

Nachwort

In der vorliegenden Arbeit kommen zwei Perspektiven zur Anwendung, die für die Auseinandersetzung mit der Schweiz und ihrer Geschichte ungewöhnlich sind. Zum einen wird ein kulturwissenschaftlicher Zugang in der Tradition der britischen und US-amerikanischen *Cultural Studies* mobilisiert mit der Folge, dass die Schweizer Populärkultur ins Zentrum der Untersuchung rückt. Zum anderen bezieht sich die Studie auf Postkolonialismus, Dekolonisierungstheorien, *Whiteness Studies*, Geschlechterforschung und *Queer Studies* und thematisiert damit Kolonialismus und Rassismus sowie ihre intersektionalen Verflechtungen mit Nation, Geschlecht und Sexualität. Insbesondere die Kombination dieser Zugangsweisen ist, im Unterschied etwa zu Deutschland,¹ in der Schweiz noch wenig erprobt. Das ist auch deshalb erstaunlich, weil die Verschränkung solcher Ansätze enorm produktiv ist, wenn es darum geht, die Komplexität gesellschaftlicher Machtverhältnisse in ihrer transnationalen Verflechtung und mit einer historischen Tiefenschärfe fassen zu können.

Ein häufig genannter Einwand gegen die postkoloniale Forschung – auch in der Schweiz – besagt, dass die koloniale Weltsicht vor der Dekolonisation als unproblematisch galt und nicht *ex post* an ethischen Standards der heutigen Zeit gemessen werden dürfe. Ein solches Argument übersieht nicht nur die vielfältigen Formen von Kritik und Widerstand, die koloniale Herrschaft immer begleitet haben. Es impliziert auch, dass Erkenntnisse über die kolonialen Verflechtungen der Schweiz nicht von Bedeutung seien. Der Kolonialismus ist jedoch keine Fußnote der Schweizer Geschichte. Dass eine koloniale Weltsicht in der Schweiz hegemonial war (und es noch immer ist), bietet vielmehr Anlass zu Fragen:

1 | Vgl. Zantop 1997; Steyerl und Gutiérrez Rodríguez 2003; Eggers, Kilomba, Piesche und Arndt 2005; Tissberger, Dietze, Hrzan und Husmann-Kastein 2006; Ha, al-Samarai und Mysorekar 2007.

Wie, warum und auf welche Weise wurde und wird koloniales Wissen in der Schweiz normalisiert? Wie ist es mit helvetischen Selbst- und Weltbildern verknüpft? Welche neuen Erkenntnisse sind möglich, wenn die koloniale Matrix der Schweizer Alltagskultur sichtbar und der Reflexion zugänglich gemacht wird? Diesen Fragen habe ich mich in der vorliegenden Arbeit anhand von zwei historischen Fallstudien angenommen.

SWISS WAYS OF *OTHERING*: DIE HAUSFRAU UND DER BERGSTEIGER

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wird die Entstehung der Schweizer Hausfrau als bedeutsames normatives Modell von Weiblichkeit in den 1930er Jahren untersucht. Für Großbritannien hat die postkoloniale Forschung gezeigt, dass die Beziehung zu den Kolonien für den Haushaltskult, der Ende des 19. Jahrhunderts entstand, konstitutiv war.² In der Zeit, als der viktorianische Haushalt zur Schaubühne für die imperiale Kultur avancierte, wurde die Durchsetzung bürgerliche Familienverhältnisse in den Kolonien zu einer wichtigen Aufgabe der Zivilisationsmission.³ Diese Einsichten werden in der vorliegenden Arbeit in Bezug zur Schweiz gesetzt, indem die Entstehung der ›Nur-Hausfrau‹⁴ aus einem postkolonialen Blickwinkel rekonstruiert wird. Der Rückgriff auf Ausstellungen, Illustrierte, Zeitungen und Werbung zeigt, dass koloniale Themen in der Schweiz der Zwischenkriegszeit allgegenwärtig waren. Diese imperiale Alltagskultur stellte nicht einfach eine historische Kulisse für die Aushandlung der Geschlechterverhältnisse dar. Vielmehr gründeten die diskursive Herstellung und die hegemoniale Durchsetzung neuer Geschlechternormen auf dem vielfältigen Einsatz von ›kolonialen Fantasien‹. Durch die Abgrenzung von nicht-weißen, als ›primitiv‹ und rückständig apostrophierten Anderen konnte die Figur der Schweizer Hausfrau in einem imaginären Europa platziert werden, das Fortschritt und Zivilisiertheit symbolisierte, während es ein kontinuierliches *Othering* in Gang hielt.

2 | McClintock 1995.

3 | Comaroff und Comaroff 2013.

4 | Joris und Witzig 1986, 75.

Der Blick auf die *affektiven Dimensionen* dieser Diskurse zeigt, wie die faktische Beschneidung weiblicher Partizipationsmöglichkeiten in Politik und Gesellschaft mithilfe kolonialer Bilder in eine Rhetorik des Glücks umgemünzt werden konnte. Das *Othering* erfüllte dabei unterschiedliche Funktionen: Die ›primitiven‹ Anderen brachten die Fortschrittlichkeit der Hausfrau zum Vorschein, die unzivilisierten Anderen führten deren erzieherische Aufgabe in der *mission civilisatrice* vor Augen, die neidischen Anderen veranschaulichten ihr Hausfrauen-Konsum-Glück und die unterwürfigen Anderen rahmten den sozialen Aufstieg in die weiße Mittelschicht mit kolonialen Herrschaftsfantasien. Die Einschreibung des Schweizer Haushaltskults in eine imperiale Weltsicht erweist sich damit als bestimmendes Element eines Dispositivs, mit dem Frauen in der Schweiz seit Beginn des 20. Jahrhunderts an die häuslichen Tätigkeiten gebunden und auf sie reduziert wurden.

Allgemein innereuropäische und spezifisch schweizerische Konstruktionsprozesse haben sich dabei überschritten und gegenseitig bedingt. Während die deutsche Firma *Khasana* oder das schwedische Unternehmen *Electrolux* Kolonialwerbung in die Schweiz brachten, entwickelten Schweizer Firmen wie *Tobler* oder *Lindt* koloniale Reklamen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit auch im Ausland zirkulierten. Populäre Formen des Rassismus, die sich mit McClintock als Warenrassismus beschreiben lassen, spielten damit eine bedeutsame Rolle für die Entstehung und Durchsetzung neuer Geschlechterarrangements in der Schweiz des 20. Jahrhunderts – ein Aspekt, der sich erst mit einer postkolonialen Perspektive erschließen lässt und in der Forschung bislang gänzlich unberücksichtigt geblieben war.

Im zweiten Teil meiner Arbeit setze ich mich mit der Bedeutung heroischer Männlichkeitsbilder für die Herausbildung von Schweizer Identitätsvorstellungen auseinander. Ausgangspunkt ist die Einsicht der Geschlechterforschung, dass nationale Identitätskonzepte auf eine asymmetrische Weise vergeschlechtlicht werden: Männliche Figuren repräsentieren den konkreten Bürger, Frauen den abstrakten Staat.⁵ Politische Handlungsmacht wird auf diese Weise an männliche Körper gebunden, während Frauen diese Macht zwar legitimieren oder unterstützen, nie aber verkörpern können: Sie sind die verletzbaren Subjekte, die von männlichen Soldaten geschützt werden müssen oder die tatkräftige

5 | Sharp 1996, 99.

Frau an der Seite des Helden.⁶ In meiner Arbeit fokussiere ich auf eine Figur des Bürgers, der mit der Entstehung des Nationalstaates als idealer Schweizer erfunden wird: auf den Bergsteiger und Bergführer. Zur Frage, wie Alpinisten seit dem späten 19. Jahrhundert in der Schweiz eingesetzt wurden, um die Nation zu repräsentieren und ihr gleichzeitig ein Gesicht zu verleihen, liegen einschlägige Untersuchungen vor. Doch auch an dieser Stelle fehlt die Auseinandersetzung mit der Schweiz als Bestandteil eines imperialen Raumes.

Meine Untersuchungen zum außer-europäischen Bergsteigen der 1950er Jahre nehmen als Ausgangspunkt die erstaunliche Tatsache, dass Schweizer Bergsteiger im Wettrennen um die Erstbesteigung der höchsten Gipfel der Welt eine führende Position einnahmen. In einer im Zeitalter der Dekolonisation anachronistischen Inszenierung wurde der Himalaya zur imperialen Bühne erklärt, auf der die Entdeckung von unbekannten, gefährlichen und wilden Territorien noch einmal durchgespielt werden konnte. Bergsteigernarrative konstruierten aber nicht nur Bilder einer heroischen weißen Männlichkeit, sondern ermöglichten auch deren Umdeutung.⁷ Die Re-Interpretation von Männlichkeit, Rassifizierung und Nation wurde in den 1950er Jahren vordringlich, weil sich in dieser Zeit der Übergang von einem kolonialen zu einem nachkolonialen Zeitalter abzeichnete. Mit der Transformation der ehemaligen Kolonien in moderne und zumindest formal souveräne Staatsgebilde galt es, die Verbindungen zwischen ›fortschrittlichen‹ und ›rückständigen‹ Gebieten neu zu konfigurieren. Koloniale Hierarchien zwischen weißen und nicht-weißen Männern mussten umgedeutet und neu kalibriert werden – ein Prozess, der sich in den Bergsteigerberichten niederschlug und zu dem diese ihrerseits beitrugen. Die Schweiz als Land, das sich sowohl geografisch als auch ökonomisch im Zentrum der europäischen Metropole befand und dennoch keine formale Kolonialmacht war, eignete sich, um die neue Ikonografie einer ›paternalistischen Partnerschaft‹ zu bedienen. Aus *queerer* Perspektive ist bemerkenswert, dass die Darstellungen

6 | Vgl. Kreis 2012a sowie Joris und Witzig 1986, 74f. Schließlich wurden Frauen als Gebärende symbolisch mit der Reproduktion der Nation in Verbindung gebracht, ohne selbst politische Handlungsmacht verkörpern zu können: »As mothers of the nation, they are precariously other to the nation«, hält Marie-Luise Pratt fest (Pratt 1990, 51). Vgl. auch McClintock 1993, 62 und Schutzbach 2014, 78f.

7 | Frohlick 1999, 83.

einer neuen, ›rassenüberschreitenden‹ Nähe und Intimität zwischen zwei Männern Anleihen bei einem Liebesdiskurs nahmen, während diese weiterhin als idealisierte Vertreter von (heteronormativ kodierten) Nationen erscheinen konnten.⁸

Die Inszenierung von Schweizer Bergsteigern als ›gute Sahibs‹ beruhte auf einer langen Geschichte des *Othering* und wirkt, wie ich gezeigt habe, bis in die aktuelle Forschungsliteratur hinein. Die Entstehung des modernen Alpinismus in der Schweiz Mitte des 19. Jahrhunderts eröffnete ein komplexes und kolonial kodiertes Wechselspiel zwischen einem ländlichen, einfachen und naturverbundenen Leben in den Bergen und dem Anspruch einer europäischen Elite, das Bergsteigen als Realisierung einer bürgerlichen Männlichkeit zu praktizieren. Dabei wussten sich bürgerliche Männer in der Schweiz geschickt zwischen differenten Identifikationsmomenten in diesem ›Berg-Othering‹ zu bewegen. Koloniale Unterschiede wurden auf diese Weise strukturell in das Spiel von Gleichheit, Ähnlichkeit und Differenz eingebunden, das für die Herausbildung von Imaginationen der Schweiz im westlichen und globalen Kontext, aber auch für die Aushandlung von Binnendifferenzen entlang von Klasse, Milieu, Konfession, Region und Geschlecht innerhalb des Landes entscheidend war.

DAS ›HYPERREALE EUROPA‹ UND DIE SCHWEIZ

Meine Untersuchung greift ein interdisziplinäres Forschungsverständnis auf, das die Schweiz nicht nur in Europa, sondern in einer globalisierten Welt zu verorten sucht.⁹ Das Land erweist sich als Beispiel für einen »Kolonialismus ohne Kolonien«¹⁰, weil ihm ohne Kolonien zwar ein herausragendes Zeichen europäischer Macht fehlte, seine Zugehörigkeit zur westeuropäischen Metropole aber dennoch nie infrage gestellt war.

8 | Während bis vor Kurzem heterosexuelle Arrangements und die Verwerfung von Homosexualität grundlegend für das Verständnis von Staatlichkeit waren, unterliegen die Ein- und Ausschlüsse entlang der Strukturkategorie Sexualität in jüngster Zeit starken Veränderungen. Vgl. Bargetz und Ludwig 2015 und für die Schweiz Mesquita 2011.

9 | Vgl. Schär 2016a.

10 | Purtschert, Falk und Lüthi 2015.

In Übereinstimmung mit Susanne Zantops Befund für das vorkoloniale Deutschland kann festgehalten werden, dass nicht imperiale Feldzüge, sondern vielmehr »koloniale Fantasien«¹¹ für das Schweizer Selbstverständnis zentral waren. So räumt ein Artikel der Zeitschrift *L'Afrique explorée et civilisée* von 1883 bereitwillig ein, dass die Schweiz – anders als Portugal, England, Frankreich, Deutschland, Italien und Belgien – keinen bedeutsamen Beitrag zum »afrikanischen Werk« leiste. Auch neben den Namen großer europäischer Entdecker würden diejenigen der Schweizer verblassen. Und weiter:

»Cependant, le ciel étoilé ne nous présente pas seulement des astres de première grandeur, et, quelque modeste que soit notre place dans le champ de l'exploration et de la civilisation de l'Afrique, il est intéressant de voir combien un peuple petit comme le nôtre, sans colonies sur la côte d'Afrique [...] a pu fournir de voyageurs et de missionnaires, pour concourir à la découverte de ce continent et au relèvement intellectuel et moral de ses habitants.«¹²

Die Haltung, die diese Passage zum Ausdruck bringt, ist exemplarisch für das Schweizer Selbstverständnis in der Kolonialzeit: Bescheidenheit und Demut gegenüber den kolonialen Mächten verbindet sich mit unverhohlener Bewunderung für die imperiale Kultur. Sie gründet auf der Prämisse, dass die Schweiz Teil des kolonialen Projekts ist und, gemessen an ihrer Größe, eben doch einen substanziellen Beitrag dazu leistet. Ohne Frage wird die Schweiz in diesen Zeilen als Bestandteil der Metropole imaginiert. Dass die Schweiz zugleich ein intrinsisches Element von und eine exklusive Besonderheit des europäischen Projekts darstellt, eröffnet ein Spannungsverhältnis, das man mit Kristín Loftsdóttir und Lars Jensen als »colonial exceptionalism«¹³ beschreiben kann. Eine solche Verortung der Schweiz in einer globalisierten – und das heißt imperialen – Welt hat zur Folge, dass die Diskussion um den »Sonderfall Schweiz«¹⁴

11 | Zantop 1997, 7.

12 | O.V., »La part des Suisses dans l'exploration et la civilisation de l'Afrique«, in: *L'Afrique explorée et civilisée* 1883, 215f.

13 | Loftsdóttir und Jensen 2012.

14 | Vgl. dazu Kreis 2012b.

aus einer postkolonialen Perspektive neu aufgerollt werden muss.¹⁵ Wo kann ein solches Unterfangen ansetzen?

Dipesh Chakrabarty sieht moderne Nationalstaaten in ein Metanarrativ eingebettet, in dessen Zentrum sich stets Europa befindet, »a hyperreal ›Europe‹, a Europe constructed by the tales that both imperialism and nationalism have told the colonized«¹⁶. Für die Geschichtsschreibung in Indien, die Gegenstand von Chakrabartys Erörterungen ist, resultiert daraus, dass Selbstrepräsentationen der indischen Nation mimetisch Europa verhaftet bleiben. Indem Europa gleichzeitig als historisches Beispiel *und* universeller Maßstab für die Herausbildung moderner Nationen fungiert, bleibt auch die kritischste Geschichtsschreibung von der Differenz zu Europa gezeichnet: Die Geschichte Indiens erscheint als Nachahmung Europas oder dokumentiert ein an Europa gemessenes Scheitern. Für die Ausgangslage von Historiker*innen in nicht-westlichen Staaten hält Chakrabarty grundlegende Einsichten bereit: Seine Analyse legt die eurozentrischen Parameter offen, die dazu führen, dass sich nicht-westliche Nationen gleichsam in einem »imaginary waiting room of history«¹⁷ vorfinden. Das »hyperreale Europa« verweist dabei auf eine phantasmatische Dimension, in der Europa als Inbegriff von Moderne und Fortschritt erscheint. Der Begriff beschreibe, so Chakrabarty, »something like an imaginary entity that has some relation to the real but is also at the same time phantasmal and that, as I said, is part of everyday representations in a place like India«¹⁸.

Mit Blick auf die postkoloniale Schweiz lässt sich daran die Frage anschließen, wie das hyperreale Europa *innerhalb* Europas als phantasmatischer Bezugsrahmen funktioniert. Obwohl Europa als Verkörperung von Fortschritt, Gleichheit und Demokratie gilt, geht diese Vorstellung auf komplexe Konstruktionsprozesse zurück, die beständig bestätigt und aufrechterhalten werden müssen, die von innen und außen angreifbar sind und zahlreiche Krisenmomente, Widersprüchlichkeiten und Gegenläufigkeiten aufweisen. Denn auch innerhalb eines europäischen Kontextes musste und muss die imaginäre Zugehörigkeit zu einem »hyperrealen Europa« kontinuierlich hervorgebracht werden. Dabei werden nicht nur

15 | Vgl. dazu Jain 2012, 187ff.

16 | Chakrabarty 2002, 40.

17 | Chakrabarty 2002, 8.

18 | Chakrabarty 2008, 86.

interne Andere wie Jenische, Sinti und Roma, Jüd*innen, die Sámi im Norden oder die irische Bevölkerung in Großbritannien hervorgebracht, die das Vormoderne, das Ahistorische oder das Fremde innerhalb eines Staates repräsentieren – Europa bleibt auch ›hyperreal‹ für jene Nationen, die angeblich das Zentrum Europas darstellen.

FÜR EIN POST-MONOLITHISCHES VERSTÄNDNIS DES KOLONIALISMUS

Diese Einsicht ist der Ausgangspunkt der transnationalen Studien von Kris Manjapra, mit denen er gegen eine monolithische Vorstellung von Europa anschreibt, die in der Globalgeschichte noch immer vorherrschend sei.¹⁹ Die Geschichte Deutschlands zeige, so Manjapra, dass es möglich war, eine europäische Kolonialmacht zu sein und sich dennoch für klein und minderwertig zu halten.²⁰ Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden Bewohner*innen deutscher Staaten in den britischen ökonomischen Diskursen zudem oft als rückständig beschrieben: »Germans, in the early to mid-nineteenth century, were placed into the category of the Other by some western European thinkers.«²¹ Eine Geschichtsschreibung, die diesen internen Marginalisierungen und Selbst-Marginalisierungen keine Beachtung schenke, übersehe »the internal fractures and asynchronies that defined state forms, sovereignties and political aspirations across the European continent«²². Wenn nun Deutschland als ›kleine‹ Kolonialmacht ein ergiebiges Fallbeispiel für die Dekonstruktion des ›mythischen Bildes‹²³ von Europa darstellt, eignen sich westeuropäische Staaten ohne Kolonien erst recht, um solche innereuropäischen Friktionen zu bestimmen.

So macht Kristín Loftsdóttir in der isländischen Nationalstaatsbildung ein ängstliches Bemühen aus, zur modernen Welt zu gehören und sich als weiße und zivilisierte Nation zu positionieren.²⁴ Islands Kämpfe um

19 | Manjapra 2014b, 274ff.

20 | Manjapra 2014b, 285.

21 | Manjapra 2014b, 284.

22 | Manjapra 2014b, 286.

23 | Manjapra 2014b, 278.

24 | Loftsdóttir 2011, 18.

eine europäische Zugehörigkeit waren, wie Loftsdóttir ausführt, einerseits durch die Vergangenheit als dänisches Schutzgebiet geprägt und andererseits durch die Wahrnehmung Islands als periphere Region, in der die Menschen von Armut gezeichnet waren und als Halbwilde galten.²⁵ Anhand einer Analyse von Schulbüchern aus dem frühen 20. Jahrhundert zeigt die Autorin, wie die isländische Geschichte trotz dieser Ausgangslage so umgeschrieben wurde, dass sie sich in eine europäische Eroberungsgeschichte einfügte: »Textbooks on world history [...] locate Icelanders within stories of European explorers and subjectification of people in remote parts of the world. Icelanders are not represented as a subjected country, but more inserted in the collective and masculine ›we‹, which is modernising the world.«²⁶ Loftsdóttirs Analyse macht deutlich, dass die Zugehörigkeit zur Moderne Ende des 19. Jahrhunderts mit viel Aufwand hergestellt werden musste und dass den Bildern einer weißen kolonialen Männlichkeit in diesem Prozess eine zentrale Bedeutung zukam. Sie repräsentierten das Erobern, Entdecken, Unterwerfen und Regieren, das mit einem ›hyperrealen Europa‹ verbunden war, und sollten so die Zeichen der eigenen Unterwerfung und Marginalisierung innerhalb Europas tilgen.

Meine Ergebnisse zur Schweiz stützen eine solche Analyse und ergänzen sie mit weiteren Einsichten. Die partielle Identifikation mit einer ›primitiven Schweiz‹ war demnach für die bürgerliche Elite nicht nur nachteilig. Das ›Berg-Othering‹ ermöglichte eine Selbst-Exotisierung der Schweiz und ihrer Bewohner*innen, die es dem Bürgertum erlaubte, sich je nach Bedarf mit einer ›natürlichen‹ Lebensweise zu identifizieren, sich vom dekadenten Stil der Kolonialherren abzusetzen oder eine größere Nähe zu kolonialen Subjekten zu behaupten. Gerade während der Dekolonisation konnte Letzteres vorteilhaft eingesetzt werden: Schweizer, die angeblich frei waren von kolonialen Reminiszenzen und Attitüden, entwarfen sich als ideale Kooperationspartner der ehemaligen Kolonien.

Daraus lassen sich zwei zentrale Erkenntnisse gewinnen: Erstens wird deutlich, dass die Einbettung der Schweiz in einen imperialen Raum konstitutiv für das Verständnis dieses Landes ist. Entgegen der verbreiteten Annahme, Kolonialgeschichte könne entweder ganz vergessen oder als Randbemerkung abgehandelt werden, zeigt meine Forschung, dass sich Schweizer Geschichte mit Gewinn als Kolonialgeschichte betreiben

25 | Loftsdóttir 2011, 16; Loftsdóttir 2012, 600.

26 | Loftsdóttir 2012, 601.

lässt und umgekehrt.²⁷ Dieser Perspektivenwechsel hat zur Folge, dass die Schweiz als Teil einer (post-)kolonialen Weltordnung verstanden werden muss. Entgegen der bisherigen Praxis können Effekte und Nachwirkungen des Kolonialismus damit nicht mehr vom Standpunkt eines unbeteiligten Dritten aus betrachtet, sondern müssen aus einer Position des Involviertseins, der Betroffenheit und Verantwortung wahrgenommen werden. Zweitens macht meine Auseinandersetzung mit der Schweiz andere Modi kolonialer Macht denk- und sichtbar. Dies zeitigt Rückwirkungen auf die postkoloniale Forschung: Europa soll nicht nur »provinzialisiert«²⁸, sondern in den Worten von Bernhard Schär auch »pluralisiert«²⁹ und dekonstruiert werden. Die spezifische Kolonialität, die sich im Schweizer Kontext herausbildete, beruht auf einer Funktionsweise kolonialer Macht, deren Kenntnisse grundlegend für ein post-monolithisches Verständnis des Kolonialismus sind. Dazu gehört die Distanzierung von der direkten politischen Macht durch Formen der indirekten Herrschaft. Nach dem kolonialen Zeitalter wurde Letztere durch ökonomische Abhängigkeiten, internationale Strukturanpassungsprogramme, Entwicklungshilfe sowie die fortgesetzte westliche Hegemonie im Bereich des Wissens, der Bildung und Kultur global etabliert. Das Studium eines »Colonialism on the Margins«³⁰, der sich in der Schweiz exemplarisch zeigt, hilft die Entstehung, Wirkungsweise und Geschichte dieser Variation kolonialer Macht zu verstehen, und sie, wie Shalini Randeria vorschlägt, als Vorläufer heutiger neokolonialer Konstellationen zu begreifen.³¹ Die Auseinandersetzung mit der Schweiz dient damit auch der »Erkenntnis der Gegenwart, nämlich des heutigen Imperialismus ohne formalen Kolonialbesitz«³². Dazu gehört nicht zuletzt die Entwicklung wirkungsvoller diskursiver Strategien wie diejenige der »kolonialen Unschuld«, welche im nachkolonialen Zeitalter in vielen europäischen Kontexten aufgegriffen wurde.³³

27 | Vgl. dazu auch Minder 2011; Zangger 2011; Purtschert, Lüthi und Falk 2012a; Schär 2015a; Purtschert und Fischer-Tiné 2015a.

28 | Vgl. Chakrabarty 2002.

29 | Schär 2015a, 329ff.

30 | Vgl. Purtschert und Fischer-Tiné 2015a.

31 | Vgl. dazu Randeria 2012.

32 | Randeria 2012, 11.

33 | Vgl. Wekker 2016.

WEITERFÜHRENDE ÜBERLEGUNGEN ZUR SCHWEIZER GESCHICHTE

Schließlich möchte ich Schlaglichter auf zwei Aspekte werfen, die meines Erachtens für die weitere Forschung entscheidend sind. Der eine betrifft aktuelle Transformationen globaler Machtverhältnisse, der andere die Notwendigkeit, die nicht-weiße(n) Geschichte(n) der Schweiz zu rekonstruieren. Beide lassen sich in den ›Vignetten‹ finden, die meine Kapitel eröffnet haben. Diese Verweise auf gegenwärtige Diskussionen zeigen, wie sehr die versprengten Spuren des Kolonialismus unsere aktuelle postkoloniale Gesellschaft kennzeichnen.³⁴ Dies zeigt sich am Beispiel der Waschmittelwerbung, dessen ›Pointe‹ – das Weißwaschen eines nicht-weißen Lebewesens – nur vor dem Hintergrund einer kolonialen Geschichte verstanden werden kann. Auch die Schweizer Berichterstattung zum Konflikt am Mount Everest, der sich 2013 zwischen nepalesischen Sherpas und westeuropäischen Extrembergsteigern entfacht hatte, macht ersichtlich, wie selbstverständlich in der Gegenwart koloniale Stereotype mobilisiert werden: Die Sherpas werden als ›rückständige Schweizer‹ dargestellt oder als aggressiver und unkontrollierter ›Mob‹.

Über solche koloniale Kontinuitäten hinaus zeichnen sich aber auch neue diskursive Konstellationen ab: Dass sich der Protest gegen die Werbung für das Waschmittel ›Total‹ so schnell formierte, dass er sich auf *Social-Media*-Kanälen verbreiten konnte, dass anti-rassistische Kritiker*innen in verschiedenen Medien zu Wort kamen und vom verantwortlichen Großverteiler *Migros* zu einem Gespräch eingeladen wurden, weist darauf hin, dass die Frage des Rassismus gestellt wird und nicht einfach ungehört verhallt. Die Geschichte um das Waschmittel ›Total‹ macht die Präsenz und Agilität anti-rassistischer und insbesondere Schwarzer politischer Bewegungen wie etwa des CRAN sichtbar, sie zeigt aber auch, wie einfach Leitmedien wie die *Neue Zürcher Zeitung* oder führende Firmen wie *Migros* die wirklich schwierigen Fragen unter Berufung auf die koloniale Amnesie wieder fallenlassen können. Ähnliche Überlegungen schließen sich an die zweite Vignette an: So lässt sich die weiße Männlichkeit, die Ueli Steck repräsentierte, nicht ohne Weiteres mit den Kategorien der 1950er Jahre fassen. Der Diskurs der Krise, in dem seine Erfahrungen dargestellt wurden, ist ein anderer als vor 60 Jahren: Stecks

34 | Vgl. dazu Stoler 2008.

Tränen, Ängste und Alpträume wurden nicht in der Todeszone am Himalaya verortet, sondern in seinem Chalet im Berner Oberland, wo er sich im Gespräch mit Journalist*innen traf.³⁵ Auch die Darstellung der amerikanischen Bergsteigerin Melissa Arnot weist auf solche Transformationen hin: Während der Topos der Sherpas, die vor der Macht einer weißen Memsahib parieren, einem kolonialen Drehbuch entstammen könnte, verweist die Vorstellung einer ›weißen Frau, die weiße Männer vor braunen Männern rettet‹³⁶ auf neuartige Konfigurationen von Geschlecht und Rassifizierung in der Gegenwart. Diese Transformationen sind in einen größeren Kontext eingebettet, in dem sich Machtverhältnisse global und lokal verschieben.

In seiner Arbeit zu Schweizer Repräsentationen von Indien zeichnet Rohit Jain solche Veränderungen detailliert nach, indem er zeigt, wie sich diese seit den 1990er Jahren, als das Land zunehmend zu einer ökonomischen Großmacht avancierte, gewandelt haben. In der Schweiz sei Indien zuvor entweder als armes und entwicklungsbedürftiges Land oder als mystisch verklärtes spirituelles Gegenmodell zur europäischen Moderne wahrgenommen worden.³⁷ Nach der Markttöffnung des Subkontinents in den 1990er Jahren änderte sich diese Wahrnehmung. »Um Bollywood, indischen IT-Kapitalismus, Armut und Spiritualität arrangierte sich nun ein neuer Indiadiskurs«, stellt Jain fest.³⁸ Bollywood, die Hindi-Filmindustrie mit Sitz in Mumbai, versinnbildlicht exemplarisch den Wandel des Repräsentationsregimes, der damit einherging: Nicht nur machten die Filme ein Indien sichtbar, das ›traditionelle‹ und ›moderne‹ Elemente im Kontext eines kapitalistischen Kosmopolitismus auf selbstverständliche Weise kombinieren konnte. Aus Schweizer Sicht war besonders von Belang, dass viele Bollywood-Streifen in den Alpen gedreht wurden und die Schweiz damit zu einem exotischen Setting für ein südasiatistisches und globales Publikum mutierte.³⁹

35 | Zur Transformation weißer Schweizer Männlichkeit im postkolonialen Bergsteigen vgl. auch meine Überlegungen in Purtschert 2015b.

36 | In Abwandlung des berühmten Diktums von Gayatri Spivak, vgl. Spivak 2008, 81 sowie meine Ausführungen in der Vignette, die dem zweiten Kapitel vorangestellt ist.

37 | Jain 2015, 138.

38 | Jain 2018, 176.

39 | Jain 2015, 140.

Bollywoods verkürzter Blick auf die Alpen löste einen Boom des indischen Tourismus in die Bergregionen der Schweiz aus. Das führte in einer ersten Phase zu Spannungen mit Unternehmen und Angestellten der Touristikbranche vor Ort, die sich über die ›Respektlosigkeit‹ der indischen Gäste und über deren fehlendes Interesse an der Schweizer Kultur beschwerten. »However, as the unexpected Indian middle-class tourism secured the economic well-being of the region, politicians and tour operators began coaching employees and tourists to react sensitively to so-called ›intercultural problems‹.«⁴⁰ Schweizer mussten sich, so Jain, aus Geschäftsgründen an den ›provinzialisierenden‹ Blick der indischen Gäste gewöhnen, die in der Schweizer Bergwelt in vielen Fällen tatsächlich nichts anderes als die Bollywood-Kulisse sehen wollten. Diese Entwicklung eröffnete eine neue Phase des ›Berg-Othering‹ in einem postkolonialen Kontext von sich wandelnden Macht- und Projektionsverhältnissen. Die Präsenz selbstbewusster und vermögender indischer Tourist*innen sowie einer wirkmächtigen indischen Populärkultur mit globaler Ausstrahlung stellt die Prämisse einer weißen Schweizer Überlegenheit infrage. Diese führt nicht zuletzt zur Ausbildung einer neuen »postkolonialen Ängstlichkeit« (»postcolonial anxiety«)⁴¹.

Jains Ausführungen sind zentral für eine postkoloniale Analyse der Schweizer Gegenwart. Wie er betont, werden rassistische Strukturen durch die aktuellen Transformationen globaler Machtverhältnisse nicht beseitigt, aber umgedeutet und neu konfiguriert. Mit anderen Worten: Rassistische Bilder von Schwarzen Männern verschwinden nicht durch Barack Obamas Präsidentschaft, aber ein Schwarzer Präsident der USA öffnet neue Aushandlungsmöglichkeiten für die Frage, wie Geschlecht, Rassifizierung und Macht miteinander verbunden sind und welche Handlungsräume sich dadurch für unterschiedlich rassifizierte (inklusive weiße) Subjekte ergeben. Bezogen auf die Schweiz heißt das: Wenn das Schicksal eines Bergtals im Kanton Uri vom ägyptischen Investor Samih Sawiris abhängt oder die zweitgrößte Schweizer Bank, die *Credit Suisse*, vom ivorischen Konzernleiter Tidjane Thiam repräsentiert wird, dann ändert sich auch die Art und Weise, wie Repräsentationen der Schweiz mit Weißsein und postkolonialem *Othering* verbunden werden.

40 | Jain 2015, 143.

41 | Jain 2015, 143.

Der zweite Punkt, der von Bedeutung ist, betrifft die Rekonstruktion von Geschichten, die die weiße Hegemonie anfechten und aufbrechen. Auch darauf nehmen die Vignetten zu Beginn der Kapitel Bezug: So eröffnen die Aussagen von Tashi Sherpa eine alternative Sicht auf die Geschehnisse am Everest 2013. Die konzertierten Widerstandsaktionen gegen die Waschmittelwerbung der *Migros* 2014 wiederum zeigen, dass der Warenrassismus in der Schweiz nicht nur existiert, sondern immer auch auf Widerspruch stößt. Diese Gegenstimmen verweisen auf eine bedeutungsvolle Grenze einer Untersuchung wie der vorliegenden, die vorwiegend hegemoniale Artikulationen des *Othering* aufarbeitet. Rey Chow spricht in diesem Zusammenhang von der Gefahr, dominantes imperiales Wissen durch seine Kritik zu reproduzieren: »Insofar as it offers a means of showing the structural inevitability of ›othering‹ in all acts of domination, deconstructive criticism has collaborated with anti-imperialism in the most abstract sense. But it is not enough to know this inevitability structurally, for that remains, precisely, ›knowledge‹ from within the dominating stance.«⁴² Obwohl es, wie Chow schreibt, kein Außen zum postkolonialen Wissen gibt, gilt es immer auch, dessen Ränder und Bruchstellen aufzusuchen und mögliche Gegendiskurse sichtbar zu machen.

Im Kontext der Schweiz wurden in den letzten Jahren wegweisende Arbeiten zu einer Schweizer Geschichte aus nicht-weißer Perspektive verfasst. So zeichnet Fischer-Tiné ein bislang unbekanntes Bild der Schweiz als Drehscheibe für anti-koloniale Aktivitäten. Anhand der Geschichte von Shyamji Krishnavarma, einem führenden anti-imperialen indischen Aktivisten, der die letzte Phase seines Lebens in den Jahren von 1914 bis 1930 in Genf verbracht hatte, gelingt es Fischer-Tiné, ein in der Schweiz lokalisiertes Netzwerk von Akteur*innen zu beleuchten, das Bestandteil einer globalen »anti-imperialen Ökumene«⁴³ war. Der Autor kommt zum Schluss, »that representatives of three fringe groups had a particular inclination to cooperate [in anti-imperial activities]: socialists of various ideological orientations, ›progressive‹ women and the circles that could be dubbed ›marginal‹, ›esoteric‹ or *völkisch* Orientalists«⁴⁴. Diese Einsicht eröffnet eine Reihe bedeutsamer neuer Forschungsfragen: Inwiefern en-

42 | Chow 1989, 160f.

43 | Fischer-Tiné 2015, 243. Vgl. dazu auch Fischer-Tiné 2014.

44 | Fischer-Tiné 2015, 243 [Hervorhebung im Original].

gagierten sich Bewegungen mit einem emanzipatorischen Anspruch, also sozialistische, gewerkschaftliche, linke, kommunistische und andere Zusammenschlüsse, in der Schweiz für anti-imperialistische Kämpfe – oder warum taten sie das nicht? Welche Netzwerke formierten sich dabei und welche Rolle spielte die Schweiz für transnationale anti-koloniale Befreiungsbewegungen?

Aus einer feministischen Perspektive interessieren insbesondere die Zusammenhänge zwischen Frauenrechtsbewegungen und anti-kolonialen Aktivitäten, die Fischer-Tinés Aufsatz ebenfalls belegt.⁴⁵ In einer solchen Geschichtsschreibung, die die Schweiz als Ort anti-kolonialen Widerstands versteht, rücken in den Worten von Leela Gandhi auch »affective communities«⁴⁶ in den Horizont des Denkbaren, in denen anti-koloniale Kämpfer*innen mit Akteur*innen anderer Emanzipationsbewegungen gemeinsame Sache machten. Während Gandhi in der Freundschaft von anti-imperialen und *queeren* Subjekten ein Paradebeispiel für solche subversiven Zusammenschlüsse sieht, erinnert Schärs *Tropenliebe* allerdings daran, dass die Erfahrung der Marginalisierung keineswegs zur Solidarität mit anderen, namentlich anti-kolonialen Freiheitskämpfen führen muss: Die beiden Vettern Paul und Fritz Sarasin nutzten die Tropen im *Fin de Siècle* als entrückten Raum, in dem sie ihre illegitime Liebesbeziehung fernab von der Kontrolle durch das Basler Bürgertums leben und sich gleichzeitig an der imperialen Expeditionspraxis und der kolonialen Wissensproduktion beteiligen konnten.⁴⁷ Schärs Befund erinnert daran, dass marginalisierte weiße Subjekte in Europa nicht zwingend anti-imperiale und intersektionale Koalitionen bildeten, sondern ebenso gut Herrschaftsbündnisse mit imperialen Machthabern eingehen konnten.

Shyamji Krishnavarmas Jahre in Genf und seine Tätigkeiten als Verleger, Autor und vor allem als gut vernetzter anti-imperialer Aktivist in der Schweiz des frühen 20. Jahrhunderts konstituieren eine Gegengeschichte zum gut dokumentierten Überfremdungsdiskurs und den harschen neuen Fremdenengesetzgebungen, die in jener Zeit eingeführt wurden. Seine Geschichte zeigt, wie ein Einwanderer *of color* es verstand, sich das Schweizer Selbstverständnis anzueignen und für seine Zwecke dienstbar zu machen: »Swiss self-representations as an enclave of neutrality and

45 | Vgl. Fischer-Tiné 2015, 234ff.

46 | Gandhi 2006; vgl. Fischer-Tiné 2015, 221.

47 | Vgl. Schär 2015a.

humanitarianism in the midst of Europe could be effectively utilized by members of the radical diaspora to suit their own designs and ends.«⁴⁸ Dieser subversive Umgang mit den Schweizer Gegebenheiten führt exemplarisch vor Augen, wie wichtig es ist, die Geschichte von *People of Color* als inhärenten Bestandteil der Schweizergeschichte zu erforschen.

Allerdings ist Krishnavarma, der ein fleißiger Schreiber war und sich dank seines beachtlichen Vermögens die entsprechenden Kanäle für seine Publikationen sichern konnte, eine glückliche Ausnahme für eine solche alternative Geschichtsschreibung. In vielen Fällen ist die Quellenlage für eine Historiografie von *People of Color* in der Schweiz nämlich dünn oder sogar desolat. Wichtige Impulse für dafür, wie ein solche Forschung dennoch möglich wird, liefern Pintos Spurensuche für eine Geschichte Schwarzer Frauen in der Schweiz, Jains Arbeit zu den transnationalen Subjektivierungsprozessen von Inder*innen der zweiten Generation oder Michels ausführliche Dokumentation des Schwarzen Widerstands gegen die rassistische politische ›Schäffchenkampagne‹ der letzten Jahre.⁴⁹ Diese Arbeiten zeigen auf, wie die vorherrschende koloniale Amnesie durchbrochen werden kann, sei es, indem diskursive Lücken und Leerstellen aufgefunden und interpretiert, unorthodoxe Quellen beispielsweise über *Oral History* Forschung erschlossen oder bestehende Quellen, welche die Präsenz von *People of Color* in der Schweiz bezeugen, unter dieser Fragestellung neu gelesen werden.

Eine eindrückliche Re-Lektüre eines solchen Dokuments hat kürzlich Jovita dos Santos Pinto vorgelegt. Dabei gelingt es ihr, und das führt zu meiner abschließenden Beobachtung, das transformatorische Potenzial postkolonial-feministischer Ansätze für die Schweizer Geschichte vor Augen zu führen. Pinto wendet sich dafür der Biografie von Pauline Buisson zu, die bereits in dem Buch *Schwarze Geschäfte* Erwähnung fand.⁵⁰ Buisson, 1770 in der französischen Kolonie Saint-Domingue geboren, kam als sechsjähriges versklavtes Kind gemeinsam mit dem ebenfalls versklavten François Mida in die Schweiz.⁵¹ Ihr ›Besitzer‹ war der Schweizer Handelsmann David-Philippe de Treytorrens, der durch koloniale Handelsgeschäfte zu großem Reichtum gekommen war. Buisson arbeitete fortan in Yverdon

48 | Fischer-Tiné 2015, 243.

49 | Vgl. Pinto 2013; Michel 2015; Jain 2018.

50 | Vgl. David, Etemad und Schaufelbuehl 2005.

51 | Die Rekonstruktion der Geschichte von Buisson basiert auf Pinto 2018.

im Hause der Familie de Treytorrens, wo sie auch die Bekanntschaft des Rassenforschers Johann Friedrich Blumenbach machte und daraufhin in mehreren seiner Untersuchungen genannt wurde. Neben diesen Passagen wissen wir von Pauline Buisson wegen eines Disputs um die Frage, ob ihr Sohn Bürger von Yverdon werden kann oder nicht. Diese Angelegenheit führte zu einem jahrelangen Rechtsstreit zwischen der Familie de Treytorrens, die mit der Einbürgerung ihre Verantwortung für den jungen Samuel Hippolyte Buisson loswerden wollte, und den Behörden in Yverdon, Bern und Lausanne, die sich weigerten, die Einbürgerung zu vollziehen. Der Streit fand mit dem Tod des staatenlos gebliebenen Samuel Buissons in den frühen 1830er Jahren ein Ende. Pintos akribische Rekonstruktion des Falles wirft zahlreiche Fragen auf, von denen ich an dieser Stelle nur eine aufgreifen möchte: Der Fall um Pauline Buisson und ihren Sohn Samuel ist im Kern ein Streit um die Frage der Sklaverei und den Besitz von Menschen im Kontext der Schweiz.⁵² Pinto schreibt dazu: »Dass die versklavten Menschen in der Schweiz waren und eben nicht bloß auf entfernten Plantagenkolonien in Übersee und ihr Status [...] vor Ort dem Schweizer Liberalismus gegenübergestellt wurde, führt uns ins Zentrum postkolonialer Argumente, nämlich, dass für eine Reflexion über den modernen Liberalismus auch eine Auseinandersetzung mit der zeitgleichen Sklaverei stattfinden muss – vor Ort und in mehr als nur abstrakter Form.«⁵³

Diese Beobachtung birgt das Potenzial, das bisherige Bild der Schweizer Geschichte nachhaltig zu erschüttern. Dass die transatlantische Sklaverei für die Geschichte Brasiliens, Liberias, Ghanas, Nigerias, Haitis, Kubas oder auch der USA eine bedeutsame Rolle spielt, mag allgemein bekannt sein. Dass aber auch die Geschichte der Schweiz vor dem Hintergrund ihres Verhältnisses zur Sklaverei gedeutet werden muss, kommt einer unerhörten Einsicht gleich. Bedeutsam ist dabei insbesondere Pintos Forderung, die Auseinandersetzung mit der Sklaverei in der Schweizer Geschichte »vor Ort und in mehr als abstrakter Form« zu führen.

52 | Dabei bedienen sich die weißen Akteur*innen nicht selten aus strategischen Gründen der Argumente der Gegenseite. So argumentierte die Familie de Treytorrens, deren Mitglied David-Philippe in Saint-Domingue Sklavenhalter war und der zwei versklavte Menschen in die Schweiz brachte, mit der Unmöglichkeit von Sklaverei auf Schweizer Boden, um die Einbürgerung von Samuel Buisson zu erwirken. Vgl. Pinto 2018.

53 | Pinto 2018, o.S.

Denn während sich unterschiedliche Vertreter der Behörden und der ›Besitzer‹-Familie über den Status von Samuel Buisson nicht einig werden konnten und die Frage der Sklaverei damit in einem Zustand der Unentschiedenheit verblieb, lebte Samuel Buisson *de facto* in einem rechtlich ungeregelten Zustand, der eine Folge von Sklaverei darstellte. Dass die Frage der Rassifizierung gleichzeitig zentral war und für die Aushandlung staatlicher Zugehörigkeit im Schweizer Staatenbund des frühen 19. Jahrhundert ungelöst blieb, zeigt sich noch expliziter bei Pauline Buisson und François Mida, in deren Fall die Familie de Treytorrens keine Anstrengungen unternahm, ihren versklavten Status in eine andere Form zu überführen. Mit anderen Worten: Während die Behörden und eine reiche Schweizer Familie darüber stritten, ob Samuel Buisson als Kind einer versklavten Schwarzen Frau eingebürgert werden konnte oder nicht, lebten drei Menschen über Jahrzehnte hinweg in rechtlich nicht geregelten Verhältnissen, die direkt aus der Sklaverei resultierten. Das wirft zum einen die Frage auf, was das für diese Menschen bedeutete, welche Formen des Zugriffs, der Macht und Gewalt ihr Leben prägten und inwiefern man in der Zeit zwischen *Ancien Régime* und dem Staatenbund von der Existenz faktischer Sklaverei in der ›Schweiz‹ sprechen kann. Zum anderen lässt sich daran die Frage anschließen, wie die Sklaverei als global wirkmächtigste und radikalste Form der Objektivierung von Menschen mit anderen Formen der Enteignung menschlicher Freiheit in der jüngeren Geschichte der Schweiz zusammenhängt, mit Ausweisung und Haft, aber auch mit Verdingen, fürsorgerischen Zwangsmaßnahmen und der Versorgung in Heimen und Anstalten.⁵⁴ Schließlich rücken diese drei Biografien, wie Pinto fordert, die Frage der Sklaverei ins Zentrum einer anderen Geschichte der liberalen Schweiz. Diese Geschichte ist noch ungeschrieben und dennoch zeichnen sich ihre möglichen Konturen ab: So treffen sich Pintos Überlegungen mit Bernhard Schärs Ansinnen, die kolonialen Verwicklungen der liberalen ›Gründerväter‹ der Schweiz und Autoren der Verfassung von 1848 zu untersuchen, oder mit Noémi Michels kürzlich geäußelter Forderung, die haitianische Revolution als grundlegendes Element der Schweizer Demokratie zu verstehen.⁵⁵ All diese Per-

54 | Vgl. Rietmann 2013 und 2017; Leuenberger und Seglias 2008.

55 | Vgl. Schär 2016b sowie Michels Beitrag zur Konferenz »Von der Kolonisierung zur Globalisierung« im April 2018, <https://globaleschweiz.wordpress.com/> (Zugriff am 24. September 2018).

spektiven machen deutlich, dass postkoloniale Forschung nicht nur eine Reihe neuer Randbemerkungen zur Schweizer Geschichte hervorbringt, sondern im Begriff steht, sie auf radikale Weise umzuschreiben. Dabei wird auch die Einschätzung davon, welche Ereignisse für eine Schweizer Geschichte zentral und welche bloß vernachlässigbare Anekdoten sind, tief greifend verändert.

Ähnliches lässt sich im Hinblick auf die Bedeutung von Migration aufzeigen, die im Zeitalter der Moderne immer auch mit Rassifizierungsprozessen verschränkt ist. In einer neuen Forschungsarbeit zur Schweiz belegt Francesca Falk, dass wichtige Modernisierungsschritte wie der Zugang von Frauen zu höherer Bildung, die Einführung des Frauenstimmrechts oder der Auf- und Ausbau einer außerhäuslichen Betreuungsstruktur wesentlich auf die Präsenz und die Aktivitäten von Migrant*innen und vor allem der Frauen unter ihnen zurückgehen. Dabei gelangt sie zu der wegweisenden Schlussfolgerung, dass es weniger einer Migrationsgeschichte der Schweiz bedürfe als vielmehr einer Migrantisierung der Schweizer Geschichte.⁵⁶ Darunter versteht sie eine historische Rekonstruktionsarbeit, die Migration nicht als Herausforderung sieht, die von außen an zeitgenössische Gesellschaften herangetragen wird und von diesen gelöst werden muss, sondern als ein Phänomen, das ihnen inhärent ist und sie auf grundlegende Weise mit hervorbringt.

Die Kolonialität der Macht, das zeigen solche Ansätze, wird auch durch die Art und Weise infrage gestellt, wie wissenschaftliche Forschung verstanden und umgesetzt wird. Postkoloniale Forschung dokumentiert demnach nicht nur alternatives und subalternes Wissen, sondern stellt eine performative Praxis dar, die bestehendes Wissen auf eine neue Weise durchque(e)rt, liest, befragt, deutet, arrangiert, archiviert, dokumentiert, ins Gespräch bringt und kombiniert. Diese Praxis lässt nicht nur keinen Bereich des gängigen Geschichtsverständnisses unberührt, sie bringt auch beständig neue und mit bislang unbekannten Einsichten gesättigte Variationen des Satzes hervor, der James Baldwins Essay über seine Erfahrungen im Schweizer Dorf Leukerbad beschließt: »This world is white no longer and it will never be white again.«⁵⁷

Indem postkoloniale Geschichtsschreibung Weißsein als etwas erfasst, das ständig hergestellt und ausgehandelt werden muss, das eigen-

56 | Falk 2019.

57 | Baldwin 1963, 175.

tümlich kontingent und gleichzeitig unheimlich wirkmächtig ist, das ständig umkämpft bleibt und auf vielfältige Formen des Widerstands stößt, zeigt sie darüber hinaus immer wieder, was ebenfalls durch jede einzelne von Baldwins Zeilen schimmert: Dass die Welt nicht mehr weiß ist und es auch nie wieder sein wird, bedeutet auch, dass sie niemals nur weiß war.