Gefühl des Andersseins gab, verschob und repetierte sich die Problematisierung des Selbst immer wieder und schrieb sich während der Kindheit und der Jugend in ihre Subjektivierungsprozesse ein. Die Fallbeispiele von Maya, Aftab, Raj und Sonia beschreiben paradigmatisch die Urszenen der Subjektivierung in eine moralische Ordnung des „Eigenen“ und des „Anderen“ sowie auch ihre Suche nach Worten, nach Sprechpositionen und nach ethischen Räumen, um das ihnen angeworfene Anderssein zu verstehen und legitim zu äußern, eine Suche die ich als *biografisch-ethische Projekte des Andersseins* bezeichnen möchte.

Auf eine existenzielle Weise hat sich im Kontext des Assimilationismus die Erfahrung des Andersseins durch die Aushandlung von Mehrfachzugehörigkeit, Geschlechterperformanz und sozialer Mobilität in die biografischen Verläufe und die Lebensführung eingeschrieben, die nolens volens behandelt werden (müssen). Die meisten „Inder_innen der zweiten Generation“ haben versucht, diesen intimen, biografischen Aushandlungen des Andersseins eine (fragil bleibende) soziale Form innerhalb der legitimen Diskurse zu geben. Während der Feldforschung war ich verblüfft, wie viele meiner Informantinnen und Informanten entweder größere Rucksack-Reisen in Indien unternommen hatten, indische Hobbys wie klassischen Tanz, Gesang oder Yoga praktizierten, in der Schule oder im Beruf Projekte über Indien, Globalisierung oder Rassismus verfolgten, sich systematisch Wissen über Geschichte, Politik und Kultur Südasiens aneigneten, ihre Familiengeschichte aufarbeiteten oder sich in religiöse Texte vertieften – und dies alles aus der Motivation, die diffuse Erfahrung des Andersseins verstehen und äußern zu

44 | Velho (2010) hat im Zusammenhang mit Subjektivierungsprozessen im Kontext von Assimilationismus und Rassismus auch von der Möglichkeit eines „kumulativen Traumas“ gesprochen.

können und Anerkennung dafür zu finden. Es erscheint die paradoxe Essenz des groß angelegte Projekt der Assimilation zu sein, dass es ethnische und rassialisierte Differenz als spezifisches sinnhaftes und legitimes Raster des Andersseins auf existenzielle Weise verankert hat, statt diese aufzuheben. Gleichzeitig verweisen diese biografischen Projekte des Andersseins auf eine Suche nach ethischen Räumen des Zusammenlebens, in denen jenseits assimilatorischer Normen neue und widerspenstige Repräsentation von Mehrfachzugehörigkeiten und neue transnationale Aspirationen entwickelt werden können.