

Das Postmigrantische als Widerstand

Von der Hegemonie zur konvivialen Alltagspraxis

Aleksandar Djurkanović und Erol Yıldız

Die konventionelle Migrationsforschung im deutschsprachigen Raum ist seit der Gastarbeitermigration nach dem Zweiten Weltkrieg von einem dualistischen Deutungsmuster geprägt. Dieses basiert auf einer klaren Trennung zwischen einer vermeintlich homogenen ‚Mehrheitsgesellschaft‘ und ‚den Anderen‘. Anstatt Mobilität, transnationale Lebensweisen oder Mehrfachzugehörigkeiten in den Blick zu nehmen, konzentrierte sich die Forschung überwiegend auf die von Zugewanderten erwarteten Integrationsleistungen.

Von dieser Perspektive sind auch die Nachkommen betroffen, die im Mittelpunkt dieses Beitrags stehen. Im Unterschied zur Gastarbeitergeneration, die häufig eine eher defensive Position einnahm, setzen sich ihre Nachfahren zunehmend kritisch mit gesellschaftlichen Rahmenbedingungen auseinander, leisten teilweise Widerstand und entwickeln eigene Artikulationsformen sowie solidarische Allianzen. Dabei verknüpfen sie die Erfahrungen der Elterngeneration mit ihren eigenen Lebensrealitäten, politischen Ansprüchen und Zukunftsentwürfen. Bestehende Geschichten werden neu gerahmt und erhalten veränderte Bedeutungen – etwa im Kontext von Erfahrungen mit Rassismus, Diskriminierung oder Zugehörigkeit.

Im Spannungsverhältnis zwischen kritischer Auseinandersetzung mit den dominanten gesellschaftlichen Verhältnissen und den Artikulationsformen, die sich daraus ergeben, entsteht eine Kultur der Konvivialität.¹ Diese

1 Der Terminus Konvivialität bezeichnet Fähigkeiten, die Personen im Umgang mit Diskriminierung sowie im Rahmen eigener gesellschaftlicher Positionierungsprozesse entwickeln. Paul Gilroy (2004) zufolge zeichnet sich Konvivialität durch alltägliche Praktiken und widerständige Haltungen aus. Diese konvivialen Fähigkeiten entstehen häufig unter restriktiven Lebensbedingungen, bleiben im öffentlichen Diskurs jedoch meist unsichtbar. Es handelt sich um Ressourcen, die es

erscheint für das gesellschaftliche Zusammenleben hoch bedeutsam und wird als Idee des Postmigrantischen in diesem Beitrag diskutiert.²

Im ersten Teil wird aufgezeigt, welche gesellschaftliche Normalität durch die Wir-Die-Konstruktion hervorgebracht wurde, die bis heute omnipräsent ist und den Umgang mit Migration und Flucht weiterhin maßgeblich bestimmt. In diesem Zusammenhang wird herausgearbeitet, wie eurozentrische Vorstellungen mit etablierten Deutungen im Migrationskontext verknüpft sind. In Anlehnung an den Orientalismus im Sinne Edward Saids bezeichnen wir dieses historisch formierte Bedeutungssystem als methodologischen Migrantismus, den Josef Mitterer als eine Art „Paradogma“³ beschreibt. Der zweite Teil stellt Ideen vor, die aus unserer Sicht eine postmigrantische Denkfigur ausmachen. Anschließend rücken bestimmte Artikulationsformen nachfolgender Generationen, die wir als postmigrantisch bezeichnen, in den Mittelpunkt. Es sind Praktiken, die eingespielte gesellschaftliche Deutungen infrage stellen und eine neue Topografie des Möglichen entwerfen.

Menschen in einer von Diskriminierung und Rassismus geprägten Gesellschaft ermöglichen, sich zu orientieren, handlungsfähig zu bleiben und Position zu beziehen.

- 2 Dieser Beitrag ist im Rahmen des FWF-Projektes „Postmigrantische Allianzen. Von der Hegemonie zur Konvivialität“ entstanden und bezieht sich auf die ersten Erkenntnisse des Projektes (Projektnummer: 10.55776/PAT4829524). In dem Forschungsprojekt, das offiziell seit Oktober 2025 läuft, untersuchen wir insgesamt zwölf postmigrantische Allianzen: in Österreich: „EsRAP“, „Salam Oida“, „Postmigrantisches Theater“ in Wien, die Zeitschrift „Migrazine“; in Deutschland: „Migrantenstadt“, „Datteltäter“, „Sinema Transtopia“, „Die Unmündigen“ und in der Schweiz „Café Secondas“ Basel, „Institut Neue Schweiz“ (INES) Zürich, „Neue Schweizer Medienmacher*innen“ (NCHM) und „We-Talk-Podcast“.

In ihrem Umgang mit Migration weisen Deutschland, Österreich und die Schweiz vergleichbare Bedingungen auf. In allen drei Ländern wurden in den 1960er und 1970er Jahren Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter für bestimmte Arbeitssegmente angeworben. Auch die rechtlichen Rahmenbedingungen ähneln sich, und in allen Ländern wächst heute bereits die dritte, teilweise sogar die vierte Generation heran.

- 3 Mitterer (2000), S. 21.

Methodologischer Ethnozentrismus und Migrantismus

Die historisch wirkmächtige Unterscheidung zwischen einem europäischen ‚Wir‘ und einem außereuropäischen ‚Ihr‘ hat das westliche Weltverständnis grundlegend geprägt und eine bis heute nachwirkende dualistische Ordnung hervorgebracht. Dieses ‚Wir-Ihr‘-Denken fungiert als epistemologische Grundlage, indem es bestimmt, wessen Wissen als legitim gilt und wer zum Objekt der Beobachtung wird. Europa konstituierte sich dabei als Zentrum, dem der ‚Rest der Welt‘ hierarchisch untergeordnet war und immer noch ist.⁴

In seiner Analyse des Orientalismus verdeutlicht Edward Said, dass die diskursive, institutionelle und materielle Verankerung solcher Grenzbeziehungen eng miteinander verwoben ist. Saims Werk ist ein Beleg für die Wirkungsweise des Wissens über den ‚Orient‘ als aktiv konstituierender Faktor und nicht als neutrale Beschreibung. Das ‚Andere‘ wurde historisch als exotisch, irrational oder zivilisationsbedürftig konstruiert, wissenschaftlich begründet und politisch funktionalisiert. Der Orientalismus erweist sich somit als ein Macht-Wissens-Regime, das kulturelle und politische Hierarchien hervorbringt, stabilisiert und legitimiert.⁵

Dieser methodologische Ethnozentrismus ist demnach als exkludierende Ordnung zu verstehen. Er strukturiert Wahrnehmung, Forschung und Wissensproduktion bis heute entscheidend mit und ist historisch aus der europäischen Geschichte hervorgegangen. Er bildet die Grundlage für die bis heute wirksame Normalisierung westlicher Perspektiven, Normen und Kategorien.

Historisch gewachsene Wissensordnungen strukturieren nicht nur wissenschaftliche Diskurse, sondern auch politische, administrative und pädagogische Praktiken. Sie wirken handlungsleitend, indem sie Wahrnehmungen ordnen und Entscheidungsprozesse rahmen. In Anlehnung an Rogers Brubaker lässt sich festhalten, dass solche Wissensordnungen gesellschaftliches Handeln über Klassifikationen und institutionelle Routinen regulieren und somit soziale Praxis nachhaltig formen.⁶

In diesem Kontext manifestiert sich die enge Verbindung zwischen der europäischen Migrations- und Fluchtpolitik und einem wirkmächtigen

4 Vgl. Hall (1994).

5 Vgl. Said (1981); zum *Otherring* vgl. Yıldız (2022b).

6 Vgl. Brubaker (2007), S. 43.

‚Wirismus‘. Fragen des Zugangs, des Schutzes und des Ausschlusses erweisen sich dabei über rechtliche und administrative Dimensionen hinaus als erkenntnistheoretische Probleme: Wer definiert die Grenzen des ‚Wir‘ und wer entscheidet über Zugehörigkeit?

Steffen Mau beschreibt Grenzen in diesem Zusammenhang als hochselektive Infrastrukturen moderner Gesellschaften. Sie fungieren über territoriale Markierungen hinaus als Mechanismen der Sortierung, die Mobilität hierarchisieren und ungleich verteilen. Bestimmte Staatsangehörigkeiten werden systematisch mit Kontrolle, Verdacht und Ausschluss verknüpft, wodurch eine globale Ordnung asymmetrischer Mobilitätsrechte entsteht.⁷ Zygmunt Bauman spricht in diesem Zusammenhang von einer „globalen Hierarchie der Mobilität“⁸, in der Bewegungsfreiheit selbst zum Ausdruck sozialer Ungleichheit wird.

In der aktuellen Diskussion scheint die Unterscheidung zwischen sogenannten ‚echten Flüchtlingen‘ und ‚Wirtschaftsflüchtlingen‘ ein zentrales Element dieser Mobilitätsordnung zu sein. Diese Differenzierung dient jedoch weniger einer sachlichen Beschreibung als vielmehr der moralischen und politischen Hierarchisierung von Mobilität. Sie verschiebt die Verantwortung von den strukturellen Ursachen globaler Ungleichheit hin zu individualisierten Zuschreibungen. Donatella Di Cesare kritisiert diese Einteilung als ideologisch produziert und politisch funktional: Der Begriff des ‚Wirtschaftsflüchtlings‘ entwertet bestimmte Bewegungsformen und legitimiert Abschottungspolitik.⁹

Schutzsuchende werden vor allem als sicherheitspolitische Objekte adressiert. Donatella Di Cesare beschreibt diese Dynamik als radikale Entrechtung, in deren Verlauf Menschen in einen Zustand faktischer Rechtlosigkeit geraten und staatlicher Kontrolle, Abschiebung oder Internierung ausgesetzt sind. Maßgeblich sind dabei Verwaltungs- und Ausschlusslogiken, die sich in Lagern, der Externalisierung von Grenzen sowie in restriktiven Asylregimen verdichten.¹⁰

Der europäische ‚Wirismus‘ wirkt dabei sowohl nach außen als auch nach innen. Er strukturiert Vorstellungen von Zugehörigkeit innerhalb europäischer Gesellschaften und prägt seit Beginn der Gastarbeitermigration

7 Vgl. Mau (2021), S. 89.

8 Bauman (1998), S. 70.

9 Vgl. Di Cesare (2021).

10 Vgl. Di Cesare (2021), S. 55.

in den 1960er und 1970er Jahren den Umgang mit Migration – insbesondere im westeuropäischen Kontext. In Anlehnung an den Begriff des methodologischen Eurozentrismus lässt sich daher von einem methodologischen Migrantismus sprechen: einem Bedeutungssystem, das Migration nicht als konstitutiven Bestandteil historischer wie gesellschaftlicher Normalität, sondern nahezu reflexartig als Abweichung und Problem konstruiert.

Die Wirkmächtigkeit dieses Bedeutungssystems prägt sowohl die erste Gastarbeitergeneration in Deutschland, Österreich und der Schweiz als auch die nachfolgenden Generationen. Migration bleibt über viele Jahrzehnte hinweg eine zugeschriebene Differenzkategorie, die den Zugang zu Ressourcen, Anerkennung und Institutionen strukturiert und limitiert.¹¹

Wissenschaftliche Studien aus historischer Perspektive sind ein Beleg dafür, wie sich dieser methodologische Migrantismus frühzeitig institutionalisierte. Bereits die Untersuchungen zu den sogenannten ‚Gastarbeiterfamilien‘ in den 1960er Jahren operierten mit eurozentrischen und rassistischen Defizitzuschreibungen. Sie kategorisierten und hierarchisierten die Herkünfte, Werte und sogar die ‚Charakterstrukturen‘ der migrantischen Arbeitskräfte. In einer dieser frühen Studien kamen die Autoren beispielsweise zu dem Ergebnis, dass Familien aus der Türkei aus ‚primitiven Gebieten‘ stammten und ihre kulturellen Orientierungen mit einer ‚westlichen‘ Lebensweise nicht vereinbar seien.¹²

Ende der 1970er Jahre wurde in einer weiteren Studie zudem der Frage nachgegangen, unter welchen Bedingungen Kinder von Gastarbeiterfamilien zu „richtigen Deutschen“ bzw. „Voll-Deutschen“ werden könnten – ein Begriff, der in dieser Studie erstmals auftauchte.¹³ Die in dieser Studie entwickelten Persönlichkeitstypologien fungierten dabei als normative Anpassungsmodelle und nicht als analytische Beschreibungen.

Diese Wissensordnung setzt sich bis in jüngere Studien fort. So reproduzieren Untersuchungen des Berlin-Instituts ähnliche Deutungsmuster, indem sie soziale Ungleichheit kulturell erklären und Migration als Risiko für den gesellschaftlichen Zusammenhalt problematisieren, wie das folgende Zitat demonstriert:

11 Vgl. Beck-Gernsheim (2004); Kermani (2009); Kohlenberger (2021).

12 Bingemer/Meistermann-Seeger/Neubert (1970).

13 Schrader/Nikles/Griese (1979), S. 71.

Zwar sind die meisten schon lange im Land, aber ihre Herkunft, oft aus wenig entwickelten Gebieten im Osten der Türkei, wirkt sich bis heute aus. [...] Ein Nachteil dieser Gruppe ist ihre Größe: Weil es vor allem in Städten so viele sind, fällt es ihnen leicht, unter sich zu bleiben. [...] Parallelgesellschaften, die einer Angleichung der Lebensverhältnisse im Wege stehen, sind die Folge.¹⁴

Etwa fünf Jahre später wurden diese Befunde in einer weiteren Studie des Berlin-Instituts noch einmal bestätigt.¹⁵ Ähnliche Untersuchungen und Befunde finden sich auch in Österreich. Ein prägnantes Beispiel für die Reproduktion diskriminierender Deutungsmuster ist beispielsweise das ÖIF-Heft *Perspektiven Integration. Parallelgesellschaften. Segregation und desintegrative Milieus*, das wissenschaftliche Beiträge versammelt, in denen Migration primär als gesellschaftliches Problem verhandelt wird. Bereits im Vorwort diagnostiziert der ÖIF-Geschäftsführer Franz Wolf eine „Abkapselung“ ganzer Bevölkerungsgruppen und Bildung von „Gegengesellschaften“, die er auf patriarchale Strukturen, Sprachdefizite und ethnisch-religiöse Abschottung zurückführt.¹⁶ In ähnlicher Weise argumentiert Susanne Wiesinger in *Kulturkampf im Klassenzimmer*. In ihrem Buch dienen kulturalisierende und rassistische Zuschreibungen als Erklärungen für schulische und gesellschaftliche Probleme.¹⁷

Auch neuere historiografische Arbeiten knüpfen teilweise an diese Logik an, indem sie Integrationsprozesse primär über familiäre Konstellationen oder individuelle Anpassungsleistungen erklären, während institutionelle Ausschlüsse und Diskriminierung marginal bleiben.¹⁸

Die in den vorgestellten Studien verwendeten Begriffe – „aus primitiven Gebieten“, „Parallelgesellschaften“, „desintegrative Milieus“, „aus wenig entwickelten Gebieten“ oder „Kulturkampf“ – fungieren als Erklärungsschablonen, die strukturelle Bedingungen ausblenden und gesellschaftliche Problemlagen primär unter einem ethnisierenden Vorzeichen diskutieren. Solche diskriminierenden Bezeichnungen sind machtvollere erkenntnistheoretische Instrumente, die Wahrnehmung, Forschung und politische Praxis

14 Berlin-Institut (2009), S. 7.

15 Vgl. Berlin-Institut (2014).

16 Vgl. ÖIF-Heft (2017).

17 Vgl. Wiesinger (2018).

18 Vgl. Ther (2018), S. 322.

strukturieren.¹⁹ Rogers Brubaker verdeutlicht, dass solche Kategorien gesellschaftliche Wirklichkeit aktiv hervorbringen, indem sie Rechte zuweisen, Verhalten regulieren und institutionelle Strukturen stabilisieren.²⁰

Der Migrantismus erscheint als eine Form gesellschaftlicher Machtausübung, die sich neben wissenschaftlichen auch in sprachlichen, symbolischen, institutionellen und politischen Praktiken manifestiert. Die andauernde Reproduktion der Gegenüberstellung von ‚Mehrheitsgesellschaft‘ und ‚Migranten‘ oder ‚Menschen mit Migrationshintergrund‘ wirkt exkludierend. Dadurch wird gleichberechtigte Teilhabe verhindert und die Entwicklung neuer, transformativer Gesellschaftsentwürfe unterbunden.

An dieser Stelle setzt das postmigrantische Denken an. Es dekonstruiert solche Dichotomien als gesellschaftliche Fiktion und macht sichtbar, dass nationale Identitäten und Zugehörigkeitskategorien historisch gewachsene, wirkmächtig etablierte Konstruktionen sind, die den Blick auf komplexe gesellschaftliche Verhältnisse und Lebenswirklichkeiten verstellen.²¹ Damit werden Gegenentwürfe und Denkalternativen zum methodologischen Migrantismus eröffnet, die im folgenden Abschnitt ausgeführt werden.

Das Postmigrantische als offene Denkhaltung

Die Idee des Postmigrantischen entstand vor etwa zwei Jahrzehnten zunächst im deutschsprachigen Raum und wird seither zunehmend auch international rezipiert.²² Ähnlich wie der postkoloniale Diskurs aus der Kritik am Kolonialismus hervorgegangen ist, entwickelte sich der Postmigrationsdiskurs aus der Kritik am methodologischen Migrantismus.²³ Die im postmigrantischen Kontext diskutierten Aspekte signalisieren eine Richtung, die auf eine *kontrapunktische Wissensproduktion* und somit auf eine erkenntnistheoretische Verschiebung verweist. Da in diesem Artikel

19 Vgl. Siouti/Spies et al. (2022).

20 Vgl. Brubaker (2007), S. 43.

21 Vgl. dazu ausführlich Yıldız (2025), S. 53–103.

22 Vgl. exemplarisch Hill/Yıldız (2018); Foroutan (2019); Cramer/Schmidt/Thiemann (2023); Rotter (2023); Ring Petersen (2024); Yıldız (2025).

23 Insofern ist die Idee des Postmigrantischen in ihrer Selbstreflexion etwas anderes als die soziologisch-generationale Bestimmung einer nach-migrantischen Nachkommenschaft, wie sie im deutschen politisch-öffentlichen Diskurs häufig Verwendung findet.

nicht alle Aspekte des Postmigrantischen erörtert werden können, werden hier einige ausgewählte Überlegungen formuliert, die für eine postmigrantische Denkhaltung relevant sind.

Zunächst erweisen sich *postkoloniale Perspektiven* als zentral für die Analyse postmigrantischer Gesellschaften. Denn sie setzen sich kritisch mit etablierten westlichen Denkweisen und ihren historischen Kontinuitäten auseinander und machen Machtmechanismen und epistemische Strukturen sichtbar, die bisher häufig nur am Rande verhandelt wurden. Sie eröffnen alternative Formen der Geschichtsschreibung im Sinne einer mehrperspektivischen und mehrstimmigen Erzählweise.

Postkoloniale Ansätze markieren somit nicht das Ende kolonialer Herrschaft, vielmehr verweisen sie auf deren Fortbestehen in Form (neo-)kolonialer Machtverhältnisse. Sie zeigen auf, dass diese Machtstrukturen in Wissensproduktionen, gesellschaftlichen Institutionen und politischen Praktiken weiterwirken.²⁴ Genau hier setzt das postmigrantische Denken an. Sowohl der postkoloniale als auch der postmigrantische Diskurs kritisieren die Reproduktion etablierter Wissensordnungen und Herrschaftsverhältnisse. Gemeinsam analysieren sie gegenwärtige gesellschaftliche Konstellationen.

Die Verbindung beider Diskurse eröffnet einen analytischen Rahmen, der es ermöglicht, Konstruktionen von Differenz, Normalität, Zugehörigkeit, Gesellschaft und Demokratie historisch zu verorten und ihre aktuelle Wirksamkeit zu untersuchen. Damit liefern sie entscheidende Impulse für eine *Entnationalisierung und Dekolonisierung des Denkens und Wissens*. Zugleich tragen sie zu einer kritischen Neubestimmung gesellschaftlicher Selbstverständnisse bei.²⁵

Eine postmigrantische Perspektive bedeutet, die Erfahrung und Dynamik von Migration als Ausgangspunkt für die Analyse gesellschaftlicher Machtverhältnisse zu nehmen. Migration verändert einzelne Gruppen ebenso wie gesellschaftliche Ordnungen insgesamt, sodass jeder Mensch potenziell zu einem *Subjekt postmigrantischer Erfahrung* wird bzw. werden kann.

Ein weiterer zentraler Aspekt des Postmigrantischen ist die Betonung *geteilter Erfahrungen*. Postmigrantisches Denken lenkt den Blick auf verflochtene Geschichten, überlappende Erinnerungen und komplexe Bezie-

24 Vgl. Hall (1997).

25 Vgl. Yıldız/Rotter (2023); Gandhi (2022); Yıldız (2022a).

hungsgeflechte. Dadurch werden Solidaritäten sichtbar, die jenseits ethnisch-nationaler Zuschreibungen entstehen. Dies lässt die Idee eines exklusiven ‚Wir‘ fraglich erscheinen. Das Postmigrantische eröffnet somit neue Wege, Zugehörigkeit und gesellschaftliche Teilhabe zu denken – jenseits kultureller Homogenität sowie des methodologischen Eurozentrismus und Migrantismus.

Auf diese Weise eröffnet die postmigrantische Denkhaltung eine Form der *kontrapunktischen Wissensproduktion*.²⁶ Dabei werden Geschichten gleichzeitig aus mehreren Perspektiven gelesen, Ungleichheitsverhältnisse mitgedacht und dominante sowie marginalisierte Erzählungen in Beziehung zueinander gesetzt. Herrschaft und Widerstand sowie Macht und Gegenmacht werden dabei in ihrer wechselseitigen Verflechtung analysiert. Postmigrantische Perspektiven fordern daher ein radikales Neudenken von Vergangenheit und Gegenwart, indem sie auch subalterne Vergangenheiten sichtbar machen. Geschichte erscheint in dieser Perspektive stets als mehrstimmig und geprägt von unterschiedlichen Zeitlichkeiten, Brüchen und alternativen Erzählungen.²⁷

Kontrapunktische Wissensproduktion bricht mit hegemonialen epistemischen Ordnungen. Sie hinterfragt die Idee einer kulturell homogenen ‚Mehrheitsgesellschaft‘ und destabilisiert die Hierarchie zwischen ‚Einheimischen‘ und ‚Fremden‘. *Dieser Bruch ist transformativ*, da er neue Denk- und Handlungsmöglichkeiten eröffnet. Anstelle eines starren gesellschaftlichen Wir-Sie-Schemas entstehen offene, plurale und historisch informierte Zugänge zu Zugehörigkeit, Identität und Gesellschaft.

Der Bruch mit dem repräsentativen Regime macht sichtbar, welche Gruppen als ‚normal‘ gelten, wer sprechen und wer repräsentiert werden darf und welche Perspektiven im gesellschaftlichen Gedächtnis erscheinen. Postmigrantisches Denken irritiert diese Ordnung, indem es marginalisierte Erfahrungen ins Zentrum rückt und etablierte Vorstellungen von Herkunft, Kultur und Nation radikal infrage stellt.²⁸

Das Postmigrantische und die damit verbundene kontrapunktische Wissensproduktion markieren somit eine *erkenntnistheoretische Verschiebung* und eine bewusste Gegenbewegung zu wirkmächtigen Wissenshierarchien. Im Zentrum stehen weniger Integrationsforderungen als vielmehr die

26 Vgl. Said (1994).

27 Vgl. Chakrabarty (2010), S. 82.

28 Zum Begriff des Politischen vgl. Rancière (2018).

Frage, wie Zugehörigkeiten, Differenzen und Dominanzverhältnisse hergestellt, reproduziert und transformiert werden.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass sich diese Ideen zu einer Denkweise verdichten, die die Gesellschaft als dynamisches Geflecht aus strukturellen Gegebenheiten, Beziehungen, Erfahrungen, Perspektiven und Geschichten versteht. Postmigrantisches Denken erscheint *prinzipiell offen, beweglich und durchlässig*. Diese Offenheit bildet sein epistemologisches Fundament. Das Ziel besteht in der Öffnung von Möglichkeitsräumen für alternative Perspektiven auf Zugehörigkeit, Biografie, gesellschaftliches Zusammenleben und Demokratie. Diese Beweglichkeit und Durchlässigkeit sind als Ausdruck einer Haltung zu verstehen, die sich bewusst gegen die Etablierung neuer dogmatischer Ordnungen richtet. Dadurch wird es möglich, die Komplexität und Widersprüchlichkeit sozialer Wirklichkeiten sichtbar zu halten und produktiv zu nutzen.

Postmigrantische Allianzen als subversiver Widerstand

In den vergangenen zwei Jahrzehnten ist im deutschsprachigen Raum zu beobachten, dass sich postmigrantische Generationen zunehmend mit bestehenden gesellschaftlichen Diskriminierungs- und Ausschlussmechanismen auseinandersetzen. Sie erzählen die Geschichten ihrer Vorfahren neu und machen sie für die Gestaltung eigener Lebensentwürfe und gesellschaftlicher Verortungen nutzbar. Es geht hier jedoch nicht darum, Menschen mit dem Etikett ‚postmigrantisch‘ zu versehen. Vielmehr stehen Praktiken, Artikulationsformen und Transformationsprozesse im Zentrum, die unter der Denkfigur des ‚Postmigrantischen‘ verhandelt werden.

Begriffe wie ‚postmigrantische Generation‘, ‚postmigrantische Lebensentwürfe‘ oder ‚postmigrantische Artikulationen‘ beziehen sich somit nicht auf klar umrissene soziale Gruppen, sondern *auf spezifische, häufig urbane Praktiken und Haltungen, die aus bestimmten historischen und gesellschaftlichen Erfahrungen hervorgehen*. Solche Perspektiven lassen sich seit etwa zwanzig Jahren in Literatur, Musik, Film, Medien und der Zivilgesellschaft finden und erscheinen für das Zusammenleben in einer radikal diversen Gesellschaft als besonders relevant.

Aus diesen Auseinandersetzungen entstehen neue Ideen und Artikulationsformen, die bestehende gesellschaftliche Konstruktionen herausfordern. In diesem Spannungsfeld entwickeln sich *konviviale Praktiken*, die

für das gesellschaftliche Zusammenleben von besonderer Bedeutung sind – so der hier weiterzuverfolgende Grundgedanke. Wenn eine Gesellschaft aus vielen Geschichten besteht, dann müssen alle Geschichten erzählt werden, damit die gesellschaftliche Vielstimmigkeit sichtbar wird. Die Künstlerin und Filmemacherin Cana Bilir-Meier aus Hamburg bringt diese neue Perspektive eindrucksvoll zum Ausdruck:

Die Schlagworte ‚migrantisch‘, ‚Erinnerung‘ und ‚Geschichte‘ sind hier wichtige Begriffe, weil sie mein Tun stets hinterfragen und antreiben: Wer und wie wird in der Geschichte repräsentiert? Wer ist in der Geschichtserzählung sichtbar und wer nicht? Wem hören wir zu und wem nicht? Mich interessieren diese verborgenen Geschichten, die *Hidden Histories*, die nicht in offiziellen Geschichtsschreibungen zu finden sind. Es sind diese Geschichten, die widerständig sind und diese Konstruktionen hinterfragen.²⁹

Ferda Ataman verweist in ihrem Buch *Hört auf zu fragen. Ich bin von hier* auf die widersprüchlichen Zuschreibungen, mit denen die postmigrantischen Generationen konfrontiert werden. Sie beschreibt pointiert, wie doppelte Standards wirken und Zugehörigkeit permanent infrage gestellt wird:

Wenn Standarddeutsche die AfD wählen, sind sie besorgte Bürger*innen – wenn Özil sich neben Erdoğan stellt, ist er schlecht integriert. Sobald wir einen Fehler machen, kommen unsere ausländischen Wurzeln ins Spiel. Wir stecken im ewigen Bringschuld-Status. Wir genießen nur ‚Gastrecht‘.³⁰

Ein ähnliches Denken zeigt sich im Selbstverständnis der zivilgesellschaftlichen Allianz *Die Unmündigen* aus Mannheim. Es bringt die paradoxe Situation vieler Nachfolgenerationen prägnant auf den Punkt.

Wir sind weder ‚Gäste‘, ‚Fremde‘ noch ‚Ausländer‘: ‚Gäste‘ bleiben kein halbes Jahrhundert, ‚Fremden‘ begegnet man nicht jeden Tag und ‚Ausländer‘ leben im Ausland. Auch der kaschierende Ausdruck ‚ausländi-

29 Bilir-Meier (2019), S. 12.

30 Ataman (2019), S. 64.

sche Mitbürger‘ kann nicht verschleiern, dass wir politisch unmündig gehaltene Bürger dieses Landes sind.³¹

Hier wird die enorme Wirkung der Bezeichnungen ‚Gast‘, ‚Fremder‘ oder ‚Ausländer‘ als Instrumente sozialer Grenzziehung deutlich. Sie konstruieren Zugehörigkeit als etwas Vorläufiges und Konditioniertes. Zugleich artikulieren diese Stimmen eine postmigrantische Kritik und formulieren alternative Formen der Selbstbeschreibung und gesellschaftlichen Positionierung.

Dadurch eröffnen Erinnerungen einen kulturellen Resonanzraum für die aktive Neuverhandlung individueller und kollektiver Erfahrungen. Erinnern wird somit zu einer Form des Widerstands und einer politischen Praxis, die bestehende symbolische Ordnungen hinterfragt und Raum für neue Vorstellungen des Zusammenlebens schafft. Die im Folgenden vorgestellten Beispiele – das Rap-Duo EsRAP sowie die künstlerisch-politische Allianz *Salam Oida* aus Österreich – dienen der Veranschaulichung dieser theoretischen Überlegungen.³²

EsRAP: Postmigrantischer Rap als Wissen-, Erfahrungs- und Artikulationspraxis

„Du meinst ich bin anders.
Ich bin anders, weil ich kann das“ (EsRAP)

EsRAP aus Wien ist ein Hip-Hop-Duo, das aus den Geschwistern Esra und Enes Özmen besteht. Sie sind im 16. Wiener Bezirk (Ottakring) aufgewachsen. EsRAP stammt aus einem urbanen Kontext, in dem musikalische Praxis, soziale Erfahrung und politische Artikulation eng miteinander verwoben sind. Ihre Entstehung lässt sich weniger als klassische Künstlerkarriere

31 Die Unmündigen (o.J.).

32 Die Interviews mit Esra Özmen (EsRAP) und Asma Aiad (Salam Oida) wurden Ende 2025 im Rahmen des vorliegenden Forschungsprojekts geführt. Die Auswahl der beiden Beispiele EsRAP und Salam Oida ist in erster Linie pragmatisch begründet, da bislang ausschließlich mit diesen beiden Allianzen Interviews durchgeführt werden konnten. Ergänzend wäre es durchaus aufschlussreich gewesen, auch ein Beispiel aus dem deutschen oder schweizerischen Kontext einzubeziehen.

denn als kollektiver Ausdruck einer Generation beschreiben, die in einer von Migration, Rassismuserfahrungen und sozialer Ungleichheit geprägten Stadt aufgewachsen ist. Dabei fungiert Rap nicht primär als musikalisches Genre, vielmehr als Medium der Selbstvergewisserung, Sichtbarmachung und politischen Intervention.³³

Die Entstehung ist eng mit biografischen Erfahrungen verbunden, die sich früh in Bildungsinstitutionen und soziale Räume eingeschrieben haben. Esra Özmen beschreibt rückblickend: „Wir haben auch damals in der Schule schon Schwierigkeiten gehabt, weil wir nicht gut in das Schulsystem gepasst haben.“

Das Geschwister-Duo kombiniert deutsch-türkische Texte, Hip-Hop-Beats und Einflüsse aus der orientalischen Arabesk-Musik, um Themen wie Identität, Fremdsein, soziale Ungleichheit, Rassismus und Geschlechterrollen klanglich und performativ zu artikulieren. Dabei wird Rap bewusst als offene Ausdrucksform genutzt. So hält Esra fest: „Rap bietet mir viele Formen des Ausdrucks. Man kann sehr sanft sein, man kann protestieren, man kann schreien, man kann wütend sein – all das ist erlaubt.“

Ähnlich wie andere postmigrantische Allianzen entstand EsRAP aus dem Bedürfnis heraus, eigene Erfahrungen als Kinder der dritten Migrationsgeneration gegen vorherrschende Erzählungen zu setzen. Die Motivation liegt weniger in der Repräsentation einer klar umgrenzten *Community* als vielmehr in der Zurückweisung externer Zuschreibungen. Es geht darum, selbst zu sprechen, statt von anderen gesprochen zu werden. Rap wird so zu einer Praxis der Aneignung öffentlicher Sprache, urbaner Räume und symbolischer Macht. Enes Özmen betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Wahrnehmung: „Es gibt eine Migrationswahrnehmung. Manche Menschen merken Rassismus sofort, andere gar nicht – wir sind sehr sensibel, wir checken gleich, wenn etwas schief läuft.“

33 Hier geht es nicht um Rap-Geschichte im deutschsprachigen Raum. Im Fokus steht vielmehr die Frage, wie in urbanen Kontexten aktuell spezifisch postmigrantisch motivierte Praktiken und Artikulationsformen in den Bereichen Film, Literatur, Musik und Zivilgesellschaft entstehen. Zentral ist dabei, wie Menschen, deren Vorfahren einst nach Wien zugewandert sind, die selbst aber in Wien geboren und aufgewachsen sind, mit Diskriminierung, Stigmatisierung und restriktiven Lebensbedingungen umgehen und auf welche Weise sie diese Erfahrungen in unterschiedlichen Feldern zum Ausdruck bringen und sich dabei positionieren. Exemplarisch zum Rap im deutschsprachigen Kontext vgl. Saied (2014); Höllein/Lehnert/Böhm (2020) sowie Güngör/Loh (2024).

Das zentrale Ziel von EsRAP besteht darin, postmigrantische Lebensrealitäten hörbar zu machen, ohne sie zu pädagogisieren oder zu exotisieren. In den Texten werden Alltagserfahrungen in Wien verhandelt: Schule, Polizei, Wohnraum, Arbeit, Freundschaft, Wut, Humor und Ambivalenz. Dabei verweigern sie sich sowohl der offiziellen Integrationsrhetorik als auch einer folkloristischen Verwertung von Herkunft. Rap erscheint hier als geteiltes Erfahrungsarchiv, das kollektive Muster sichtbar macht. Esra Özmen formuliert dies explizit politisch: „Wenn sich Erfahrungen wiederholen, dann merkt man, dass es keine individuellen, sondern politische Erfahrungen sind.“

Der Albumtitel *Tschuschistan* fungiert für das Duo als konzeptionelles Gegengewicht zu Ausgrenzungserfahrungen, als eine utopische Vorstellung für alle, die rassistische Zuschreibungen parodiert und marginalisierte Perspektiven würdigt. Die folgenden Sätze machen deutlich, wie Identität von außen zugeschrieben und zugleich infrage gestellt wird: „*Tschuschistan* war für uns eine Selbstfindung, eine utopische Vorstellung davon, was Identität sein kann. Identität ist flexibel.“

Im Vordergrund stehen weniger Migration als Thema als vielmehr die Machtverhältnisse, die sich in Sprache, Institutionen und urbanen Interaktionen manifestieren. Rap fungiert dabei als Gegenarchiv, in dem Erfahrungswissen gesammelt, verdichtet und performativ artikuliert wird. Dieses Wissen entsteht aus konkreten Erlebnissen. Wie Esra Özmen betont: „Fast alles, was wir schreiben, basiert auf eigenen Erfahrungen.“

EsRAP agiert an der Schnittstelle von Musik, Straße und Öffentlichkeit. Auftritte, Musikvideos und Social-Media-Präsenzen fungieren dabei als soziale Räume der Artikulation. Die Gruppe nutzt Rap als niedrigschwellige und zugleich hochreflexive Form kultureller Produktion, die Resonanz statt institutioneller Legitimation sucht.

Charakteristisch ist auch eine sprachliche Hybridität. Durch Dialekt, Mehrsprachigkeit, Slang und bewusste Brüche mit normsprachlichen Erwartungen wird eine Ästhetik erzeugt, die sich gegen kulturelle Normierung richtet. Diese Praxis ähnelt dem, was Pierre Bourdieu als symbolischen Kampf um legitime Sprache beschreibt.³⁴ EsRAP verschiebt die Grenze dessen, was als sagbar, hörbar und kunstfähig gilt.

34 Vgl. Bourdieu (1990).

Aus postkolonialer Perspektive lässt sich EsRAP als Produzent subalternen Wissens im Alltag lesen.³⁵ Die Texte entstehen aus Erfahrung, nicht aus institutionell legitimer Expertise. Gerade darin liegt ihre politische Qualität. Sie unterlaufen hegemoniale Wissensordnungen, die Menschen als Defizit oder Integrationsproblem konstruieren. Die folgende Passage aus dem Stück *Der Tschusch ist da*³⁶ bringt die Auseinandersetzung mit den Themen ‚Integration‘ und ‚Rassismus‘ exemplarisch zum Ausdruck:

Wer muss sich anpassen,
Finger weg nicht anfassen,
Latzhose anlassen,
sind Arbeiterklassen.
So wir warn immer da,
bleiben auch immer da,
Fremdenhass, Fremdenangst,
hallo ist da keiner da.³⁷

EsRAP nutzt Rap als Instrument des Subjektwerdens, um marginalisiertes Erfahrungswissen hörbar zu machen. Durch Erzählen, Wiederholen und Performen werden Subjekte hervorgebracht, die sich ihrer Position bewusst sind.³⁸

Im Sinne Bourdieus operiert EsRAP innerhalb eines kulturellen Feldes, das ungleich strukturiert ist. Der Zugang zu kulturellem Kapital ist begrenzt und institutionelle Anerkennung erfolgt selektiv.³⁹ Rap bietet hier eine alternative Akkumulationsstrategie: Anerkennung entsteht über Resonanz, geteilte Erfahrungen und Identifikationen.

Darüber hinaus lässt sich EsRAP als ästhetisch-politische Praxis begreifen, die die Ordnung des Hörbaren neu verteilt. Stimmen, die sonst als *Lärm* oder *Störung* wahrgenommen werden, beanspruchen die Öffentlich-

35 Vgl. Spivak (2008).

36 Der Ausdruck „Tschusch“ stammt aus dem österreichischen Deutsch und wird häufig verwendet, um Menschen aus südosteuropäischen Ländern abwertend zu bezeichnen. Der Begriff bezog sich ursprünglich vor allem auf Menschen aus dem ehemaligen Jugoslawien, wird in den letzten Jahren jedoch auch auf andere zugewanderte Gruppen übertragen.

37 EsRAP (2019).

38 Zur performativen Subjektivität vgl. Butler (2011); Volbers (2014), S. 37–48.

39 Vgl. Bourdieu (1983).

keit als legitimen Raum für sich und verschieben so die Grenze des Sagbaren. „Sie tragen dazu bei, eine neue Landschaft des Sichtbaren, des Sagbaren und Machbaren zu zeichnen.“⁴⁰

Salam Oida: Künstlerisch-politische Praxis und postmigrantische Allianzbildung

„Akademisch würden wir sagen: Wir wollen, dass du dich und deine Anliegen eigenmächtig und nicht fremdbestimmt ausdrückst. Puh, was für ein Zungenbrecher“⁴¹

Ähnlich wie EsRAP entstand *Salam Oida* als künstlerisch-politisches Bündnis aus dem urbanen Kontext Wiens, das sich explizit gegen Rassismus, Ausgrenzung und etablierte Kulturvorstellungen richtet. Der Name setzt sich aus dem Gruß ‚Salam‘ und dem wienerischen Wort ‚Oida‘ für ‚Alter‘ zusammen. „Das zeigt auch ein bisschen das typisch Österreichische: das liebe und nette ‚Salam‘ und das ‚Oida‘, wenn wir uns als Wiener über etwas aufregen“, so Asma Aiad, eine der Gründerinnen des Bündnisses. Diese humoristische Wortverbindung verweist auf eine urbane Realität, in der Mehrsprachigkeit, Vielheit und kulturelle Überschneidungen den Normalfall darstellen.⁴²

Diese Hybridität bildete auch den Ausgangspunkt für die Gründung von *Salam Oida*, deren Motivation Asma Aiad als Antwort auf rigide und exkludierende Kulturvorstellungen beschreibt. „Dass man irgendwie Muslim- oder Muslimin-Sein mit Österreich, Österreichisch-Sein, irgendwie verbindet, wird sehr oft als Widerspruch gesehen. Dabei ist das Österreichisch-Sein etwas sehr Fluides, sehr Hybrides.“

Kunst fungiert dabei als Interventionsraum. Asma Aiad betont im Gespräch, dass es darum gehe, sich von permanenten Rechtfertigungszwängen zu lösen und stattdessen eigene Perspektiven sichtbar zu machen: „Wir wollten weg von diesem ständigen Erklären, was wir nicht sind – hin zu etwas, das viel mehr unsere Vielfalt, unsere Realitäten und unsere unterschiedlichen Lebensumstände feiert.“

40 Rancière (2015), S. 92.

41 *Salam Oida* (2022).

42 Donlic (2024).

Ein besonders markanter Ausdruck dieses postmigrantischen Bündnisses ist das mehrtägige Festival *Muslim*Contemporary*, das seit mehreren Jahren in Wien stattfindet und von *Salam Oida* getragen, kuratiert und organisiert wird. Es versteht sich als antirassistischer und intersektional-feministischer Raum für künstlerische Produktion, Reflexion und kollektive Auseinandersetzung. Im Vordergrund steht nicht das Sprechen über marginalisierte Gruppen, sondern die Schaffung von Räumen, in denen Selbstrepräsentation ermöglicht wird. In diesem Zusammenhang formuliert Asma Aiad ein zentrales Selbstverständnis von *Salam Oida*: „Wir brauchen euch keine Stimme zu geben, weil diese Stimme habt ihr schon. Wir wollen euch nur das Mikrofon reichen und zeigen, wo die Bühne ist.“

*Muslim*Contemporary* greift vielfältige gesellschaftliche und künstlerische Fragen auf und reflektiert alltägliche Erfahrungen von Muslimen und muslimisch gelesenen Menschen in Österreich. Thematisiert werden paradoxe Erfahrungen von Zugehörigkeit, Gastfreundschaft und Ausschluss. Ein Beispiel hierfür ist das Motto „Von Gästen zu Gastgebenden – War das jetzt unfreundlich?!“,⁴³ das die ambivalente Position von Menschen sichtbar macht, die immer noch als Gäste wahrgenommen werden, obwohl sie seit Generationen in Wien leben.

Die Verteilung des Festivals auf verschiedene Orte in Wien ist ein bewusstes Statement, durch das urbane Vielheit thematisch verhandelt und performativ hervorgebracht wird. *Muslim*Contemporary* erweist sich dabei als Praxis, die marginalisierte Lebensrealitäten aktiv produziert, sichtbar macht und zur Mitgestaltung einlädt. Asma Aiad beschreibt diese Praxis explizit als politisch, auch jenseits parteipolitischer Logiken: „Wenn man sagt, Politik ist nur Parteipolitik, dann machen wir das nicht. Aber was wir machen, ist auf jeden Fall Kulturpolitik und Kunstpolitik.“

In diesem Sinne fungiert *Salam Oida* als temporäre postmigrantische Öffentlichkeit, in der unterschiedliche Erfahrungen, künstlerische Perspektiven und politische Anliegen gleichwertig präsent sind. Aus postmigrantischer Perspektive lässt sich *Salam Oida* somit als Praxis der Normalisierung von Vielheit, Vielstimmigkeit und Mehrperspektivität im urbanen Raum verstehen. Zugehörigkeit entsteht laut Asma Aiad über Teilhabe und Präsenz und nicht über Herkunft: „Kunst und Kultur passieren nicht nur in Opern, Museen oder Theatern. Sie passieren im Park, in Vereinen, auf der Straße, dort, wo unsere Lebensrealitäten sind.“

43 Muslim*Contemporary (2023).

Salam Oida kann somit im Sinne Rancières als eine *Neuordnung des Sinnlichen* gelesen werden.⁴⁴ Das Bündnis bestimmt neu, wer sichtbar ist, wessen Stimmen gehört werden und welche Ausdrucksformen als legitim gelten. Durch künstlerische Sichtbarkeit, politische Artikulation und geteilte Erfahrungen entsteht eine *gelebte Konvivialität* im urbanen Raum. Sie bildet eine postmigrantische Allianz, die Vielheit als gesellschaftlichen Normalzustand voraussetzt. Daher können Artikulationen von *Salam Oida* als Gegenentwurf und Gegenmacht betrachtet werden. Sie fungieren als Räume, in denen dominante Diskurse über Migration, Kultur, Zugehörigkeit und Demokratie unterlaufen werden. Die daraus entstehenden Praktiken sind politisch, da sie gesellschaftlichen Zusammenhalt als Ergebnis geteilter, konflikthafter und kreativer Praxis jenseits machtvoller Ordnungen erfahrbar machen.

Trotz der unterschiedlichen Ebenen – musikalisch-performativ bei Es-RAP und kuratorisch-institutionell bei *Salam Oida* – teilen beide eine zentrale Haltung: die Zurückweisung pädagogischer und integrativer Logiken. Ihre Praktiken erzeugen ein Gegenwissen, verschieben diskriminierende Kategorien und tragen zu einer urbanen Konvivialität bei, die auf geteilter, konflikthafter und kreativer Aushandlung basiert.⁴⁵

Von der experimentellen Utopie zur Kultur der Konvivialität

Das postmigrantische Denken eröffnet eine alternative Perspektive auf Gesellschaft, Zugehörigkeit, Wissensproduktion und Demokratie, die über lineare, dualistische und herrschende Denkkordnungen hinausgeht. Die hier vorgestellten postmigrantischen Artikulationen veranschaulichen, wie die Spannung zwischen Diskriminierung und politischer Positionierung gelebt wird und wie die Gegenentwürfe aus der Konfrontation mit der vorherrschenden Repräsentation von Migration entstehen (können).⁴⁶ Gerade jene Praktiken, die im öffentlichen Diskurs als desintegrativ skandalisiert werden, verweisen aus postmigrantischer Perspektive auf widerständige Artikulationsformen, die etablierte Ordnungen hinterfragen. Sie eröffnen

44 Zur Aufteilung des Sinnlichen vgl. Rancière (2006).

45 Zur urbanen Konvivialität vgl. Yıldız (2023).

46 Vgl. Gilroy (2004), S. 161.

kreative Experimentierräume, in denen alternative gesellschaftliche Vorstellungen erprobt werden können. In diesem Sinne lassen sie sich als „experimentelle Utopien“ im Sinne Henri Lefebvres verstehen.⁴⁷

Wie die vorgestellten Ausdrucksformen zeigen, lassen sich Praktiken, die unter restriktiven Lebensbedingungen entstehen und im öffentlichen Diskurs häufig als ‚desintegrativ‘ wahrgenommen werden, als konviviale Kulturen beschreiben. Die Beispiele aus dem urbanen Kontext verdeutlichen, dass gerade die Spannung zwischen der Auseinandersetzung mit diskriminierenden Diskursen und den daraus hervorgehenden Allianzen und widerständigen Haltungen emanzipatorische Erfahrungsräume eröffnet und somit den Kern konvivialer Kulturen ausmacht.⁴⁸

In Anlehnung an Max Czolleks Essay *Desintegriert euch!* wird Desintegration hier als bewusste Strategie gefasst, die sich gegen einhegende und normalisierende Integrationslogiken richtet.⁴⁹ Desintegrative Praktiken fungieren im Sinne Rancières als Störungen des ‚repräsentativen Regimes‘, indem sie etablierte Zuschreibungen, Sichtbarkeiten und Sprechpositionen unterlaufen. Diese Störungen verweisen auf die Vielheit *radikaldiverser* Gesellschaften und brechen mit nationalstaatlich verankerten Integrationsparadigmen. Desintegration erscheint hier nicht als Gefahr für gesellschaftlichen Zusammenhalt. Sie wird als produktive Kraft begriffen, die emanzipatorische Potenziale freilegt und alternative Formen des Zusammenlebens denkbar macht.

Abschließend lässt sich festhalten, dass nachhaltige gesellschaftliche Visionen nicht durch *Top-down-Prozesse* entstehen. Vielmehr formieren sie sich in lokalen, alltäglichen Praktiken, in denen Menschen ihre Lebensrealitäten aushandeln, transformieren und politisch wirksam machen.

Quellenverzeichnis

- Ataman, Ferda (2019): *Hört auf zu fragen. Ich bin von hier*. Frankfurt/M: S. Fischer.
Bauman, Zygmunt (1998): *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press.
Beck-Gernsheim, Elisabeth (2004): *Wir und die Anderen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

47 Lefebvre (2016), S. 155.

48 Vgl. Gilroy (2004), S. 71.

49 Vgl. Czollek (2018).

- Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung (Hg.) (2014): *Neue Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland*. Unter: https://www.berlin-institut.org/fileadmin/Redaktion/Publikationen/aeltere_Studien/Neue_Potentiale/Neue_Potentiale_online.pdf (09.02.2026).
- Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung (Hg.) (2009): *Ungenutzte Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland*. Unter: <https://www.berlin-institut.org/studien-analysen/detail/ungenutzte-potentiale> (09.02.2026).
- Bilir-Meier, Cana (2019): „Erinnerung und Fragment.“ In: *Politik & Kultur*, Nr. 11. Unter: <https://www.kulturelle-integration.de/2019/11/01/erinnerung-und-fragment/> (09.02.2026).
- Bingemer, Karl/Meistermann-Seeger, Edeltrud/ Neubert, Edgar (Hg.) (1970): *Leben als Gastarbeiter. Geglückte und mißglückte Integration*. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bourdieu, Pierre (1990): *Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Wien: New Academic Press.
- Bourdieu, Pierre (1983): „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital.“ In: *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt Sonderband 2). Hg. v. Reinhard Kreckel. Göttingen: Schwartz, S. 183–198.
- Brubaker, Rogers (2007): *Ethnizität ohne Gruppen*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Butler, Judith (2011): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Berlin: Suhrkamp.
- Chakrabarty, Dipesh (2010): *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Gesellschaftsschreibung*. Frankfurt/M: Campus.
- Cramer, Rahel/Schmidt, Jara/Thiemann, Jule (2023): *Postmigrant Turn. Postmigration als kulturwissenschaftliche Analysekatgorie*. Berlin: Neofelis.
- Czollek, Max (2018): *Desintegriert euch!* München: Hanser.
- Di Cesare, Donatella (2021): *Philosophie der Migration*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Die Unmündigen (o.J.): *Homepage*. Unter: <http://www.die-unmuendigen.de/> (09.02.2026).
- Donlic, Jasmin (2024): „From postmigrant articulations to political subjectification.“ In: *Ethnic and Racial Studies*, 48 (10), S. 1968–1990.
- EsRAP (2019): *Der Tschusch ist da*. In: *EsRAP: Tschuschistan*. Springstoff.
- Foroutan, Naika (2019): *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*. Bielefeld: transcript.
- Frenzel, Severin (2021): *Lebenswelten jenseits der Parallelgesellschaft. Postmigrantisches Perspektiven auf Integrationskurse in Deutschland und Belgien*. Bielefeld: transcript.
- Gandhi, Leela (2022): „Wenn dies ein Manifest für postkoloniales Denken wäre...“. In: *Postkolonialismus und Postmigration*. Hg. v. Ömer Alkin/Lena S. Geuer. Münster: Unrast, S. 27–70.

- Gilroy, Paul (2004): *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*. Oxfordshire: Routledge.
- Güngör, Murat/Loh, Hannes (2024): *Remix Almanyas. HipHop-Geschichte*. Innsbruck: Hannibal.
- Hall, Stuart (1997): „Wann war „der Postkolonialismus“? Denken an der Grenze“. In: *Hybride Kulturen. Beiträge zur angloamerikanischen Multikulturalismusbefragung*. Hg. v. Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen. Tübingen: Stauffenburg, S. 219–246.
- Hall, Stuart (1994): „Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht“. In: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hg. v. Stuart Hall. Hamburg: Argument, S. 137–179.
- Hill, Marc/Yıldız, Erol (Hg.) (2018): *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*. Bielefeld: transcript.
- Höllein, Dagobert/Lehnert, Nils/Böhm, Felix (Hg.) (2020): *Rap – Text – Analyse. Deutschsprachiger Rap seit 2000. 20 Textanalysen*. Bielefeld: transcript.
- Kermani, Navid (2009): *Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime*. München: C.H.Beck.
- Kohlenberger, Judith (2021): *Wir*. Wien: Kremayr & Scheriau.
- Lefebvre, Henri (2016): *Das Recht auf Stadt*. Hamburg: Edition Nautilus.
- Mau, Steffen (2021): *Sortiermaschinen. Die Neuerfindung der Grenze im 21. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- Mitterer, Josef (2000): *Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip*. 3. Aufl. Wien: Velbrück Wissenschaft.
- Muslim*Contemporary (2023): <https://muslimcontemporary.at/> (30.01.2026)
- Ohnmacht, Florian/Yıldız, Erol (2021): „The Postmigrant Generation between Racial Discrimination and New Orientation: From Hegemony to Convivial Everyday Practice.“ In: *Ethnic and Racial Studies*, 44 (16), S. 149–169.
- ÖIF-Heft (2017): *Perspektiven Integration: Schwerpunkt: Parallelgesellschaften. Segregation und desintegrative Milieus*, Nr. 6/2017. Hg. v. Österreichischer Integrationsfonds. Wien: ÖIF. Unter: https://www.integrationsfonds.at/fileadmin/content/AT/Fotos/Logos_Sujets/Allgemeine/3_Perspektiven_Parallelgesellschaft_200x260_SCREEN.pdf (09.02.2026).
- Rancière, Jacques (2018): *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*. 7. Aufl. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques (2015): *Der emanzipierte Zuschauer*. 2. überarb. Aufl. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques (2006): *Die Aufteilung des Sinnlichen: Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: Polypen.

- Ring Petersen, Anne (2024): *Postmigration, Transculturality and the Transversal Politics of Art*. New York: Routledge.
- Rotter, Anita (2023): *Postmigrantische Generation. Das intergenerationale Familiengedächtnis als Bildungsprozess*. Bielefeld: transcript.
- Salam Oida (2022): *Was wollen wir*. Unter: <https://salamoida.at/was-wollen-wir/> (09.02.2026).
- Said, Edward W. (1994): *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Said, Edward (1981 [1978]): *Orientalismus*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: S. Fischer.
- Saied, Ayla (2014): *Rap in Deutschland. Musik als Interaktionsmedium zwischen Partykultur und urbanen Anerkennungskämpfen*. Bielefeld: transcript.
- Schrader, Achim/Nikles, Bruno W./Griese, Hartmut M. (1979): *Die zweite Generation. Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik*. Königstein/Ts.: Athenäum Verlag.
- Siouti, Irini/Spies, Tina/Tuider, Elisabeth/von Unger, Hella/Yıldız, Erol (Hg.) (2022): *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft. Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis*. Bielefeld: transcript.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant.
- Ther, Philipp (2018): *Die Außenseiter. Flucht, Flüchtlinge und Integration im modernen Europa*. Berlin: Suhrkamp.
- Wiesinger, Susanne (2018): *Kulturkampf im Klassenzimmer: Wie der Islam die Schulen verändert. Bericht einer Lehrerin*. Wien: Edition QVV.
- Yıldız, Erol (2025): *Postmigrantisch denken. Heimisch in einer globalisierten Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Yıldız, Erol (2023): „Bausteine zu einer Ethik urbaner Konvivialität“. In: *(Re-)Konstruktion von lokaler Urbanität*. Hg. v. Wolf-Dietrich Bukow/Johanna Rols-hoven/Erol Yıldız. Wiesbaden: Springer VS, S. 127–144.
- Yıldız, Erol (2022a): „Vom Postkolonialen zum Postmigrantischen: Eine neue Topografie des Möglichen“. In: *Postkolonialismus und Postmigration*. Hg. v. Ömer Alkin/ Lena Geuer. Münster: Unrast, S. 71–98.
- Yıldız, Erol (2022b): „Postmigrantische Lesart. Theoretische und methodisch-methodologische Implikationen“. In: *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft. Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis*. Hg. v. Irini Siouti/Tina Spies/Elisabeth Tuider/Hella von Unger/Erol Yıldız. Bielefeld: transcript, S. 31–56.
- Yıldız, Erol/Rotter, Anita (2023): „Postcolonialism and Postmigration: Re-mappings the Topography of the Possible.“ In: *Crossing: Journal of Migration & Culture*, 14, S. 19–35.

Yıldız, Erol/Rotter, Anita (2022): „Postmigrantische Artikulationen als Dissens.
“ In: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, 50, Sonderband 39,
S. 359–383.

