

6. „Swiss Indian Dreams“ – diasporische Subjektivitäten, globaler Kapitalismus und soziale Ungleichheit im „neuen Indien“

Es war in einem Indienurlaub Anfang der 1990er Jahre, als ich, ein 14-jähriger Teenager, zwei ältere Kusinen und meine Mutter zum Sarojini Nagar Market in Süd-Delhi begleitete. Der Markt war schon damals bekannt für günstige Textilien und Kleider – oft Ausschussware aus der Exportproduktion. Meine Kusinen waren aufgeregt, weil meine Mutter ihnen versprochen hatte, ihnen ihre ersten Jeans zu kaufen. Durch geliehene Hollywood-Blockbuster aus der Videothek oder illegal kopierte Musikkassetten von Madonna, George Michael und Michael Jackson war die westliche Konsumkultur in ihrem Leben sehr präsent. Trotz der Präsenz des Westlich-Imaginären und der ansteigenden Exportproduktion hatte sich bisher in der lokalen öffentlichen Kultur jedoch kein Markt für Jeans etabliert.⁷⁸ Sie symbolisierte für meine Kusinen und ihre Peers daher eine spannungsvolle Ambivalenz zwischen unsittlicher Dekadenz und rebellischer Coolness, zwischen Indien und dem Westen. Mit dem Kauf der ersten Jeans schien also eine Veränderung in der Luft zu liegen, die ich zwar wahrnahm, aber trotzdem nicht ganz verstand. Ich freute mich zwar, an diesem feierlichen Moment teilzuhaben, und ich war stolz, dass meine Mutter als Non-resident Indian (NRI), eine entscheidende Rolle in dieser gewichtigen Transaktion spielen sollte. Jedoch relativierte ich die Aufregung innerlich, da es sich auf dem Sarojini Nagar ja nur um gefälschte Jeans, also um (wertlose) Imitationen der westlichen Originale handeln konnte. Ich war zwar fasziniert von der aus meiner Sicht kindlichen Freude meiner Kusinen, die sich auch von der Authentizitätsfrage

78 | Die indische Jeans-Revolution hatte in den frühen 1980er Jahren begonnen (Wilkinson-Weber 2011). Damals hatte das traditionelle indische Textilunternehmen Arvind Limited begonnen, Jeans für den lokalen Markt zu produzieren. Heute ist das Unternehmen zu einem der größten Jeanshersteller avanciert und produziert für verschiedene lokale und globale Marken wie etwa Wrangler.

nicht trüben ließ. Gleichzeitig bestätigte diese aus meiner Sicht naive Begeisterung nur meine eurozentrische Interpretation, dass es sich hier um eine Form der Mimikry handeln konnte. Im Rückblick schienen meine Kusinen und ich auf diesem Gang zum Sarojini Nagar Market – aus unseren je eigenen Perspektiven – das Gefühl des kapitalistischen Aufbruchs in Indien zu spüren, das die transnationalen indischen Mittelschichten erfasst hatte.

Seit diesem Erlebnis vor über 20 Jahren hat sich die öffentliche Kultur im metropolitano Indien im Zuge der Liberalisierungspolitik und der damit verbundenen Integration des Landes in den globalen Kapitalismus rasch verändert. In den 1990er Jahren entstanden die ersten Malls, in denen sich die Oberschicht und die etablierten oberen Mittelschichten westliche Markenprodukte – inklusive Jeans – zu überteuerten Preisen kauften, statt sich wie davor die Güter von ihren Verwandten aus dem Ausland bringen zu lassen. Mit der Zeit wurden diese Produkte immer günstiger und für diejenigen aufsteigenden Segmente der Mittelschicht erschwinglich, die sozioökonomisch von der Ansiedelung multinationaler Konzerne und den Outsourcing-Industrien – wie etwa der IT-Branche oder Callcenter – profitierten. Später eroberten sich die Jeans als „authentische Reproduktionen“ (Bruner 1994) die urbanen Straßenmärkte. Neben den Teeständen und Straßenmärkten entstanden immer mehr klimatisierte Filialen nationaler Kaffeehausketten und internationaler Fastfood-Restaurants sowie Supermärkte. Riesige Werbetafeln mit Motorrädern, Waschmaschinen und strahlenden Konsument_innen begannen die Straßen zu säumen. Hochglanzmagazine, Satellitenfernsehen und Bollywoodfilme verbreiteten Bilder und Erfahrungen neuer Lebensstile in den urbanen Enklaven des sich global ausrichtenden Indiens.



Abbildung 21: Werbebanner präsentieren neue Identitäten, Begehrlichkeiten und Lebensstile im globalisierenden, urbanen Indien (Quelle: Autor)

In diesem kulturellen und sozialen Wandel manifestierte sich eine massive wirtschaftliche Transformation, die Indien ab den 1990er Jahren erfuhr: Nachdem das Bruttonsozialprodukt durch die Wirtschaftskrise von 326,6 Mrd. im Jahr 1990 auf 274,8 Mrd. Dollar im Jahr 1991 gesunken war, betrug es im Jahr 2000 wieder 476,6 Mrd. In den nächsten zehn Jahren stieg das Bruttonsozialprodukt auf 1 708,4 Mrd. Dollar im Jahr 2010 und betrug im Jahr 2016 2 264 Mrd. Dollar, also gut sieben Mal mehr als noch vor der Krise 1990. In den 1990er Jahren wuchs das BSP durchschnittlich um ca. 6,5 Prozent und in den 2000er Jahren um 6,9 Prozent. In den Boomjahren ab 2006 und 2007 lag der Wert nur knapp unter der 10-Prozent-Marke und 2010 sogar knapp darüber. Die ausländischen Direktinvestitionen waren wegen der Krise 1990 von 236,6 Mio. Dollar auf 73,5 Mio. Dollar gefallen. Im Jahr 2003 betrugen sie dann 3,6 Mrd. Dollar, im Jahr 2010 27,4 Mrd. Dollar und im Jahr 2016 44,5 Mrd. Dollar – also knapp 200 Mal mehr als vor der Krise 1990.⁷⁹

Wurden Wirtschaftswachstum sowie sozialer und kultureller Wandel Anfang der 1990er Jahre – wie in der Eingangsvignette des Kapitels beschrieben – eher implizit erfahren, gefühlt und erlebt, entwickelte sich mit den Jahren ein expliziter Diskurs über ein „neues Indien“ (Chowdhury 2011). In Bestsellern wie „India Unbound“ (2000) des ehemaligen Direktors von Procter & Gamble, Gurucharan Das, oder „Superstar India“ (2008) der Life-Style-Verlegerin und Schriftstellerin Shobha Dé, sowie in öffentlichen Leitmedien wurden die Transformationen als neue Ära der indischen Nation interpretiert, die als direkte Folge der Liberalisierungsreform dargestellt wurde. Paradigmatisch schrieb im Jahr 2005 etwa Aroon Purie, der damalige Verleger des größten englischsprachigen Politmagazins „India Today“:

For many years, to India and Indians, independence meant political freedom but no more. Today as we look around us, we see a rapidly changing nation. India is on the brink of one of its most dramatic periods in its post-independence history and it has little to do with politics. It is as if India has been freed, again, from the shackles of the past [...] With all its traditions and heritage, India has become a forward-looking nation. When Indians now travel overseas they see more like them, doing business with the world, engaging with tomorrow [...] in an increasingly polarised world, India's position as an Asian giant with nuclear capabilities can be undermined no longer [...] freed of the license raj, India Inc. has bloomed in a new economic climate, as it has always promised. (Purie in Brosius 2010:4)

In diesem Zitat zeigte sich ein gängiger Gründungsmythos eines „neuen Indiens“. Demnach vermochte die Liberalisierungsreform die Potenziale der Nation zu befreien, die davor von der Staatswirtschaft beschränkt wurden. Durch die Integra-

79 | Die Werte beruhen auf den Angaben der Weltbank (data.worldbank.org) (abgerufen am 21.08.2017).

tion in den globalen Kapitalismus konnte sich Indien demnach nach jahrhunderntelanger islamischer und britischer Herrschaft als neue Supermacht etablieren und endlich die Anerkennung gewinnen, die ihm qua zivilisatorischer Größe zusteht. Wie argumentiert wurde, ist diese wirtschaftsnationalistische Erzählung des „neuen Indiens“ jedoch selbst Ausdruck einer Verschiebung des nationalen hegemonialen Projektes seit den frühen 1990er Jahren (Fernandes/Heller 2006; Bhatt et al. 2010; Chowdhury 2011). Das neue nationale Projekt, das sich seit den 1990er Jahren herauskristallisierte, war konstitutiv mit der sozialen Etablierung einer „neuen Mittelschicht“ verbunden, die seither als politische Kraft, aber auch als kollektives Subjekt das „neue Indien“ verkörpert (Varma 1998; Mazzarella 2003; Fernandes 2006; Brosius 2010; Chowdhury 2011). Während die staatstragende „alte“ Mittelschicht im Entwicklungsstaat die antikapitalistische Politik Nehrus und die Gandhi'sche Bescheidenheit internalisiert hatte, sollte die „neue Mittelschicht“ auch westliche Konsumkultur und transnationale Mobilität repräsentieren. So analysierte die Politikwissenschaftlerin Leela Fernandes:

Policies of economic liberalization initiated since the 1990s have been accompanied by an array of visual images and public discourses that have centred on a shifting role of the middle class and their attitudes, lifestyles, and consumption practices [...] The growing visibility of this new middle class embodies the emergence of a wider political culture, one that has shifted from older ideologies of state-managed economy to a middle-class-based culture of consumption. (Fernandes 2006:xv)

Diese „neue Mittelschicht“ wurde als historische Agentin einer neuen hegemonialen Wirklichkeit konstruiert: durch staatliche Statistiken und Berichte von Finanz- und Unternehmensberatungsfirmen (Fernandes 2006:76 ff.; Wansleben 2013), durch neue Repräsentationen in Werbung und öffentlicher Populärkultur (Mazzarella 2003; Fernandes 2006) sowie durch Restrukturierungen und Redefinitionen im urbanen Raum (Favero 2003; Waldrop 2004; Fernandes 2006; Chowdhury 2011).⁸⁰ In diesem hegemonialen Projekt eines „neuen Indiens“ wurde die

80 | Fernandes zeigt, wie staatliche und privatwirtschaftliche statistische Schätzungen und Berichte das hegemoniale Narrativ der neuen Mittelschicht als grundlegend konsumorientierte Klasse hervorbrachten (Fernandes 2006). Statt der kolportierten Zahl von 200 bis 300 Millionen Personen waren jedoch eher 50 bis 80 Millionen Personen finanziell in der Lage, einen konsumistischen Lebensstil zu pflegen (Deshpande 2003; Ganguly-Scrase/Scrase 2009; Gupta 2009). Wansleben, argumentiert, dass die Konstruktion der Kategorie der „BRIC-Staaten“ durch die Investement-Bank Goldman-Sachs im Bericht „Dreaming with BRIC's“ aus dem Jahr 1999 den „aufstrebenden indischen Markt“ und das Potenzial der konsumierenden Mittelschichten in der Finanzwelt sichtbar und zugänglich machte (Wansleben 2013).

Figur der „neuen Mittelschicht“ zu einem umkämpften sozialen und politischen Feld und kollektiven Subjekt, das spezifische Subjektivitäten, Praktiken, Distinktionen und Aspirationen sowohl repräsentierte als auch tatsächlich hervorbrachte.

Ich argumentiere im Folgenden, dass die Herstellung des hegemonialen Projektes des „neuen Indiens“ und der neuen Mittelschichten, die dieses verkörpern, konstitutiv mit einer Konstruktion der „Diaspora“ und deren Integration in dieses „neue Indien“ einherging. Die Reartikulation der nationalmoralischen Grenzgänger_innen der NRI versprach es, westlichen Materialismus *und* indische Werte auf der Projektionsfläche einer global orientierten Mittelschicht sinnhaft zu verknüpfen.

[An] increasing prominence of the (Western) NRI subject, especially since the mid-1990s, has effectively blurred the inside/outside gap between nation and diaspora – both in cultural and financial terms. [...] The dominant view of the new Indian subject, an idealized middle-class national citizen produced by the influx of capital, is often a reflection of his successful diasporic cousin. (Chowdhury 2011:13)

Noch in den 1990er Jahren fand diese Integration der Diaspora eher implizit in der Alltagskultur und in den transnationalen Netzwerken der Mittelschichten statt. Ab Mitte der 1990er Jahre folgte die Konstruktion der Diaspora in der Bollywood-Populärikultur und ab 2003 begründete der indische Staat eine explizite diasporapolitische Konstruktion einer „global Indian family“ (Vajpayee in Mani/Varadarajan 2005). Die zunehmende kulturelle, politische und ökonomische Verflechtung des „neuen Indiens“ mit „seiner Diaspora“ beförderte eine Konfiguration, die ich basierend auf den theoretischen Erläuterungen in der Einleitung als *globale indische Moderne* bezeichnen möchte.

Diese Konfiguration einer globalen indischen Moderne bot schweizerisch-indischen Second@s aus der Schweiz eine neue Subjektivierungslogik, um sich legitim und öffentlich als Teil einer indischen Nation zu identifizieren und zu repräsentieren. Nicht nur zirkulierten in Indien und in den wachsenden transnationalen Netzwerken staatlich sanktionierte, populärkulturelle und alltägliche Narrative über die Diaspora und insbesondere auch über „Inder_innen der zweiten Generation“. Vielmehr wurde das „neue Indien“ selbst – mit seinen neuen urbanen Räumen und den darin eingeschriebenen Narrativen und Subjektivitäten von global orientierter „Indianness“ – zugänglicher und kompatibler für schweizerisch-indische Second@s, als dasjenige Indien, das viele vor allem aus Familienferien aus den 1980er Jahren oder davor kannten. Robin, ein 42-jähriger Eventmanager und Betriebswirt, brachte diesen Wandel in der Erfahrung Indiens pointiert zum Ausdruck:

Ich hatte in den 1980er Jahren in Indien bei meiner Mutter gelebt, die hier als Journalistin arbeitete. Indien war am Anfang aufregend und anders, aber ich war ein Skater und orientierte mich an der Subkultur in der Schweiz. Hier gab es nichts für mich und mit der Zeit wurde es langweilig. Indien war für mich gestorben und ich zog zu meinem Vater in die Schweiz. Als ich dann Ende der 1990er Jahre wieder einmal nach Indien kam, haute es mich aus den Socken: Überall Leuchtreklamen, Malls, tolle Klamotten, die neuesten Autos! Es war eine andere Welt. Sowohl westlich als auch indisches. Extrem aufregend.

In der kleinen, heterogenen und verstreuten indischen Gemeinschaft in der Schweiz, die kaum über diasporische Öffentlichkeiten verfügte, waren Narrative des „neuen Indiens“ oder des Diasporabewusstseins im Vergleich zu anderen diasporischen Orten wie etwa in den USA, Kanada oder Grossbritannien viel fragmentarischer und daher schwieriger zugänglich. Die Formierung von Räumen, Narrativen und Diskursen einer globalen indischen Moderne ab den 1990er Jahren mag die intimen Aushandlungen von Zugehörigkeit von indischen Second@s in individuellen Indienferien oder im Rahmen der transnationalen Familie beeinflusst haben. Jedoch ist ein wichtiges Argument dieser Arbeit, dass erst das produktive Zusammenspiel der Veränderungen im „neuen Indien“ mit dem Indienhype in der Schweiz die institutionellen und diskursiven Bedingungen schuf, um bei schweizerisch-indischen Second@s neue transnationale Subjektivitäten und diasporische Lebensstile zu befördern. In der mehrjährigen Überlappung der Veränderungen in Indien und in der Schweiz verdichteten sich bei „Inder_innen der zweiten Generation“ ihre transnationalen Lebenswelten. Dies schlug sich in vielfältigen für sie neuen Praktiken nieder, die von beruflicher und familiärer Remigration, über kulturelle, wissenschaftliche und humanitäre Projekte, intergenerationale Familienferien und Immobilienprojekte bis zu schweizerisch-indischen Traumhochzeiten im Bollywood-Stil reichten. Dadurch konnten sie sich zunehmend in einer globalen indischen Moderne positionieren und ihre transnationalen Subjektivierungsprozesse in neuen und anerkannten Handlungs- und Imaginationsräumen aushandeln.

Die globale indische Moderne versprach schweizerisch-indischen Second@s, die größtenteils aus der Mittelschicht stammen, eine privilegierte, wenn auch fragile Teilhabe am Wachstums- und Konsumprojekt der „neuen Mittelschichten“. Das „neue Indien“ bot ihnen kosmopolitischen Lifestyle, transnationale Karrieren, globale Anerkennungsräume, Nostalgie und Abenteuer zugleich und ermöglichte ihnen, den privaten Raum ihrer transnationalen Familie zu verlassen und sich eine neue Subjektposition innerhalb der familiären Netzwerke auszuhandeln. Dadurch verschob sich die Bedeutung von Familienbeziehungen als neue Ressource, aber sie brachte auch neue Zwänge in die transnationalen Lebenswelten.

Die Faszination für dieses „neue Indien“ und die damit verbundenen Zugehörigkeits- und Freiheitsoptionen war eingebettet in die Aushandlung des sozialen

Wandels an der diskursiven Schnittstelle von „altem“ und „neuem“ Indien. Exotisierung und humanitäre Armutskritik waren prägende westliche Blickregime gewesen, die „Inder_innen der zweiten Generation“ seit ihrer Kindheit internalisiert hatten. Die neuen Subjektivierungsprozesse in den privilegierten und kosmopolitischen Freiräumen im „neuen Indien“ sind daher auch geprägt von einer starken Ambivalenz im Umgang mit Armut und sozialer Ungleichheit sowie einem nostalgischen Begehen nach einem „authentischen Indien“ vor der sogenannten Verwestlichung und Modernisierung.

In diesem Kapitel möchte ich zuerst die diasporische Subjektivierungslogik in der globalen indischen Moderne genauer analysieren. Nach einer historischen Herleitung des hegemonialen Projektes eines „neuen Indiens“ soll die Konstruktion der „Diaspora“ und vor allem der „zweiten Generation“ in der Bollywood-Populärkultur sowie in der indischen Diasporapolitik dargelegt werden. Danach untersuche ich in ethnografisch-biografischen Fallanalysen, wie die Subjektivierungsprozesse von „Inder_innen der zweiten Generation“ während Aufenthalten im „neuen Indien“ ausgehandelt wurden.

Erstens interessiert mich, welche transnationalen Praktiken angesichts der neuen Verflechtungen zwischen der Schweiz und Indien entstanden sind. Zweitens geht es mir darum zu untersuchen, wie schweizerisch-indische Second@s diasporische Teilhabe an der indischen Nation konkret aushandelten. Drittens möchte ich diskutieren, welche ethischen Widersprüche sich in den Subjektivierungs- und Repräsentationsprozessen durch die Verschiebungen in den postkolonialen Machtverhältnissen zwischen der Schweiz und Indien ergeben. Konkret diskutiere ich den Umgang von „Inder_innen der zweiten Generation“ mit Armut und Exotik in Indien vor dem Hintergrund transnationaler Privilegien und kosmopolitischer Freiheiten.

6.1 „THE GLOBAL INDIAN FAMILY“ – DIE SUBJEKTIVIERUNG DER „ZWEITEN GENERATION“ IM „NEUEN INDIEN“

In diesem Unterkapitel rekonstruiere ich die ökonomische, politische und kulturelle Artikulation eines „neuen Indiens“ vor dem Hintergrund der Integration des Landes in den globalen Kapitalismus. Ich argumentiere, dass die neue globale Konfiguration indischer Moderne konstitutiv mit der Konstruktion der „Diaspora“ und deren Integration in eine sich globalisierende indische Mittelschicht verbunden ist. Wie ich am Beispiel des Bollywood-Kinos und der staatlichen Diasporapolitik zeige, diente die „indische Diaspora“ als politisches, soziales und kulturelles Bindeglied in der nationalistischen Konstruktion einer „globalen indischen Familie“, in der westlicher Materialismus und indische Werte nach neuen Mustern und Normen von Klasse, Geschlecht und Position verknüpft werden konnten.

Die neuen Mittelschichten als Trägerschaft der hegemonialen Konstruktion eines „neuen Indiens“

Das Nehru'sche Projekt, wonach sich Indien wirtschaftlich selbstständig und kulturell autonom modernisieren sollte, hatte seit den 1970er Jahren zu bröckeln begonnen. Der Ausnahmezustand unter Indira Gandhi von 1967 bis 1971, die frühen Annäherungsversuche an den Kapitalismus unter Rajiv Gandhi ab den 1980er Jahren, der demokratische Druck der unterprivilegierten Schichten und Kasten sowie die zunehmende Politisierung religiöser Spannungen markierten die wirtschaftliche und politische Krise des säkularen Entwicklungsstaates (Menon/Nigam 2007). Die Liberalisierung der Märkte im Jahr 1991 durch den Premierminister der Kongresspartei P. V. Narasimha Rao traf in der Imagination der unabhängigen indischen Nation einen wunden Punkt. Der drohende Staatsbankrott und die Währungskrise zeigten einerseits die Grenzen des bisherigen wirtschaftspolitischen Modells des Entwicklungsstaates auf. Andererseits erschien die Abhängigkeit von den Weltbank- und IWF-Krediten als Verlust der nationalen Souveränität und damit auch als politische Bankrotterklärung des antikolonialen Indiens. Die politische Legitimation der Liberalisierungsreform, die von bestimmten Kräften – etwa der industriellen Führungselite – unterstützt wurde, erforderte daher eine weitreichende Reartikulation des hegemonialen nationalen Projektes (Fernandes/Heller 2006; Chowdhury 2011).

Im Kräfzentrum dieser politischen Verschiebung standen diejenigen Fraktionen der Mittelschichten, die entweder von Statusverlustängsten geplagt oder deren Aspirationen im Nehru'schen Konsens enttäuscht worden waren. Sie hatten weder die Privilegien der staatstragenden Beamten noch das Kapitel der industriellen Elite. Und auch konnten sie nicht auf die Unterstützung staatlicher Wohlfahrtsprogramme hoffen. 1989 hatten Angehörige dieser Schichten gegen die Umsetzung der Forderungen der Mandal-Kommission protestiert, die höhere Quoten für Angehörige der unterprivilegierten Kasten und Gemeinschaften in der Verwaltung und an Universitäten vorsah. Vor dem Hintergrund der drohenden *affirmative action* und der Wirtschaftskrise versprach die Liberalisierungspolitik in unterschiedlichen Fraktionen der Mittelschicht vorhandene Statusängste zu beschwichtigen respektive globale Aspirationen zu erfüllen. Wegen ihres relativ hohen kulturellen Kapitals profitierten die „neuen Mittelschichten“ überdurchschnittlich von den neuen outgesourceten Dienstleistungsindustrien wie *Business Process Operations* (Callcenter) oder IT, aber auch von Leitungspositionen und administrativen Stellen in den neuen indischen oder den angesiedelten multinationalen Konzernen und ihren lokalen Zulieferfirmen (Fernandes 2006). Zusammen mit den Oberschichten und denjenigen Teilen der „alten Mittelschichten“ (Varma 1998), die durch ihr soziales und kulturelles Kapital die Kaderstellen der neuen Dienstleistungsbranchen eingenommen hatten, steigerten sie die Nachfrage in der wachsenden Konsumkultur. Bedeutete Konsum als Inbegriff des Westens bis da-

hin vor allem moralische Dekadenz, verkörperte er im neuen Paradigma Status und Lebensstandard sowie das Potenzial sozialer Gerechtigkeit. Denn gemäß der neoliberalen Doktrin, die die Regierung seit den Reformen verkündete, könne die globale Wirtschaft Entwicklungsaufgaben besser erfüllen als der Nehru'sche Staat. Diese neoliberale Botschaft gewann jedoch nicht vor allem durch den politischen Diskurs an Überzeugungskraft, sondern auch durch die öffentliche Kultur, etwa in der Werbung oder im Bollywood-Kino (Mazzarella 2003; Fernandes 2006; Deshpande 2005). In der medialen Bilderwelt sowie in den neuen urbanen Lebensstilen wurde ein ideales indisches Subjekt konstruiert und legitimiert, das durch die Aneignung des globalen Kapitalismus den individuellen *und* den nationalen Lebensstandard erhöhen könne. Wie William Mazzarella in seiner Ethnografie über die Werbebranche im „neuen Indien“ argumentierte:

The [language of aspiration] attempted to equate the generality of consumer desire with the particular norms and forms of the nascent middle-class imaginary. It introduced an alternative temporality with its own language of progress and evolution [...] The aspirational consumer was being exhorted to individual and collective self-fulfillment by means of pleasure rather than sacrifice. (Mazzarella 2003:101)

Vermochte zwar das omnipräsente Konsumversprechen die Aspirationen breiter Schichten anzufeuern, so erforderte das Projekt eines „neuen Indiens“ gleichzeitig, die Ängste um kulturelle Autonomie und Reinheit, die in der antikolonialen Kapitalismuskritik eingeschrieben waren, zu beschwichtigen. Zwischen Verheißung zukünftigen Konsums und Angst vor Verwestlichung klaffte weiterhin ein grosser Widerspruch. Noch in den frühen 1990er Jahren beklagte die hindunationalistische Bhatriya Janata Party BJP (Indische Volkspartei) – im Einklang mit ihrer ideologischen Mutterorganisation Rashtriya Swayamsevak Sangh RSS (Nationale Freiwilligenorganisation) und in Anlehnung an die antikoloniale Boykottpolitik des *swadeshi* (Autonomie, Unabhängigkeit) – die kulturelle Korruption durch die Präsenz westlicher Konsumgüter und -praktiken in Indien.⁸¹

Im Hinblick auf die Wählerstimmen in den verschiedenen Fraktionen der Mittelschicht begann die hindunationalistische BJP ab Mitte der 1990er Jahre ihre Berührungsängste mit der Liberalisierungspolitik der Kongresspartei aufzugeben (Fernandes/Heller 2006). Der medienwirksame hindunationalistische Populismus, der zur Zerstörung der Babri Masjid im Jahr 1992 und seither zu mehreren

81 | Zusammen mit der chauvinistischen Partei Shiv Sena (Armee Shivas) aus Bombay forderten RSS-Mitglieder in ebenso spektakulären wie respektlosen Aktionen das Verbot von sogenannt unhinduistischen Anlässen wie der Miss-World-Wahl 1996 in Bangalore oder der Veröffentlichung des queeren Films „Fire“ der indisch-kanadischen Regisseurin Deepa Mehta im Jahr 1998.

Pogromen vor allem in der muslimischen, aber in der hinduistischen Bevölkerung führte, hatte der BJP großen Zulauf in den urbanen Mittelschichten beschert (van der Veer 1994; Hansen 1999; Rajagopal 2001). Die Unterstützung der Liberalisierungsreform ermöglichte es der BJP, diese urbanen, hochkastigen Wählerschaften an sich zu binden. Sie konnte sowohl die Umverteilung an die tieferen Kasten und Schichten drosseln als auch eine hindunationalistische Vision eines aufsteigenden Indiens im Kontext des globalen Kapitalismus propagieren. Gemäß dem neuen Paradigma bedeutete *swadeshi* nicht mehr ökonomische und kulturelle Autarkie, sondern ein starker und kompetitiver hinduistischer Staat im globalen Kapitalismus. Dieser Anspruch wurde durch die Nuklearbombentests von Pokhran-II im Sommer 1998 bestätigt, die zwar von der Kongresspartei vorbereitet, aber von der neu gewählten BJP-Regierung unter Atal Bihari Vajpayee im selben Jahr schnell implementiert wurden.

Diese in den 1990er Jahren akzentuierte hegemoniale Verbindung von Nationalismus und globalem Kapitalismus wurde 2004 in der Kampagne „India Shining“ deutlich, die die regierende BJP vor den Wahlen lancierte. Die Kampagne präsentierte Plakate mit strahlenden Gesichtern von Cricket spielenden urbanen Müttern oder ländlichen Kleinunternehmern. Auf den Plakaten fand sich etwa der Slogan „There was never a better time to be Indian“. Die zynisch wirkende Kampagne vermochte jedoch die soziale Ungleichheit nicht zu verhehlen, die mit der Liberalisierung verbunden war, und die BJP wurde abgewählt. Unabhängig vom politischen Misserfolg ist jedoch die Aussage des gestalterischen Leiters der Kampagne besonders interessant, dass er für die Kongresspartei die genau gleiche Kampagne gemacht hätte (Mid-Day, 15. Februar 2004). Diese Aussage unterstützt die hier vertretene These, dass spätestens ab Mitte der 1990er Jahre – trotz innenpolitischer Unterschiede zwischen Kongresspartei und BJP – ein hegemonialer Konsens unter den führenden politischen Blöcken in Bezug auf die Liberalisierungspolitik und den damit verbundenen Nationalismus vorherrschte. Was also zu Beginn der 1990er Jahre mit einer tiefgreifenden, nationalen Krise begann, wurde in wenigen Jahren zu einem neuen hegemonialen Projekt Indiens, das den Anspruch auf den globalen Kapitalismus mit einem starken Nationalismus hinduistischer Prägung verband.

„Diasporaisierung“ und globale indische Moderne

Das hegemoniale Projekt, das seit den 1990er Jahren Gestalt gewann, war eng verknüpft mit der Konstruktion einer „Diaspora“ als organisches Element im Wachstumsprojekt der Nation. Wie Brubaker nahelegt, ist die öffentliche Präsenz des Begriffs, des Phänomens und der sozialen Gruppe der „indischen Diaspora“ ab den 1990er Jahren selbst in machtvolle Prozesse der „Diasporaisierung“ eingeschrieben, die aus einer ethnografisch-genealogischen Perspektive analysiert werden müssen:

We should think of diaspora in the first instance as a category of practice, and only then ask whether, and how, it can be fruitfully used as a category of analysis. As a category of practice, “diaspora” is used to make claims, to articulate projects, to formulate expectations, to mobilize energies, to appeal to loyalties. It is often a category with strong normative change. It does not so much describe the world as seek to remake it. (Brubaker 2005:12)

Die (Re-)Konstruktion eines „diasporisch Imaginären“ (Axel 2002) diente so gesehen etwa dem indischen Staat, der Bollywood-Industrie sowie den transnationalen Mittelschichten als kulturelle, ökonomische und politische Ressource, um sich im hegemonialen Projekt des neuen Indiens zu positionieren. Wie im Exkurs in Kapitel 4 angedeutet, herrschte im antikolonialen Nehru’schen Konsens eine moralische Ambivalenz gegenüber Emigrant_innen vor, die nach der Unabhängigkeit zunehmend in den Westen auswanderten; zuerst nach Großbritannien, ab 1965 auch in die USA und zunehmend nach Kanada, Europa und Australien. Die oft gut ausgebildeten Fachkräfte und Akademiker_innen aus der Mittelschicht galten als Fahnenflüchtige, die sich aus eigennützigen Interessen der Aufgabe des Wiederaufbaus Indiens entzogen und die Solidarität in Indien schwächten. Konsum, fehlende Familienwerte und sexuelle Freizügigkeit im Westen würden die Bindung der NRI zum Mutterland schwächen. Gleichzeitig verfügten diese Auslandinder_innen über einen hohen Status, weil mit ihnen ökonomischer Erfolg und Reichtum assoziiert wurden. In den 1990er Jahren verschoben sich die Beziehungen Indiens zu seinen NRI dramatisch (Mani/Varadarajan 2005:63). Im neuen nationalistischen Projekt erschien die ökonomische, politische und kulturelle Integration der davor skeptisch beäugten NRI als stimmige, ja notwendige Folge.⁸²

Moving away from the anticolonial alliance that characterized the post-independence Indian state, the new globally oriented India of the early twenty-first century needed national subjects who would legitimize its new path and potentially consolidate its economic and symbolic power. (Mani/Varadarajan 2005:65)

Die NRI hatten gute ökonomische, politische und kulturelle Netzwerke im globalen Kapitalismus und vor allem im Westen geknüpft, und zum Beispiel in der IT-Branche in den USA ein erfolgreiches und fortschrittliches Image von Indien verbreitet. In der Reartikulation des hegemonialen nationalen Projektes wurden diasporische Subjekte zu narrativen und ästhetischen Schablonen und Projekti-

82 | Obwohl in Indien die Währungskrise auch den NRI angelastet wurde, weil diese ihre in Indien investierte Fremdwährung abzogen statt den Rupienkurs mit noch mehr Investitionen zu stützen, waren in den Liberalisierungs- und Wachstumspaketen von Anfang an wirtschaftliche Zugeständnisse für NRI vorgesehen.

onsflächen für die Konstruktion von Lebensstilen in den „neuen indischen Mittelschichten“. Geradezu paradigmatisch verkörperten demnach NRI eine Subjektivität, die materielle Konsumkultur des Westens mit den Werten der indischen Zivilisation zu einer kulturpolitischen Imagination einer „global Indianness“ verband.

As urban India experiences the optimism of an economic upswing, and the diaspora increasingly engages in it, and ideology of “global Indianness” has crystallized – a set of beliefs and practices that act at once tied to a global lifestyle and to a deep sense of belonging to the Indian nation. Where previously, Indianness and westerness were opposed to one another, a discourse of “global Indianness” makes them compatible. (Radhakrishnan 2008:9)

Global orientierte urbane und mediale Konsumkulturen und transnationale Karrierewege und soziale Netzwerke verwischten zunehmend die Grenzen zwischen den lokalen, neuen Mittelschichten und den bisherigen NRI im Westen. Daraus wurden zunehmend Räume und Narrative einer hegemonialen globalen indischen Öffentlichkeit geschaffen (Breckenridge 1995), in denen indische Subjektivitäten nach neuen Mustern von Klasse, Religion, Geschlecht und Herkunft ausgehandelt wurden.

Auch die nationalen Normen von „weiblicher Respektabilität“, die im antikolonialen Nationalismus als Sanktum von spirituellen und moralischen Werten galten (Chatterjee 1989), wurden durch die Integration von Frauen in den globalen Kapitalismus als Arbeitnehmerinnen und Konsumentinnen radikal infrage gestellt und verschoben. Wie Smitha Radhakrishnan in ihrer Ethnografie über indische IT-Spezialistinnen im Silicon Valley zeigte, galten diese als Pionierinnen in der Aushandlung neuer globaler indischer Weiblichkeiten.

Previously existing ideals of domesticity and nationhood have fused with contemporary notions of the global Indian nation to shift gendered ideals of middle-class respectability. Whether in India or the diaspora, professional IT women feel their professional achievements to be indicative of the progress of India, and also experience the benefit of an added respect for their professional lives, even compared to middle-class housewives, who were the embodiment of respectability for a previous generation (Radhakrishnan 2008:16).

Nicht nur als professionelle Trägerinnen des Wachstums und des sozialen Wandels, auch als Konsumentinnen wurden Frauen aus der neuen Mittelschicht öffentlich angerufen und repräsentiert. Die Rezeption von Modemagazinen (Thapan 2004; Uberoi 2006), Werbungen (Mazzarella 2003), Fernsehserien (Manekkar 1999) und Bollywood-Filmen (Uberoi 2006) vermittelte neue Geschlechternormen und markierte zudem die mittelständische Distinktion im Umgang mit diesen

neuen global orientierten Konsumpraktiken.⁸³ Gleichzeitig beförderte dieselbe Konsumkultur Narrative einer weiblichen Respektabilität, wonach professionelle Karrieren oder konsumorientierte Lebensstile weder auf Kosten der Rolle als Mutter, Ehefrau und Schwiegertochter verfolgt werden, noch die männliche Dominanz infrage stellen sollten.

The new discourses of belonging to India is a fundamentally gendered one that relies on the ability of professional women to make delicate balances between an “Indian” home life and a “global” professional life. (Radhakrishnan 2008:7)

Die Konstruktion einer globalen indischen Moderne, die indische Werte und westlichen Materialismus verbinden soll, hat durch die Verschiebung der Grenze zwischen privater und öffentlicher Sphäre zu einer Pluralisierung von Geschlechterrollen geführt. Frauen aus der transnationalen Mittelschicht sind darin angerufen, eine Balance von Aufopferung und Ausgelassenheit, von Respektabilität und Lifestyle, Disziplinierung und Autonomie, von patriarchalen Geschlechternormen und neoliberalen Lebensstilen zu verkörpern und zu repräsentieren.

Ich argumentiere, dass der Konstruktion der „Diaspora“ eine wichtige Bedeutung innewohnte, um das hegemoniale Projekt des „neuen Indiens“ umzusetzen. In Indien wurde damit ein legitimer globaler Horizont geschaffen und umgekehrt wurde eine Integration der Diaspora in die „globale indische Familie“ vollzogen. Im Folgenden zeige ich zuerst die konkreten klassen- und geschlechtspezifischen Konstruktionen der „Diaspora“ in der Bollywood-Populäركultur auf, um danach die Institutionalisierung dieser Narrative in der neuen staatlichen Diasporapolitik ab 2003 nachzuzeichnen. Die Analyse zeigt auf, wie darin Angehörige der „Diaspora“ insbesondere Angehörige der „zweiten Generation“ gemäß klassen- und geschlechtspezifischen Abstufungen als Teil der Nation imaginiert und einbezogen respektive ausgeschlossen wurden.

Bollywood als Leitmedium der globalen indischen Moderne: Diasporische Narrative von Rückkehr und Konsum

Wie die Eingangsvignette zu diesem Kapitel zeigte, waren Aushandlungen von Konsum und Zugehörigkeit in den transnationalen familiären Beziehungen zwischen NRI und Inder_innen in den 1980ern und den frühen 1990ern gang und gäbe. Die Bollywood-Populäركultur war geradezu prädestiniert, diese alltäglichen

83 | Paradigmatisch standen die omnipräsenten Miss-World-Wahlen in den 1990er Jahren, die von feministischer Seite und von hindunationalistischer Seite bekämpft wurden, für die Konstruktion individualistischer, konsum- und global orientierter indischer Weiblichkeit in der hegemonialen Öffentlichkeit (Oza 2001; Dewey 2008).

kulturellen Prozesse aufzunehmen und als Teil einer transnationalen öffentlichen Kultur zu verarbeiten und zu vertreiben.⁸⁴ Das Hindi-Kino war schon seit den 1950er Jahren international verbreitet, insbesondere in Regionen, in denen viele südasiatische Arbeitsmigrant_innen lebten, wie im Nahen Osten oder in Südostasien, aber auch in der Sowjetunion. Mit dem Aufkommen von Videorekordern ab den frühen 1980er Jahren und einer florierenden Piraterie wurde das Hindi-Kino noch vor der Liberalisierung der Märkte auch unter NRI im Westen populär. Durch diese transnationale Verbreitung unter NRI im Westen und als Leitmedium öffentlicher indischer Kultur wurde Bollywood zu einer privilegierten Plattform „for the articulation of Indian identity in a globalized world“ (Uberoi 2006:184 f.). Ab Mitte der 1990er Jahre fand im Bollywood-Kino die Re-Imagination diasporischer Subjekte als transnationale Agenten zwischen Indien und dem Westen sowie zwischen Konsum und Moral ihren narrativen und ästhetischen Niederschlag (In-den 1999; Deshpande 2005; Brosius/Yazgi 2007).

Im paradigmatischen Film „Purab aur Paschim“ (1970) (s. Kapitel 3) wurden NRI als Grenzgänger in einer dichotomen moralischen Ordnung zwischen Indien und dem Westen repräsentiert. NRI erschienen als zigarettenrauchende Frauen in Miniröcken, Pseudo-Hippies und melancholische Nostalgiker, die von materiellen Aspirationen und Orientierungslosigkeit getrieben wurden. Im Kult-Film „Dilwale Dhulanya Le Jayenge“ („Der Beherzte gewinnt die Braut“, 1995, abgekürzt als DDLJ bekannt) von Aditya Chopra wurde diese moralisch-territoriale Ordnung zwischen Indien und dem Westen maßgeblich reartikuliert.

Der Film erzählt die Geschichte von Raj (Shahrukh Khan) und Simran (Kajol), die beide als Kinder von indischen Migranten in London aufgewachsen sind. Während Simran in der Familie des Cornershop-Besitzers Baldev (Om Puri) lebt, der sich in England fremd fühlt und sich nach seiner Heimat Punjab sehnt, ist Raj Sohn des erfolgreichen Selfmademans Dharamvir (Anupam Kher), der in London zum Milliöner geworden ist und einen westlichen Lebensstil pflegt. Die Geschichte beginnt mit dem Bachelorabschluss von Raj und Simran, den beide – unabhängig voneinander und ohne sich zu kennen – auf einer Eurorail-Tour mit Freunden und Freundinnen feiern wollen. Um die Reise antreten zu können, muss Simran ihrem Vater versprechen, eine schon arrangierte Heirat einzugehen. Auf der Europeise, die zu einem großen Teil in der Schweiz spielt, kreuzen sich die Wege von Raj und Simran immer

84 | Der Begriff Bollywood für das kommerzielle Hindi-Kino wurde zwar schon in Film-magazinen der 1970er geprägt, war aber damals noch kaum gebräuchlich. Erst ab Mitte der 1990er Jahre löste „Bollywood“ Begriffe wie *masala movies* oder ganz simpel *hindimovies* als dominante Bezeichnung für Hindi-Filme respektive für die ganze Industrie ab. Die populäre Bezeichnung selbst steht für eine zunehmende Internationalisierung und weitere Kommerzialisierung dieser Filmindustrie (Rajadhyaksa 2003; Vasudevan 2011:334 ff.; Ganti 2012:12 f.).

wieder. Der karnevaleske Lebenskünstler Raj verstrickt sich und Simran durch seine Scherze und Missgeschicke immer wieder in Abenteuer, wodurch sich die beiden näherkommen. Als die Reise zu Ende und sie zurück in London sind, merken beide, dass sie sich ineinander verliebt haben. Als Simrans Vater dies realisiert, fliegt die Familie unverzüglich nach Indien, um die arrangierte Hochzeit von Simran unter Dach und Fach zu bringen. Unterstützt von seinem Vater reist Raj ebenfalls nach Indien, um Simrans Vater zu überzeugen, dass er selbst der richtige Bräutigam für Simran sei. Als Simran ihn trifft, fleht sie ihn an, mit ihr gemeinsam abzuhauen. Indem er sich in die Hochzeitsgesellschaft einschleust, will Raj hingegen den Segen von Simrans Vater gewinnen. Als Simrans Vater diesen Trick entdeckt, lässt er Raj brutal verprügeln. Schließlich lässt der Vater Simran trotzdem mit Raj ziehen, als er bemerkt, dass niemand seine Tochter wird glücklicher machen können als Raj.

DDLJ erzählt zwar eine für das melodramatische Hindi-Kino typische Heiratsgeschichte, in der der Widerspruch zwischen Liebe und familiären Interessen ausgehandelt wird (Thomas 1995). Indem die Geschichte in der Diaspora angesiedelt ist, macht der Film zudem die Grenze zwischen Nation und Diaspora, Indien und Westen, sowie zwischen Tradition und Moderne explizit zum Thema. Die Geschichte handelt davon, wie Familienhierarchien und Geschlechternormen im Kontext von westlicher Kultur und sozialem Wandel intergenerationell ausgehandelt werden sollen. Vor diesem Hintergrund repräsentieren die beiden Väter zwei Grundhaltungen, die im Film einander gegenübergestellt werden – mit klarer Sympathie-Verteilung: Der Vater von Simran wird als melancholischer und realitätsfremder Patriarch dargestellt, der an seiner alten Heimat und den Werten seiner Jugend festhält und seine Ehre über das Glück der Tochter stellt. Rajs Vater hingegen stellt den erfolgreichen Selfmademan dar, der sich (auch) ohne Schulabschluss für ein gutes Leben seines Sohnes abgerackert hat. Dharamvir genießt seinen Erfolg, wohnt in einer Villa mit Swimmingpool, finanziert den opulenten Lebensstil seines Sohnes und stößt mit diesem auf die wohl verdienten Europaferien an, obwohl Raj den Abschluss vermasselt hat. Trotz seines westlichen Lebensstils vermag Dharamvir seine indischen Familienwerte in einer humorvollen, freundschaftlichen und engen Beziehung an seinen Sohn weiterzugeben.

Eine besondere erzählerische Funktion nehmen Ironie und Humor ein, mit denen Raj und sein Vater dargestellt werden. Rajs Charakterisierung als Taugenichts und seine ständigen karnevalesken Scherze während der Europareise lassen sich in die Tradition der Karikatur von verwestlichten und identitätslosen indischen Subjekten einordnen, die seit dem frühen Nationalismus am Ende des 19. Jahrhunderts den antikolonialen Diskurs prägen.⁸⁵ Und tatsächlich beschreibt Simrans

⁸⁵ | Die Karikatur des *babu*, des Typus des anglophilen bengalischen Beamten, Landlords oder Dandys, wie sie von Bankim Chandra Chattopadhyay (1838–1894) literarisch popularisiert wurde, war ein wichtiges Genre des Nationalismus in der bengalischen

Vater Raj nach einer Begegnung in London als typischen „Wäscherhund, weder im Haus noch am Fluss“. Und auch das ehrenhafte indische Mädchen Simran nimmt Raj auf der Reise zuerst lediglich als Taugenichts wahr, der sich nur für Frauen und Partys interessiert und für den alles nur ein Spiel oder ein Witz ist. Rajs Karneval generiert jedoch im Film und in der Rezeption nicht nur die unmittelbare Erfahrung von Spaß und Abenteuer als Teil eines neuen Lebensstils, sondern auch die Möglichkeit, den Tabubruch zu inszenieren und dadurch eine neue moralische Ordnung zu definieren:

Als Simran nach einem Alkoholrausch im Bett von Raj erwacht, gaukelt er ihr vor, sie hätten die Nacht zusammen verbracht. Erst als Simran in Tränen ausbricht, weil sie um ihre Jungfräulichkeit fürchtet, beteuert plötzlich Raj – bar jeglicher Ironie –, dass er keineswegs der Taugenichts sei, den sie in ihm sehe. Er sei ein „Inder“, auch wenn er in England geboren sei, und wisse daher die Ehre einer „indischen Frau“ zu respektieren. In diesem Moment patriarchaler Offenbarung erscheint Rajs westlich konnotierter Lebensstil von Promiskuität, Party und Alkohol als spielerische Fassade. Von da an vertraut Simran Raj und sie weiß, dass unter der clownesken Oberfläche eine solider moralischer Kern, ein „indisches Herz“ steckt. In der Figur des diasporischen Clowns, der zwischen westlichen Lebenstil und indische Werte, Spaß und Moral „switcht“, wird „Indianness“ sowohl vom indischen Territorium als auch von äußerlichen Symbolen losgelöst und stattdessen zu einem portablen inneren Wert umgedeutet. Als Rajs Vater in seinen ulkigen westlichen Kleidern in der Hochzeitgesellschaft im Punjab auftaucht, gewinnt er mit seiner Heimatverbundenheit sofort die Gunst von Simrans Vater. Als Letzterer erläutert, dass er ihm diese Heimatliebe angesichts der Kleider auf den ersten Blick nicht zugetraut hätte, antwortet Rajs Vater: „Glauben Sie etwa an dieses Theater mit den Kleidern? Ich trage Indien im Herzen.“ Durch die Entkoppelung von indischen Familienwerten und äußerlichen und klischeehaften Traditionen und Symbolen erscheinen westlicher Konsum und Lebensstil sowie transnationale soziale Mobilität nicht als *a priori* verwerflich wie etwa in „Purab aur Paschim“. Die humorvolle und erfolgreiche Konstruktion *innerer indischer Werte*, die im Herzen eingeschrieben sind, lassen stattdessen die äußerlichen und formalen Symbole von „Indianness“ – etwa bei Simrans Vater – als unecht, starr und heuchlerisch erscheinen. Sie verhindern Sensibilität gegenüber dem sozialen Wandel, Empathie gegenüber der eigenen Tochter und schließlich auch den Spaß am Leben.

DDLJ vermag durch den diasporischen Plot, den ironischen Erzählstil sowie angesichts der transnationalen Verbreitung des Bollywood-Kinos die sich wandelnde indische Gesellschaft und NRI gemeinsam zu adressieren:

Renaissance (Sartori 2008). Diese Karikatur wird etwa in „Purab aur Paschim“ von Shyam verkörpert, der in seinen Hippie-Kleidern, durch die verwestlichten Namen und seinen prominenten Englischakzent als identitätslose Karikatur erscheint.

With DDLJ, their problems of being Indian in a foreign setting are projected as our problems of identity as well. Conversely, our problems of constituting a “moral universe” of family relations are seen to be their problems as well. That is, the challenge of being (and, more important, remaining) Indian in a globalized world is one that has to be met by those who stay at home and those who live abroad. (Uberoi 2006:186)

Zusammenfassend lassen sich folgende Punkte festhalten:

1. Die Ansiedlung der Geschichte in der Diaspora und insbesondere auf einer Ferienreise erlaubte die explizite Aushandlung tabuisierter Themen wie voreheliche Sexualität, Alkoholkonsum von Frauen und die Darstellung westlicher Lebensstile. In diesem transgressiven Raum konnte mit neuen Erzählungen, Werten und Subjektivitäten einer „global Indianness“ experimentiert werden, in denen sich die „neue Mittelschicht“ erfinden konnte. Durch die Identifikation mit Raj, dem „consumable hero of globalized India“ (Deshpande 2005), konnte sich die Mittelschicht vom ländlichen und diasporischen Patriarchat abgrenzen. Gleichzeitig reartikulierte sie patriarchale Werte im Kostüm eines konsumorientierten und emanzipatorischen Lebensstiles. Denn auch wenn Simran schließlich die erträumte Liebesheirat durchsetzte: Ihre befreite Weiblichkeit ist abhängig vom patriarchalen Kampf zwischen ihrem Vater und Raj. Somit lieferte das Bollywood-Kino die affektiven, ästhetischen und narrativen Ressourcen im hegemonialen Projekt des „neuen Indiens“, um die Widersprüche zwischen globaler Aspiration und „Indianness“ sowie zwischen Konsum und Moral zu minimieren – und dadurch eine größere Transformation patriarchaler Geschlechterverhältnisse im Kern aufzuschlieben.
2. Zum anderen adressierte der Film die Diaspora, die in DDLJ erstmals als legitimer, ja sogar vorbildlicher Teil der Nation repräsentiert wurde. Das Anfangslied „Ghar aaja pardesi, tera desh bula raha hai“ („Komm nach Hause, Fremder, dein Land ruft dich“), das einen nostalgischen Tagtraum von Simrans Vater untermauert, in welchem ihm am Trafalgar Square die Rapsfelder des Punjabs erscheinen, etablierte zwar ein Rückkehrnarrativ. Der Film erteilte jedoch dieser starren Form der Melancholie eine ironische, aber klare Absage und schrieb stattdessen die Zugehörigkeit zur Nation in das transnationale „indische Herz“ – zumal der Film offenlässt, ob Simran, Raj und dessen Vater nach London zurückkehren oder im neuen urbanen Indien leben werden. „Indianness“ wurde damit als transnational flottierendes Ethos etabliert, das sich im Kontext eines globalen Kapitalismus von einem Territorium und starren Praktiken losgelöst hat und sich in flexibilisierten Formen von Konsum und Mobilität verändern muss.

Mit DDLJ etablierte Bollywood den bis dahin impliziten und informellen Topos der Diaspora in der öffentlichen Kultur und löste die Entstehung eines eigenen Genres aus, in dem die Konstruktion der Diaspora als Erneuerung der indischen Nation weiter ausdifferenziert wurde.⁸⁶ Durch die Popularität und die wachsende Diaspora im Westen entstanden internationale Distributions- und Finanzierungsstrukturen, die zunehmend auf einem professionalisierten Vertriebsnetzwerk von Kinos in Großbritannien und in den USA basierten. Angesichts der hohen und stabilen Auslandseinnahmen in einem Geschäft mit hohem Risiko wurden die in der Diaspora lebenden Inder_innen immer mehr explizit als Zielgruppe mit entsprechenden Narrativen und Genres beliefert.⁸⁷ Umgekehrt bot das Bollywood-Kino der Diaspora eine transnationale öffentliche Kultur, in der sie als Angehörige der Nation nicht vergessen wurden, ja Anerkennung fanden.

Fand die „Diasporaisierung“ ab den 1990er Jahren vor allem in einer transnationalen öffentlichen Kultur statt, begann auch der indische Staat diese in seine nationale Kulturpolitik einzubeziehen. 1998 erkannte die neue BJP-Regierung unerwartet das kommerzielle Kino als Industrie an und erlaubte dadurch eine bessere finanzielle Förderung und einen größeren Einfluss auf die Filmindustrie. 1999 wurde dieses kulturpolitische Engagement weiter institutionalisiert, als der Staat seine Diasporapolitik lancierte, die 2003 in Kraft trat.

86 | Weitere Blockbuster aus diesem Genre sind „Pardes“ („Ausland“, 1997), „Kabhiie Khushi Kabhie Gham“ („In guten wie in schlechten Tagen“, 2001), „Kal No Na Ho“ („Denke nicht an morgen“, 2003), „Swades“ („Heimat“, 2004), „Namastey London“ (2007) oder „Dilli 6“ (2009).

87 | Es wurde argumentiert, dass Indiens Integration in den globalen Kapitalismus selbst die Transformation des Hindi-Kinos in eine „Bollywood“-Industrie bewirkt habe, die sich durch internationale Vertriebs- und Finanzierungsstrukturen, Narrative über familiäre Werte, Konsumorientierung im Produktionsdesign, staatliche Förderung und den Fokus auf ein Mittelschichtspublikum, insbesondere auch in der Diaspora im Westen, auszeichnet (Rajadhyaksa 2003; Vasudevan 2011; Ganti 2012). Diese „Bollywoodisierung“ des indischen Kinos begann sich gerade zu institutionalisieren, als Mitte der 1990er Jahre die ersten diasporischen Subjekte in der öffentlichen Kultur wie etwa in DDLJ auftauchten.

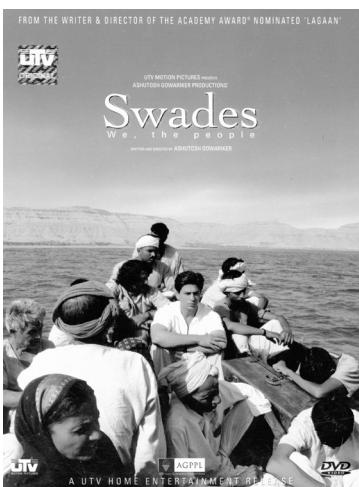


Abbildung 22a und 22b: Filme wie „Swades“ (2004) oder „Dilli 6“ vermitteln Rückkehr-narrative von Angehörigen der „zweiten Generation“ (Quelle: Autor)

„The sun never sets on the Indian diaspora“ – die Nation und ihre Diaspora

Hatte die Kongressregierung unter P. V. Narasimha Rao die NRI noch durch Anreizpakete in der Liberalisierungsreform insbesondere als ökonomische Akteure angesprochen, lag der BJP-Regierung unter Atal Bihari Vajpayee, die 1998 an die Macht kam, die Thematik der Diaspora noch stärker am Herzen. Die Verknüpfung von globalen kapitalistischen Aspirationen und der Ideologie der *hindutva* (Sanskrit für „Hinduness“) fand ihre Entsprechung in den engen Beziehungen der BJP-nahen hindunationalistischen Bewegungen, VHP und RSS, mit Kreisen hochqualifizierter amerikanischer Hindus. Die finanzielle Unterstützung des Hindunationalismus durch die amerikanisch-hinduistische Diaspora wie auch deren Lobby-Arbeit nach den Atombomben-Tests von 1998 etablierten eine transnationale, politische Allianz (Bhatt/Mukta 2000; Mathew/Prashad 2000; Rajagopal 2001).⁸⁸ Innerhalb des Projektes, Indien als neue Supermacht in den globalen Ka-

⁸⁸ Wie argumentiert wurde, war ein Grund für den Erfolg von *hindutva* bei hochqualifizierten Inder_innen die Erfahrung von Rassismus und institutioneller Diskriminierung in den USA. In der stark rassistisierten Sozialstruktur der USA bot *hindutva* eine Sprache, um sich in Abgrenzung zu anderen – etwa afro- und hispanoamerikanischen – Bevölkerungen als liberale Modellminderheit zu repräsentieren und gleichzeitig Rassismus abzuwehren. Der vordergründige Fokus auf Kultur statt auf Politik sowie das positive Image des Hinduismus in den USA erlaubten dann eine Inklusion in einen liberalen Multikulturalismus. Nach den Terroranschlägen in New York im Jahr 2001 ver-

pitalismus zu integrieren, strebte die BJP-Regierung daher zunehmend eine kohärente Diasporapolitik an. Im Jahr 2000 setzte sie mit diesem Ziel die *High Level Commission for the Indian Diaspora* unter der Leitung des ehemaligen Hochkommissars in Großbritannien, L. M. Singhvi, ein. Der Bericht der Kommission, der am 19. Dezember 2001 verabschiedet wurde, etablierte neue politische Narrative und Maßnahmen der „Diasporaisierung“.⁸⁹ Nicht zufällig nennt der Bericht Israel und China als Vorbilder für die vorgeschlagene Diasporapolitik. In beiden Fällen verbindet die Diasporapolitik wirtschaftlichen Aufbau mit *nation building*. Insbesondere China als direkter und wichtigster Konkurrent Indiens um die wirtschaftliche und politische Vorherrschaft in Asien hatte die Diasporapolitik ab den 1980er Jahren eingesetzt, um die Integration in den Weltkapitalismus kulturell und ökonomisch zu vollziehen (Ong 1999). Anhand des Diasporadiskurses wurden im Singhvi-Report die indische Nation und ihre sozialmoralischen Bindungen zur Diaspora reartikuliert. Der Bericht beginnt mit dem vielsagenden Satz: “The Indian Diaspora spans the globe and stretches across all the oceans and continents. It is so widespread that the sun never sets on the Indian Diaspora.” (High Level Committee 2001:v) Dieser Einstieg rahmt die Geschichte der indischen Diaspora als Akteurin in einem globalen Epos und invertiert auf kecke Weise den kolonialen Anspruch des British Empires, die Welt zu beherrschen. Indem der Bericht alle Personen indischer Herkunft überall auf der Welt explizit als Teil einer *indischen Diaspora* konstruiert, schreibt er ihnen eine gemeinsame Identität und Heimat zu. Gemäß diesem nationalen Mythos wohnt allen Menschen, die vom indischen Territorium abstammen, eine Essenz inne, die der Staat nun sieht und anerkennt. “They live in different countries, speak different languages and are engaged in different vocations. What gives them their common identity are their Indian origin, their consciousness of their cultural heritage und their deep attachment to India.” (High Level Committee 2001:v) Ich argumentiere, dass die explizite Verwendung des Begriffs der „Diaspora“ diesen globalen Nationalismus auf spezifische Weise narrativ zu etablieren vermag.⁹⁰ Denn, wenn auch der Samen (gr. sperma) über Grenzen gestreut (gr. diasporein) wird, so wohnt ihm doch weiterhin das Potenzial inne,

mochte die transnationale *hindutva*-Allianz eine antimuslimische Agenda in den Beziehungen zwischen den USA und Indien zu stärken. Dadurch wurde auch innerhalb der südasiatischen Diaspora die Religion zunehmend politisiert und als Markierung in den Aufstiegs- und Positionsämpfen verwendet (Therwath 2007).

89 | Der Bericht wurde auf der folgenden Website des Indischen Außenministeriums veröffentlicht: <http://indiandiaspora.nic.in/contents.htm> (abgerufen am 21.8.2017).

90 | Wie in der Einleitung dargelegt, wurde ab den späten 1980er Jahren der Diaspora-Begriff in der akademischen Debatte zunehmend reartikuliert, um Migrationserfahrungen zu beschreiben, die nicht zwangsläufig durch Vertreibung oder Rückkehrorientierung gekennzeichnet sein müssen. Durch die politische und populäre Diffusion wurde er im indischen Kontext zu einer Herrschaftsstrategie des Staates.

seine biologische Lebenskraft zu entfalten – wenn auch in einer neuen Umwelt und dadurch allenfalls in einer neuen Form. Der im griechischen in einer botanischen Semantik angesiedelten Begriffs der Diasporabegriff verbindet die Metaphorik von Grenzen und Brüchen mit einer der Einheit. Dadurch ermöglicht er eine Offenheit und Flexibilität von *Hybridisierungen*, die auf vielfältige Art und Weise gestaltet und ausgehandelt werden können. Im Gegensatz zum bisherigen Nationenbegriff erfordert er keine eindeutige Identifikation mit einem Territorium (*Ius soli*) oder mit äußerlichen oder formalen kulturellen Traditionen, so die Suggestion, sondern verbindet eine innere, lebendige Essenz mit der Naturalisierung in einem anderen Land. „The Indian Diaspora has spread far and wide [...] and it has gained universal recognition for the unique contributions that its members have been making to their host societies, while at the same time acting as bridge between them and the land of their ancestors.“ (High Level Committee 2001:v) Mit der Metapher der „Brücke“ wird – wie mit dem Diasporabegriff – eine weitere Metaphorik der Mehrfachzugehörigkeit konstruiert und anerkannt, die im ambivalenten Bild des NRI in der Nehru-Ära nicht vorstellbar gewesen wäre, da letztere auf der Logik eines Entweder-Oder beruhte. Nehrus Politik des Nicht-Engagements gegenüber NRI erscheint in dieser nationalistischen Familienrhetorik implizit als moralische Fehlleistung, da sie bestehende essenzielle moralische Bindungen leugnete. Wie der Bericht zitiert, hatte Attal Bihari Vajpayee als damaliger indischer Außenminister in einem Seminar im Jahr 1977 versprochen, dass, „though our sons and daughters have gone abroad to work or to reside there, India will not disown them or fail to appreciate and respect their essential loyalty to the culture and heritage of the mother country“ (High Level Committee 2001:v). Mit der Diasporapolitik, die Vajpayee nun als Premierminister einführte, könne die moralische Beziehung zwischen der „Mutter Indien“ und ihren „verlorenen Söhnen und Töchtern“ wiederhergestellt werden und das historische Unvermögen gesühnt werden.



Abbildung 23: Der indische Staat heisst seine Diaspora feierlich willkommen zu hause, 8. Pravasi Bhartiya Divas, vom 7.-9. Januar 2009 (Quelle: Autor)

Diese Imagination einer „globalen indischen Familie“ war dabei auch verbunden mit neuen Bewertungen. Der Bericht erzählte dabei nicht etwa von moralisch korrumptierten Fahnenflüchtigen oder armen ehemaligen Plantagenarbeitern, sondern vielmehr von erfolgreichen, anerkannten und fleißigen Subjekten, die größtenteils der Mittel- und Oberschicht angehören.

The Indian Diaspora has transformed the economies and has come to occupy a pride of place in the life of those countries. Its members are found as entrepreneurs, workers, traders, teachers, researchers, inventors, doctors, lawyers, engineers, managers and administrators. [...] By playing a leading role in the global technological revolution, it has transformed India's image abroad. While it continues to flourish in different countries and in different walks of life, it continues to be rooted in its ancient cultural heritage. (High Level Committee 2001:vi)

In diesem Zitat verknüpfte die diasporapolitische Sprache der Regierung explizit globale Aspiration, ökonomischen Erfolg und kulturelle Bindung. Indien könne also ökonomisch (nur) wachsen, wenn sich die „globale indische Familie“ auf ihre Wurzeln besänne. „The contemporary Indian state recruited its diasporic populations into an expansive national body that asserted Indian's prominence in the twenty-first century as a leading free-market destination within a capitalist economy.“ (Mani/Varadarajan 2005:49) Diese metaphorischen Verknüpfungen von Kapitalismus und Biologie, von Geld und Blut spannten den diskursiven Rahmen und das transnationale Netzwerk einer globalen indischen Wirtschaftsnation auf,

in der wirtschaftliche Produktivität und Zugehörigkeit zur Nation zunehmend verknüpft wurde.



Abbildung 24: Liberalisierungsschritte und Diasporapolitik beförderten spezielle Investitionsmodelle für NRI (Quelle: Autor)

Diese Stoßrichtung wurde auf Empfehlung der Kommission im Jahr 2003 beim ersten Pravasi Bhartiya Divas in Delhi im *Overseas Citizenship of India Scheme* umgesetzt, der rechtlich auf dem *Citizenship Amendment Act* von 2003 basiert. Während davor die Kategorie *Person of Indian Origin* (PIO) Visaerleichterungen für Personen ermöglichte, deren Urgroßeltern in Indien niedergelassen waren, war die OCI eine spezielle Staatsbürgerschaftskategorie für diejenigen Personen, die entweder einmal die indische Staatsbürgerschaft nach Inkrafttreten der Verfassung innehatten oder vor der Unabhängigkeit auf indischem Territorium gelebt hatten sowie für Kinder und Kindeskinder solcher Personen. Während OCI als „dual citizenship“ lanciert und kommuniziert wurde, wurden jedoch politische Rechte ausgenommen. Neben dem lebenslangen Visum waren mit dem OCI-Status im Vergleich zum PIO-Status stattdessen zusätzliche wirtschaftliche Rechte wie etwa Investitionen, Kontoinhaberschaft, Rechte auf Immobilieneigentum und so weiter verbunden. Der rechtliche Fokus auf die wirtschaftliche Mobilisierung der Diaspora war umso deutlicher, als der OCI-Status im Gesetz von 2003 nur für die „highly industrialized countries“ Australien, Kanada, Finnland, Frankreich, Griechenland, Irland, Israel, Italien, Holland, Neuseeland, Portugal, Zypern, Schweden, die Schweiz, Großbritannien und die USA galt. Alle diese Länder waren Ziel von Angehörigen einer größtenteils hochqualifizierten indischen Mittelschicht, die nach der Unabhängigkeit ausgewandert war. Das „OCI Scheme“ sollte hingegen nicht für diejenigen Millionen von Personen indischer Herkunft gelten, deren Vorfahren schon im 19. Jahrhundert oder frühen 20. Jahrhundert als

Schuldknechte (*indentured labour*) auf britischen Plantagen in der Karibik oder Afrika oder als Beamte, Händler oder technisches Personal im Empire gearbeitet hatten. Die wirtschaftsliberale und gleichzeitig hindunationalistische Handschrift der Diasporapolitik wurde zudem darin ersichtlich, dass pakistanische Staatsangehörige und Bangladeshi weder PIO noch OCI werden konnten und können, auch wenn sie bei der Teilung aus Indien flüchten mussten.⁹¹ Die im Bericht erörterte narrative Verbindung von ökonomischem Wachstum und kultureller Essenz fand also ihre Entsprechung in einer „graduellen Staatsbürgerschaftslogik“ (Ong 1999). Die ethnische und ökonomische Logik der Diasporapolitik der Regierung zielte darauf ab, der indischen Diaspora im Westen einen privilegierten Zugang zum „neuen Indien“ zu gewähren, sie zu binden und zu mobilisieren. Während auf der narrativen Ebene der Diasporabegriff die Einheit der „globalen indischen Familie“ mit einem territorialen und kulturellen Zentrum betonte, wurden die dadurch geschaffenen Subjekte in den rechtlichen Kategorien gleichzeitig moralisch, kulturell und ökonomisch bewertet. Der Diasporadiskurs erlaubte demnach legitime und weniger legitime, produktive und unproduktive Zugehörigkeiten zu unterscheiden und im Sinne „flexibler Staatsbürgerschaften“ für das nationale Wachstumsprojekt einzusetzen.⁹²

91 | Wie Roy plausibel darlegt, ist die staatsbürgerrechtliche Konstruktion der indischen Nation von einem zunehmenden Illiberalismus charakterisiert (Roy 2008). Denn gleichzeitig mit der Gewährung der OCI, der Staatzugehörigkeit nach Herkunft (*ius sanguinis*), wurde die Kategorie illegaler Migrant_innen eingeführt, die vor allem auf muslimische Migrant_innen aus Bangladesh abzielte. Weiter wurde die Einbürgerung für Kinder von Immigrant_innen weiter erschwert. Damit hat seit dem ersten Staatsbürgerschaftsgesetz von 1955 sowohl eine Verschiebung von einem weitgehenden *ius soli* zu einer ethnisch definierten Staatsbürgerschaft als auch zu einer klassenverzerrten Staatsbürgerschaftslogik stattgefunden.

92 | In der expliziten Kritik an dieser „economic citizenship“ mag auch ein Grund liegen, warum 2005 eine neue Erweiterung des Staatsbürgerschaftsgesetzes erfolgte, in dem die OCI unabhängig von der spezifischen Region zugesprochen wurde (Mani/Varadarjan 2005). Jedoch ermöglichte die Unterscheidung von PIO und OCI weiterhin – über die Korrespondenz von Generationenabfolge und historischen Migrationswellen –, dass eine rechtlich graduelle Staatsbürgerschaft und eine indirekte Diskriminierung aufrechterhalten wurde, die die ökonomische Macht der verschiedenen historischen Diasporagemeinschaften grosso modo sanktionierte. Wie Roy argumentiert, könnte der Ausschluss der Länder der ersten kolonialen Auswanderungswelle aus dem OCI-Scheme auch so interpretiert werden, dass damit die koloniale Vergangenheit geleugnet werden soll, wie dies ja zu Beginn des Berichts auch durch die Inversion „the sun never sets on the Indian Diaspora“ geschieht (Roy 2008). Diese graduelle Sanktierung zwischen verschiedenen Diasporas wurde angesichts zunehmender Proteste

Gemäß dieser generationellen Wachstumslogik einer „globalen indischen Familie“ existierte auch ein spezifisches Interesse an der Bindung der „zweiten“ und „dritten Generation“ an die Nation, weshalb die Singhvi-Kommission erfolgreich auf die Gewährung des OCI-Status für die „zweite Generation“ pochte.⁹³

The emphasis on continuity paves the ground for bringing the second generation of overseas Indians, those who were not born in India, also into the purview of overseas citizenship, for perpetuating and cementing the links of the younger generation of the diaspora with India as they will be keen to keep in touch with their elders in India as well as relate to their roots [...] The members of the Indian diaspora are *naturally* keen to pass on their value systems, which have been a reason of their success to coming generations, and they would welcome our country’s support in this endeavour. India should also initiate measures to ensure that the diaspora’s pride and faith in it are strengthened, which would inter-alia revitalise its internal development. (High Level Committee 2001:511)

Ich habe in diesem Unterkapitel argumentiert, dass das Bollywood-Kino und die indische Diasporapolitik wichtige Plattformen sind, um Auslandsinder_innen als Teil eines hegemonialen Projektes eines „neuen Indiens“ zu konstruieren. Sowohl in der öffentlichen Kultur als auch in der diasporapolitischen Imagination des Staates und in den staatsrechtlichen Bestimmungen seit 2003 wird nationale Zugehörigkeit deterritorialisiert und von äußerlichen und formalen Traditionen entkoppelt. Stattdessen wird eine Essenz konstruiert, die eine moralische und emotionale Bindung herstellt und die intergenerationell reproduziert werden kann und soll. Die Entkoppelung von Essenz und äußerlicher Lebensweise ermöglicht eine Pluralisierung und Hybridisierung der Nation im Kontext des globalen Kapitalismus. Dadurch sind neue legitime Subjektivitäten, Praktiken und Räume einer „global Indianess“ entstanden, in der westliche Lebensstile mit indischen Werten verbunden werden können. Der kulturelle, politische und ökonomische Fokus auf die mittelständische Diaspora im Westen offenbart dabei eine Aufsplinterung dieser „globalen indischen Familie“ sowie einen selektiven Zugang zum „neuen

aufgehoben. 2015 wurde Menschen mit PIO-Karte abgeschafft und der Zugang zu OCI erleichtert.

93 | Diesbezüglich ist auch die Lancierung des *Know India Programme* interessant, das Nachkommen indischer Migration in einer zweiwöchigen Tour einen privilegierten VIP-Blick in die Kultur, Politik und Wirtschaft Indiens bieten soll. 2017 fand der Pravasi Bhartiya Divas (PBD, Tag der Indischen Diaspora) mit einem Fokus auf die Jugend statt, mit einer eigenen eintägigen internationalen Konferenz.

Indien“ gemäß Klasse, Geschlecht und historisch-geografischer Verortung der Migrationsgeschichte.⁹⁴

Diese hegemoniale und selektive Konstruktion legitimer Zugehörigkeit zum „neuen Indien“ ist in die Konstruktion einer exklusiven urbanen und medialen Konsumkultur eingeschrieben, zu der „Inder_innen der zweiten Generation“ aus der Schweiz qua ökonomischem und kulturellem Kapital einen privilegierten Zugang haben. Im Gegensatz zu Angehörigen der unteren indischen Mittelschichten, zu Nachfahren von indischen Schuldknechten oder auch zu Schweizer Touristen können sie in diesen Räumen legitime, wenn auch nicht unbedingt gleichwertige Zugehörigkeiten aushandeln. Haben allenfalls „Inder_innen der zweiten Generation“ aus der Schweiz diese neuen Subjektivierungsmöglichkeiten und Anerkennungsräume in den 1990er Jahren schon individuell erfahren, schuf und legitimierte der Indienhype in der Schweiz Bedingungen für neue transnationale Praktiken und Projekte. In den folgenden ethnografisch-biografischen Fallanalysen möchte ich darlegen, wie schweizerisch-indische Second@s transnationale Subjektivierungsprozesse im „neuen Indien“ aushandeln. Dabei interessiert mich insbesondere, wie sie das „neue Indien“ und ihre Zugehörigkeit dazu konstruieren. Es stellt sich die Frage, wie sie soziale Ungleichheit und Modernisierung vor dem Hintergrund früherer Indienerfahrungen sowie exotisierender und humanitaristischer Indiendiskurse in der Schweiz in ihre Lebenswelten und Subjektivierungsprozesse integrieren.

6.2 AKASH: KARRIERE, NOSTALGIE UND FREIHEIT ALS „SWISS INDIAN DREAM“

Während meiner Feldforschung in Indien war ich in regelmäßigm Kontakt mit dem 39-jährigen Manager Akash. Er war in der Schweiz aufgewachsen und lebte zwischen 2006 und 2013 als Expat einer multinationalen Schweizer Industriefirma in Indien. An einem Oktoberabend nahm mich Akash nach einem Abendessen bei einer Schweizer Journalistin in Delhi mit zu einer Party. Auf dem Weg trafen wir den 42-jährigen schweizerisch-indischen Betriebswirt und Event-Manager Robin,

94 | Wie etwa die Analyse des Films DDLJ zeigte und weiter unten in der letzten Fallanalyse thematisiert wird, ist die kulturelle Regulierung legitimer und illegitimer Zugehörigkeit und Mobilität in der „globalen indischen Familie“ stark geschlechtsspezifisch. Jedoch habe ich diese Machtdimension in Bezug auf die staatliche Diaspora- und Staatsbürgerschaftspolitik nicht systematisch untersucht und in den OCI-Bestimmungen keine explizit geschlechtsspezifischen Unterschiede festzustellen sind. Die Frage wäre in Bezug auf erleichterte Einbürgerung, Heiratspraktiken, transnationale Scheidungen, Mitgiftrückerstattungen, Kindersorgerechtsfälle, Adoptionen und Leihmutterchaft aber zweifellos höchst relevant.

der auch gerade in Indien weilte. Der Klub, in dem die Party stattfand, befand sich in einer Mall in Süd-Delhi, einer dieser Konsumpaläste des „neuen Indiens“, die in den letzten Jahren aus dem Boden geschossen waren. Nach der Sicherheitskontrolle fuhren wir auf den Rolltreppen durch die leere Mall bis ins Dachgeschoss. Auf der Dachterrasse tanzten Partybesucher_innen zwischen Sonnenschirmen und Palmen zu dröhrender elektronischer Musik und dem Rap eines MC, während andere sich auf Rattanmöbeln räkelten. Wir bestellten Drinks und genossen das Gefühl der Freiheit, das in der lauen Herbstluft unter dem Sternenhimmel aufkam. Nach der ausgelassenen Party fuhr uns Akashs Chauffeur zu Akash nach Hause in ein nobles Viertel. Im Salon des Hauses unterhielten wir uns noch ein wenig über das Leben in Indien und die wirtschaftlichen Möglichkeiten. Während Akash als Manager einer multinationalen Firma beruflich in Indien etabliert war, versuchte Robin gerade mit unterschiedlichen Geschäftsideen im indischen Markt Fuß zu fassen. Mit ehrlicher Bewunderung für Akash meinte Robin: „Er lebt den Swiss Indian Dream – er lebt in Indien mit einem Schweizer Lohn. Wir sind die neue Generation, nicht der alte Filz. Komm doch auch zurück“, schlug er mir vor.

Akash studierte ab Mitte der 1990er Jahre Betriebswirtschaft und später Recht an einer renommierten Schweizer Universität. Schon damals hatte sich Akash von den Chancen im aufstrebenden „neuen Indien“ angezogen gefühlt. Auf der Grundlage seines privilegierten familiären und professionellen Blicks hatte er mit einer Gruppe von Studierenden begonnen, sich mit Indien als Wachstumsmarkt auseinanderzusetzen. 1998 machte er ein kurzes Praktikum in einer multinationalen Firma in Indien, noch bevor die Öffentlichkeit oder kleine und mittelständische Unternehmen in der Schweiz das liberalisierte Indien als Absatzmarkt oder Produktionsstätte wahrgenommen hatten. Die ökonomische Dynamik Indiens versprach eine spannende Karriereoption im Herkunftsland seiner Eltern. Nach Ende des Studiums im Jahr 2004 bewarb er sich auf der Suche nach einer beruflichen Perspektive unter anderem auch in Indien. Er hätte jedoch lediglich einen lokalen indischen Lohn erhalten, was eine Senkung seines Lebensstandards bedeutet hätte. Da er nach dem Studentenleben nach finanzieller Selbstständigkeit und nach Statusgewinn strebte, entschied er sich stattdessen für einen Job als strategischer Unternehmensberater bei einer Consulting-Firma in der Schweiz und verschob die Indienpläne auf später. Tatsächlich bot sich ihm dann im Jahr 2006 eine Gelegenheit, als er von einem Kollegen gefragt wurde, ob er sich für eine Stelle bei einem Schweizer Unternehmen in der Maschinenindustrie in Indien interessiere. Nachdem Akash nach Beratung mit seinem Vater einen Vertrag unter Schweizer Arbeitsbedingungen ausgehandelt hatte, nahm er das Indienprojekt kurz entschlossen in Angriff.

In der Rekrutierung Akashs spiegelt sich das Bestreben vieler Akteure der Schweizer Wirtschaft, möglichst organisch – das heißt effizient – in die wachsenden Märkte Indiens zu expandieren. Akashs Firma hatte schon vor der Unabhän-

gigkeit Indiens Produkte in Indien abgesetzt und konnte diese Stellung nach der Unabhängigkeit durch ein Joint Venture erhalten. In den 1990er Jahren stieg der Absatz enorm an, sodass das Management jemanden suchte, der oder die den Indienmarkt entwickeln konnte. Zweifelten die Entscheidungsträger in den 1990er Jahren noch an der Stabilität des Wachstums und am Reformwillen der Regierung, schien ab 2003 bei Wachstumsraten von über sieben Prozent die Zeit reif für eine strategische Neubearbeitung des Marktes. Wie Akash Vorgesetzter mir erläuterte, war Akash sehr gut qualifiziert, jedoch vervollständigten seine indische Herkunft sowie seine Kenntnisse sowohl der indischen Bedingungen als auch der Schweizer Unternehmenskultur sein Profil. Wie der interkulturelle Unternehmensberater Aftab stellte auch Akash als „Inder der zweiten Generation“ in der Imagination des expandierenden Schweizer Kapitalismus im „Wilden Osten“ den perfekten Brückenbauer dar.⁹⁵ Neben der Aussicht, dass Akash sich in Indien kulturell besser werde durchschlagen können, vereinfachte sein Status als *Overseas Citizen of India* (OCI) seine Anstellung als Expat. Neben den rationalen Kostenargumenten erlaubte Akashs Position als Grenzgänger sowohl aus kulturellen als auch administrativen Gründen eine stimmige und günstige Bewirtschaftung der wachsenden Märkte Indiens.

Diese unternehmerische Einschätzung spiegelte sich in den Worten des Betriebswirten Akash:

Indien ist total am Boomen. Das finde ich schon sehr spannend, alles wächst, es ist alles im Aufbau, und das ist spannender, als wenn alles stagniert. Wenn du wachsen willst, musst du, ökonomisch gesehen, einem Konkurrenten den Marktanteil nehmen. In Indien wächst der Markt natürlich. Das ist ein wahnsinnig spannendes Zeitfenster, in dem sich Indien gerade befindet, und an dem ich in diesem Alter durch spezifische Fähigkeiten teilhaben kann.

In seinem ökonomischen Narrativ verbindet Akash das Wachstum der Märkte mit der Möglichkeit, sich selbst persönlich und beruflich zu entwickeln. In diesem Umfeld und Zeitfenster verfügte Akash über einen „natürlichen Vorteil“, wie er es nannte, weil er sowohl die lokalen rechtlichen Bewilligungen als OCI nicht benötigte als auch als Mitarbeiter einer Schweizer Firma einen für indische Verhältnisse enorm hohen Lohn erhielt sowie sozialversicherungsrechtlich besser abgesichert war. Die Stelle in Indien erlaubte ihm, sowohl berufliche Auslandserfahrung zu sammeln als auch das bekannte Leben in den Schweizer Finanz- und Unternehmerkreisen gegen ein Abenteuer in der dynamischen und aufregenden Heimat seiner Eltern einzutauschen. Schon seit seinem ersten Praktikum in Indien deutete er eine Arbeit in Indien als Chance, „Indien besser kennenzulernen“, wie

⁹⁵ | Ong beschreibt eine gleiche Logik der Repräsentation diasporischer chinesischer Unternehmer als „Brückenbauer“ (Ong 1999:187f.).

er es nannte. In seinem nostalgischen Bildungsstreben hatte er zwar viel gelesen über Indien und das Land mit seinen Eltern bereist. Doch erst durch die Arbeit in Indien konnte er Land und Kultur im Alltag und aus einer eigenen Perspektive erfahren.

Als Grenzgänger in der transnationalen kapitalistischen Verflechtung zwischen Indien und der Schweiz konnte sich Akash nicht nur als „Brückenbauer“ eines schweizerischen Kapitalismus positionieren, sondern auch innerhalb der Narrative einer globalen indischen Moderne. Im Lichte des indischen Diaspora-diskurses hatte Akash durch seinen Job als Expat, durch den damit verbundenen Lohn sowie durch seine westlichen Konsumgewohnheiten direkten Zugang zum „neuen Indien“, das westliche und indische Lebensstile, Ästhetiken und Werte verband. Sein Status als OCI und als Expat erlaubten ihm auf geradezu paradigmatische Weise eine diasporische Subjektivierung als *global Indian*, der materiellen Wohlstand und „Indianness“, Fortschritt und Nostalgie verband. Im Folgenden möchte ich Akashs vielfältige Aushandlungen als diasporisches Subjekt an der Schnittstelle seiner transnationalen Familie, seines Lebensstils in der kosmopolitischen Oberschicht und seiner Position als Manager einer multinationalen Firma analysieren.

Das letzte gemeinsame Diwali? – Feier der transnationalen indischen Familie

Akash stammt aus einer Familie aus der Elite eines nordindischen Bundesstaates. Sein Großvater war leitender Beamter in einer regionalen Infrastrukturbehörde und war darauf bedacht, den sozialen Status durch strenge Erziehung und gezielte Ausbildung seiner vier Söhne zu erhalten. Akashs Vater wurde mit 18 Jahren in die Schweiz geschickt, um an der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich (ETH) eine Ausbildung zum Maschinenbauingenieur zu machen. Als er sich als Ingenieur bei einem Schweizer Unternehmen etabliert hatte, heiratete er Akashs Mutter, die auch aus einer angesehenen Ingenieursfamilie aus der gleichen Region stammte und später in der Schweiz als Englischlehrerin arbeitete. Die intergenerationale, transnationale Strategie der Statuserhaltung hatte sich markant in die Familienkultur eingeschrieben. Akashs Eltern versuchten dabei ihren drei Kindern – Akash und seinen beiden Schwestern – weniger kulturelle oder religiöse Symbole zu vermitteln als vielmehr Familienzusammenhalt, professionelle Ambitionen sowie Statusbewusstsein. Durch die Remigration Akashs verschoben sich auch die sozialen innerfamiliären Bindungen und Beziehungen. Als ich in Indien weilte, war Akash gerade in eine Wohnung im Haus seiner Großeltern mütterlicherseits eingezogen. Durch seinen Aufenthalt in Indien hatten sich Akashs Beziehungen zu den Eltern vertieft, die nun vermehrt nach Indien reisten. Der schweizerische-indische Secondo hatte die Funktion eines Brückenkopfes in ihrer transnationalen Lebenswelt inne und er kümmerte sich um die Großeltern sowie um die baulichen

und finanziellen Angelegenheiten im familieneigenen Haus. Durch seine unmittelbaren Erfahrungen mit den lokalen Lebensbedingungen und sein professionelles und persönliches Wissen über den Wandel in Indien konnte er gegenüber den Eltern eine eigene, neue Perspektive einnehmen und mit Indienexpertise auftreten, was insbesondere die Autorität des Vaters regelmäßig infrage stellte. Gleichzeitig überließ er den Eltern den ihnen gebührenden Raum, wenn sie sich in Indien aufhielten. Er spielte Golf mit seinem Vater und nahm Ratschläge für seine Karriereentscheidungen an. Akashs Remigration war dabei auch eingebettet in das Spannungsfeld der transnationalen Familie zwischen Nostalgie und Statusprojekt:

An einem lauen Herbstabend begab ich mich zu Akash, um an einer Diwalifeier im engeren Kreis teilzunehmen. Als ich eintraf, stellte sich heraus, dass sich das Puja, also das hinduistische Ritual, das Akashs Großmutter durchführen wollte, verzögern würde. Akashs Mutter und deren Schwester beschlossen darauf, dass sie noch einen Sari anziehen wollten, worauf Akash, sein Vater und ich uns in den Salon begaben. Die Möbel waren alt und edel, die Einrichtung bestand aus alten, ausgewählten Nippes und Familienfotografien. In Bezug auf die Verzögerung meinte Akashs Vater theatralisch, er sei bei diesem Anlass nicht der decision maker, worauf Akash schmunzelnd antwortete, dass das manchmal zweifellos besser sei. Demonstrativ bestellte Akashs Vater einen Drink. Als Akash ihn ironisch darauf aufmerksam machte, dass dies vor dem Puja kaum angemessen sei, meinte der Vater, Tee sei auch immer gut. Darauf meinte Akash, dass er auch eine Nespresso-Maschine habe, falls ich Kaffee bevorzugte. Nebenbei erwähnte er, dass Nespresso-Kaffee in Indien eine Marktlücke sei. Wenn man Kapital habe, lasse sich hier zur Zeit viel machen. Nachdem wir Tee getrunken hatten, wurden wir zum Puja gerufen. Wir setzten uns zum Schrein, den die Großmutter vorbereitet und mit Girlanden geschmückt hatte. Akashs Vater gab seinen demonstrativen Widerstand gegen das Ritual auf und begann, die Ölkerzen anzuzünden. Die Großmutter begann mit dem Puja. Akashs Mutter signalisierte Akash, dass er mitsingen solle, was dieser auch tat. Nach dem Puja klingelte das Telefon. Zuerst rief Akashs Schwester aus den USA an, die dort gerade ein Marketing-Praktikum machte. Danach rief Akashs Mutter ihre älteste Tochter in der Schweiz an, die selbst wiederum drei Töchter hat. Das Mobiltelefon wurde herumgereicht und alle plauderten in ausgelassener Stimmung. Nach dem Essen bat uns die Mutter, nach draußen zu gehen, um das Grande Finale der Diwali-Feier zu genießen: Akashs Cousin hatte mithilfe der Angestellten einen massiven Vorhang aus Lichtgirlanden an der ganzen Fassade montiert und eine Stereoanlage mit Boxen arrangiert, aus denen laute Bollywood-Musik tönte. Auf Aufforderung von Akashs Mutter begann der Cousin Feuerwerksraketen zu zünden, die in den Lärm- und Lichtreigen einstimmten, der den Himmel über dem Quartier schon erfüllte. Akash spottete, wann denn die 500 anderen Gäste kämen. Trotzdem begannen er und ich damit, die Unmengen von Feuerwerkskörpern in die Luft zu jagen. Zwischen dem Lichterteppich an der Fassade, dem Feuerwerk und dem Bollywood-Sound strahlte

Akashs Mutter ob des machtvollen spektakulären Ausdrucks von Freude, Familie und Status.

Aus der Sicht von Akashs Mutter bot dieses Jahr, angesichts des schlechten Gesundheitszustandes ihres Vaters und der zerstreuten transnationalen Biografien ihrer Kinder, allenfalls die letzte Möglichkeit zu einer annähernd gemeinsamen Diwali-Feier in Indien. Während sie den Anlass managte, ihre Schwester mit ihrem Sohn die technische Infrastruktur organisierte und die Großmutter als religiöse Autorität fungierte, waren Akash, sein Vater, sein Großvater und ich einfach Teilnehmende. Der Anlass verdichtet sich unter der Regie der Mutter zu einer von Nostalgie geprägten Inszenierung der transnationalen indischen Familie: Die Disziplinierung der Männer am Puja, die Telefonate mit den Töchtern im privaten Raum sowie der Teppich der Leuchtgirlanden und der opulente Feuerwerksreigen drückten gleichzeitig Freude und Status aus. Wenn auch die Männer über die chaotische Organisation und die aus ihrer Sicht zu traditionelle Inszenierung spotteten, trugen sie die familiären Feier im Kern mit. In den ironischen Distanzierungen von der mütterlichen Performanz des „letzten Diwali“ und der gleichzeitigen Unterstützung zeigte sich bei ihnen zwar eine ambivalente Haltung gegenüber der Bedeutung religiöser und kultureller Symbolik. Das in die Feier der Familie eingeschriebene transnationale Statusprojekt trugen sie aber zweifellos und tatkräftig mit.

Konsum, Bildung und Distinktion – das Ethos des kapitalistischen Kosmopoliten

Als ich in Indien war, hatte Akash gerade die Leitung einer Fabrik des gleichen Schweizer Konzerns übernommen, bei dem er schon in der Strategieentwicklung gearbeitet hatte. Die Arbeit als Fabrikmanager bedeutete einen noch intensiveren Arbeitsalltag und eine noch stärkere Transnationalisierung seiner Lebenswelt. Neben den mehrstündigen Autofahrten zur Fabrik musste er regelmäßig in die Schweiz, nach China oder Südostasien fliegen, um Fabriken zu besichtigen oder um an Strategiesitzungen teilzunehmen. Daneben konnte er jedoch seinen statusorientierten Lebensstil und seine Bildungsinteressen weiterverfolgen. Akash verfügt in seinem Leben zwischen transnationaler kapitalistischer Klasse und „globaler indischer Familie“ über einen privilegierten Zugang zum „neuen Indien“. Durch seine sozioökonomische Lage bewegte er sich in einem illustren Zirkel von Expats und Angehörigen der indischen Oberschicht und führte ein exklusives Leben in den urbanen Enklaven. Mit seinen Freunden und Bekannten besuchte er Discos und teure Restaurants, die in Malls, in Fünfsternehötel oder in neuen urbanen Szenequartieren entstanden waren. Daneben hatte er begonnen, Golf zu spielen und sein Interesse an Kunst und Kultur zu vertiefen. Akash hatte damals gerade aufgrund von Tipps von Schweizer Bekannten begonnen, indische Antik-

möbel und Kunst an internationalen Messen zu kaufen, um die Wohnung im Haus seiner Großeltern einzurichten. Neben der Arbeit oder in Kombination mit seinen Geschäftsreisen besuchte er Indien und die Nachbarländer, um das kulturelle Erbe kennenzulernen und die besten Etablissements des internationalen Tourismus zu genießen. In diesem Lebensstil verschwand für Akash aus seiner Sicht die Relevanz seines NRI-Status in Indien. Akash inszenierte sich weder als Expat noch als Inder, sondern als „global Indian“, der sowohl aus der oberen Mittelschicht oder der Diaspora stammen als auch ein westlicher Expat hätte sein können.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Akashs Haltung gegenüber Indien weniger als nostalgische Identifikation denn zunehmend als diejenige eines „kosmopolitischen aficionados“ im Sinne des Anthropologen Ulf Hannerz beschreiben.

Cosmopolitanism [...] includes a stance towards diversity itself, towards the coexistence of cultures in the individual experience. [...] It is an intellectual and aesthetic stance of openness toward divergent cultural experiences, a search for contrasts rather than uniformity. To become acquainted with more cultures is to turn into an aficionado, to view them as art work [...] There is a cultural competency, a built-up skill in manoeuvering more or less expertly with a particular system of meanings and meaningful forms. (Hannerz 1990:239).

Durch Konsum, seine regelmäßigen Reisen und sein Streben nach Bildung eignete sich Akash faszinierendes kulturelles Wissen an und macht die Vielfalt der Welt dadurch zu einem Teil seines transnationalen Selbst. In der ökonomischen Rationalität des Managers Akash erschienen Konsum und Bildung als situative und verbundene Praktiken, um sich kulturelle Partikularitäten und deren Faszination in einem kosmopolitischen Lebensstil anzueignen, um Status und Distinktion zu beweisen sowie um sich intellektuell weiterzubilden. Darin verbanden sich die wahrhaftige Kennerchaft und die Faszination des *aficionado* mit der Autorität einer transnationalen Klasse, die sich lokale kulturelle Phänomene durch ökonomisches und kulturelles Kapital aneignen und für ihre Projekte nutzen konnte. Die Remigration nach Indien hatte die Wirkung, dass Akash innerhalb des familiären Statusprojekts Nostalgie als nationale oder kulturelle Identifikation zunehmend zugunsten eines kosmopolitischen Klassenethos überwand.

Nichtsdestotrotz wurde in lokalen Kontexten eine kulturelle Differenz auf ihn projiziert, die sowohl Karriere und Anerkennung als auch Status zu versprechen schien – wie etwa als Vermittler im globalen Kapitalismus für seine Firma oder als „global Indian“ in den urbanen Enklaven des „neuen Indien“. Diese Zuschreibungen nutzte und genoss er, ohne sie explizit selbst zu bedienen. Stattdessen positionierte er sich oft mit Ironie, Zynismus oder Theatralität gegenüber diesen ethnischen, nationalen oder kulturellen Zuschreibungen – wie etwa im „letzten Diwali“. Dieses Bündel von kosmopolitischen Strategien lässt Akash geradezu als

schillernde Mimesis des transnationalen Kapitals erscheinen, das überall die lokale Form annehmen kann, ohne sich zu identifizieren, weil es global ist.

Armut und Macht im NRI-Zirkel

Akashs Leben in den exklusiven urbanen Enklaven waren eng verknüpft mit sozialer Ungleichheit und mit Armut, die zwar das „neue Indien“ strukturieren und ermöglichen, aber darin gleichzeitig ausgeblendet werden.

Im Januar 2010 veranstaltete Akash einen Geburtstags- und Neujahrs-Apéro bei sich zu Hause. Außer dem Möbelhändler Shiva waren vor allem Freunde und Bekannte aus Akashs Schweizer Zirkel eingeladen. Akash und seine Schweizer Freundin hatten sich Mühe gegeben, einen bürgerlichen Anlass zu organisieren, der sowohl einen schweizerischen als auch einen indischen Touch hatte. Das Buffet bot Käse, Salami, Pakora und Samosa, Weißwein und Whisky. Akash war sichtlich unzufrieden mit seinem Diener Hero. Als alle am Glastisch saßen und Wein tranken, befahl Akash Hero streng, Untersetzer für Gläser zu bringen. Der Junge suchte hektisch, Akash herrschte ihn auf Hindi an und erklärte ihm entnervt, was er wolle und wo es zu finden sei. Eingeschüchtert von den kryptischen Anweisungen in holprigem Hindi und den regelmäßigen Zurechtweisungen erstarrte Hero zusehends. Schließlich meinte Akash beiläufig: „Es ist sowieso sein letzter Tag.“ Als wir nach dem Apéro in einer kleineren Gruppe in ein Restaurant fuhren, verwickelte Akash den Chauffeur in ein lockeres Gespräch. Der Fahrer stieg auf den lockeren Ton von Akash ein und lachte immer wieder. Akash schien sich jedoch an der vorlauten Art des Fahrers zu stören. Immer wieder beklagte er sich, dass der Fahrer anscheinend bessere Wege kenne, aber am Schluss doch falsch fahre. In theatralisch-autoritarem Ton fragte er „Aap music kyo nahi laga rahe hain?“ [Wieso stellen Sie die Musik nicht an?] Als die Musik lief, kommandierte Akash: „Volume up, no, down, ok.“ Dabei droht er auf Deutsch: „Ich entlasse ihn sowieso gleich.“

Die Beschäftigung von Diener und Chauffeur markiert den idealen Lebensstandard im „neuen Indien“. Wie etwa Shiva, ein indischer Bekannter von Akash, der durch Möbelimport aus China reich geworden ist, meinte, kann er im „neuen Indien“ alles haben, was der Westen bietet, und gleichzeitig einen Diener, der ihm die Kohle für die Wasserpfeife holt. Akashs Beziehungen zu seinem Diener und Chauffeur waren daher wichtige Prozesse der Grenzziehung und der Zugehörigkeitskonstruktion im „neuen Indien“. Einerseits erhielten Diener und Chauffeur den Lebensstil und den hektischen Berufsalltag im „neuen Indien“ aufrecht. Andererseits zwang die Herstellung dieses Lebens zur ständigen Inszenierung von kultureller Überlegenheit und Autorität gegenüber den Angestellten (Ray/Qayum 2009). Angesichts seiner rationalen ökonomischen Sicht der Dinge sowie seines kosmopolitischen Ethos versuchte der Manager Akash die hierarchischen Bezie-

hungen mit Angestellten privat und in der Firma durch eine vertragliche Logik zu organisieren, die zwar seine Überlegenheit, aber auch eine faire Chance der Zusammenarbeit oder der Verhandlung ermöglichte (Bhatt et al. 2010:143 f.). Seine theatralische Aggression erschien dabei als Ausdruck davon, dass diese rationale Verständigung nicht funktionierte und seine Ansprüche trotz fairer Chancen nicht erfüllt wurden. Aus einer machtkritischen Perspektive macht jedoch die ständige Konfrontation mit dem Diener am Geburtstag die affektive, körperliche und soziale Arbeit sichtbar, mit der Akash seine exklusiven Räume des „neuen Indiens“ ständig herstellen musste.

Die Aggression offenbarte also die strukturelle Gewalt in der Konstruktion des „neuen Indiens“, die Akashs ökonomische Rationalisierung von Ungleichheit infrage stellte und geradezu körperliche Herrschaft erforderte. Akashs Ärger zeigte jedoch auch, dass er die in Indien als naturgegeben angesehene Rolle als Patron, wie sie etwa Shiva verkörperte, nicht einzunehmen vermochte, da er sich auf andere Legitimationsstrategien von Hierarchie bezog. Dies wurde auch in der Beziehung zum Fahrer deutlich, mit dem er täglich mehrere Stunden verbrachte. Während er auch ihm gegenüber eine autoritäre Position einnahm, herrschte zwischen ihnen nolens volens eine Art *joking relationship* vor. Akashs ambivalente herrisch-kollegiale Art konnte stets auch als theatralisch und ironisch verstanden werden. Wenn er etwa fragte, warum der Fahrer keine Musik spielte, tat er dies nicht als Befehl, der keine Antwort duldet, sondern als strenge Frage. Akashs holpriger Hindi-Akzent und die Tatsache, dass der Fahrer ihn in unterschiedlichen Situationen erlebt hatte, wie etwa nach Klubbesuchen, unterliefen dabei seine Inszenierung von glaubwürdiger Autorität. Für den Fahrer scheint Akash ein anderes Herrschaftsverhalten an den Tag zu legen als andere Angehörige der Oberschicht, die oft keine Beziehung jenseits des Kommandos und der Ignoranz eingehen wollen. Daraus ergab sich ein routiniertes Machtspiel, in dem der Fahrer stets auch sprach, antwortete und handelte, was Akashs Autorität wieder infrage stellte. Die Drohung, es sei dessen letzter Arbeitstag, war in dieser Beziehung ein Ritual, in dem Akash seine Wut und seine Frustration ob des ständigen Scheiterns seiner Autorität und ob seiner Abhängigkeit von subalternen Anderen zum Ausdruck brachte. Das exklusive Leben im „neuen Indien“ machte stärker als etwa in der Schweiz die strukturelle Gewalt und die soziale Ungleichheit sichtbar und erforderte eine ständige Legitimation und Reproduktion. Gerade für Schweizer Expats, die in der egalitären Ideologie der Schweiz heimisch sind, ist diese Erfahrung, die postkolonialen Privilegien sichtbar machte, moralisch und affektiv eine große Herausforderung.

Akash und ich besuchten eine Schweizer Journalistin in ihrer neuen Wohnung in einem noblen, metropolitanen Quartier. Sie war gerade erst nach Indien gekommen, hatte sich aber schon recht gut eingelebt. Sie hatte ein gutes Netzwerk aufgebaut, die Wohnung eingerichtet und schon einige sozialkritische Berichte veröffentlicht. Als sie

erfuhr, dass Akash Golf spielt, begann sie von jenem höchst exklusiven Golfclub zu schwärmen, in dem er Mitglied war. Sie meinte, dass sie dort gerne einmal schwimmen gehen würde. Akash entgegnete, dass es das einzige Naherholungsgebiet sei. Er genieße es sehr beim Golfen im Grünen zu sein, das sei in einer indischen Metropole noch wichtiger als in der Schweiz. Provoziert von diesem Statement, meinte die Journalistin, die Frage sei nur: Naherholungsgebiet für wen? Es sei ja auch sehr dekadent. Aufgebracht meinte Akash, dass er sich seinen Lebensstil kaum vorwerfen lassen müsse, wenn er sich ihre Wohnung so ansehe. Bezug nehmend auf den jüngsten Bericht der Journalistin sagte ich, dass die Problematik beim Golfplatz insbesondere der Wasserverbrauch sei. Darauf beklagte sich Akash darüber, dass die Millionen von Rupien, die für die Reinigung der städtischen Gewässer aufgewendet würden, spurlos versickerten.

Offensichtlich waren wir alle in den Widersprüchen des „neuen Indiens“ gefangen. Unabhängig von unserer politischen Position profitierten wir alle beruflich und persönlich von den Versprechungen und Angeboten des exklusiven Lebens im „neuen Indien“. Während die Journalistin oder ich in diesem Lebensstil die soziale Ungleichheit moralisch beklagten, ließ Akash diesen aus seiner Sicht heuchlerischen Vorwurf nicht gelten. Als die Debatte durch meine Bemerkung auf eine strukturelle Ebene wechselte, verschob er den Fokus gemäß einer liberalen Logik auf die Korruption beim Staat, durch die das Wasser knapp sei und dadurch das Wasser des Golfklubs überhaupt wertvoll werde. Die Journalistin nahm im Feld der Schweizer Expats eine sozialkritische Position ein, wogegen andere explizit die Rückständigkeit Indiens kritisierten. Ein mit Akash befreundeter Diplomat beklagte sich kurz nach seiner Ankunft in Indien, dass der Umbau seines Hauses nicht funktioniere, die Straßen dreckig, die Leute nicht vertrauenswürdig seien und sein Sohn auf der Straße mitansehen musste, wie ein Huhn geköpft wurde. Ein anderer Expat war geradezu wütend über die Korruption in Indien und die Ausschlusslogik der Mittelschichten, welche die Armut der Massen hervorbringen würden. Jedoch schien er überhaupt nicht mit einzubeziehen, dass die Liberalisierungsanstrengungen in Indien, die er als Beamter unterstützte, als Kehrseite des Wachstums und des Profits auch Armut und soziale Ungleichheit hervorbrachten (Gupta 2009; Chowdhury 2011). Im Kontext der Annehmlichkeiten im „neuen Indien“ und der expliziten Aufgabe von Expats oder Diplomaten, diese für Schweizer Interessen verfügbar zu machen, wohnt diesen Positionen zwangsläufig auch ein eurozentrischer Überlegenheitsgestus inne, der nur zu oft eine neokoloniale Note annimmt. Akash legte weder – wie die meisten Expats – eine Ambivalenz zwischen eurozentristischem Überlegenheitsgefühl und humanitärer Kritik an den Tag, noch hatte er die lokalen Machtverhältnisse inkorporiert wie etwa der Möbelhändler Shiva. Angesichts seiner rationalen und neoliberalen Argumentation sowie der kosmopolitischen Distanziertheit von den moralischen lokalen Bedingungen konnte er Machtverhältnisse und soziale Ungleichheiten größtenteils als

conditio humana abtun. Aber auch er war über das menschliche Elend im Alltag immer wieder entsetzt. Dies war für ihn auf einer individuellen Ebene moralisch schwer zu ertragen, weshalb er versuchte das Elend als Patron zu lindern. So hatte er in seiner Fabrik mehrmals durch einzelne Maßnahmen wie Lohnerhöhungen oder soziale Unterstützung interveniert. Während er zwar das Elend wahrnahm, konnte er die strukturelle Gewalt, die dem zugrunde lag, durch Korruptionsvorwürfe gegen den Staat oder moralische Interventionen ausblenden. Diese sozialen Widersprüche im „neuen Indien“ schrieben sich bei Akash trotzdem zunehmend in seine Subjektivität ein. Wie seine Eltern reflektierten – und er selbst anerkannte –, war er in Indien ungeduldiger und aufbrausender geworden. Die Aggression gegenüber seinen Hausangestellten und seinem Chauffeur oszillierte zwischen dem Scheitern der neoliberalen Legitimation von Ungleichheit eines Schweizers Managers und der Verkörperung der Macht eines indischen Patrons.

Im Leben zwischen transnationaler kapitalistischer Klasse und „globaler indischer Familie“ entwickelte Akash einen kosmopolitischen Habitus, für den lokale Partikularitäten zu ästhetischen Bildungsfragmenten und Konsumgütern in einer aufregenden globalen Lebenswelt wurden. Das „neue Indien“ war für ihn zwar mit Privilegien behaftet und mit nostalgischen Gefühlen verbunden, wie das „letzte Diwali“ zeigte, jedoch schien es für Akash vor allem ein Ort zu sein, an dem er das transnationale familiäre Statusprojekt durch die Bildung eines kosmopolitischen Ethos weiterführen konnte. Akash konnte sich in die vielfältigen schweizerischen Expat- und indischen Mittelklasse-Diskurse einfügen. Er war fast vollständig in einer exklusiven Lebenswelt des „neuen Indiens“ eingetaucht und hatte sich einen Blick angeeignet, der das „andere Indien“ nicht mehr wahrnimmt. Gleichzeitig konnte er die Widersprüche und die strukturelle Gewalt nicht vollständig ausblenden, die dem „neuen Indien“ innewohnen. Die Konfrontation mit moralischen Vorwürfen und der sozialen Ungleichheit in seiner Fabrik, in seinem Alltag mit Diener und Chauffeur sowie durch seine Konsumpraktiken in den urbanen Enklaven erforderten eine ständige Aushandlung seines Status und seiner Autorität sowie die Herstellung und Legitimation des exklusiven Lebens im „neuen Indien“.

6.3 „INCREDIBLE INDIA“⁹⁶ – EIN FAMILIÄRES BILDUNGSPROJEKT: RAJ UND KRISH

Ich lernte den 49-jährigen Pflegefachmann Raj im Herbst 2009 in Indien kennen, als er mit seinem damals zehnjährigen Sohn Krish eine mehrwöchige Reise machte. Wir trafen uns in der Nähe der Kleinstadt Kumta, im Bundesstaat Karnataka

⁹⁶ | „Incredible India“ ist seit 2002 der Slogan der indischen Regierung, um den Tourismus im Sinne des hegemonialen Projektes eines „globalen Indiens“ zu fördern (Geary 2013).

südlich von Goa. Heinz, ein väterlicher Freund Rajs, der schon knapp 30 Jahre – mit Unterbrechungen – in Indien lebte, baute dort mit einem jungen indischen Arzt eine Ayurveda-Klinik auf. Raj und Krish waren von Delhi über Agra, Rajasthan und Varanasi nach Kolkata gereist, wo sie eine Woche bei Rajs Vater verbrachten, der jährlich mehrere Monate in Indien lebt. Dort hatten sie Krishs zehnten Geburtstag und das hinduistische Volksfest Durga Puja gefeiert. Danach reisten sie über Goa nach Kumta, um Heinz zu besuchen. Ich traf sie dort und nach einigen Tagen in Kumta fuhren wir nach Mumbai, von wo aus Raj und Krish zurück in die Schweiz flogen.

Indien – ein intergenerationelles Bildungsprojekt

Krish hatte für diese Reise die Schule unter der Bedingung aussetzen können, dass er mit Raj den Schulstoff bewältigen und er einige zusätzliche Bildungsprojekte übernehmen würde. Einerseits schrieb der Junge ein Tagebuch über seine Erlebnisse und Erfahrungen. Zweitens bereitete er einen Vortrag über Mahatma Gandhi vor. Raj nahm die Einhaltung dieses Programms sehr ernst, da er seinem Sohn eine gute schulische Erziehung bieten sowie ein präsenter und unterstützender Vater sein wollte – beides Erfahrungen, die er als Kind immer wieder schmerzlich vermisst hatte. Die Indienreise war aber auch insofern ein intergenerationelles Bildungsprojekt, als Raj seinen persönlichen Bezug und seinen Zugang zu Indien an seinen Sohn weitergeben wollte. Wie Raj trug auch Krish einen Talisman (*taweez*) am Oberarm, den sie beide von Rajs Großmutter erhalten hatten und der die Erfahrung des Anderssein in der Schweiz in den Körper einschrieb (s. Kapitel 5). Zudem war eine gemeinsame Indienreise von Raj und seiner Partnerin Rosa im Jahr 1992 Teil des familiären Erzähl- und Erinnerungskorpus und belebte bei Krish und seiner jüngeren Schwester den Mythos Indien. Der nostalgische Fluchtpunkt war jedoch auch mit Unsicherheit und Abenteuer besetzt, war doch Rosa auf der einjährigen Indienreise lange krank gewesen, weshalb sie zuerst entschieden hatten, die Kinder dieser Gefährdung nicht auszusetzen. Für Raj und Krish bedeutete die erste gemeinsame Reise also einen biografischen Einschnitt und ein spektakuläres Abenteuer: Für Raj versprach die Reise, sein individuelles Indienprojekt an seinen Sohn weitergeben und die transnationale Konstruktion der „eigenen Familie“ weiterführen zu können. Krish wiederum konnte sich endlich die legendären Erzählungen seiner Eltern über Indien aneignen und – gerade weil seine Schwester nicht an der Reise teilnahm – eine spezifisch männliche Verantwortung für familiäre Aushandlungen des Andersseins übernehmen.

Als ich sie in Kumta antraf, waren Raj und Krish sehr entspannt. Die bisherige Reise in den massentouristischen Hochburgen war zweifellos schön und aufregend, aber auch anstrengend gewesen. Die politisch-ökonomische Asymmetrie im Massentourismus zwängte die beiden in eine Rolle als „wandelnde Geldautomaten“, wie Raj es nannte. Dadurch nahmen sie Indien durch einen Außenblick

wahr, der nicht-standardisierte soziale Beziehungen kaum zuließ. Vor diesem Hintergrund entwickelten sie ein Ethos einer Schicksalsbeziehung, das sie durch familienbiografische Tradierungsprozesse, spielerische Männlichkeitsrituale, touristische Bildungspraktiken, sozialkritische Diskussionen und humoristische Indienparodien aushandelten. Auch den Aufenthalt in Kolkata hatten sie ambivalent erfahren. Die Feier von Krishs 10. Geburtstag sowie das religiöse Massenvolksfest Durga Puja mit Rajs Vater und der erweiterten Familie waren zweifellos ein symbolischer Höhepunkt der Reise. Die Beziehung zum Vater war seit Rajs Jugend zwar dadurch gediehen, dass er als wichtiger intergenerationaler Vermittler von Rajs Indienreisen fungierte. Trotz der regelmäßigen Besuche in Indien war es für Raj immer noch schwierig, die familiären Beziehungen, in die auch sein Vater verstrickt war, zu durchschauen. Während die Begegnungen bei den Familienessen auch dieses Mal herzlich und vertraut verliefen, blieb aus Rajs Sicht ein Blick auf die „Familienprobleme“, ja der „der Blick hinter die Kulissen“ verschlossen. Zurück blieb das ambivalente Gefühl, zwar zur Familie dazugehören, aber in Bezug auf Deutungs- und Handlungsmacht kein gleichberechtigtes Mitglied zu sein. Durch Parodien, offene Gespräche über die Familie und über kulturelle Differenz konnten Raj und Krish diese ambivalenten Erfahrungen im Rahmen des gemeinsamen familiären Bildungsprojektes einordnen. Eine Woche später meinte Raj zurückblickend: „Bezüglich der ständigen Einladungen zum Essen war Kolkata die Hölle. Es war nett gemeint und ich habe meine Verwandten ja sehr gern. Aber wir konnten einfach nicht mehr essen. Aber es hört ja niemand zu. Irgendwie gehen die Beziehungen nicht tiefer.“ Vor dem Hintergrund der erfahrenen Ambivalenz zwischen beschränkter Zugehörigkeit und Ausschluss – sowohl im Massentourismus als auch in der indischen Familie – offenbarte die Weiterreise nach Kumta einen maßgeblichen Perspektivenwechsel: Als ich Raj anrief, damit wir uns in Kumta treffen könnten, meinte er entspannt: „Ich sage dir, hier bei Heinz ist das Paradies.“

Kumta: Das „echte Indien“ zwischen Paradies und Armut

Heinz' intime Erfahrung Indiens war für Raj und vor allem für Krish kulturell und sprachlich viel zugänglicher. Heinz war in den 1970er Jahren nach Indien gereist, statt den erfolgreichen elterlichen Käsereibetrieb zu übernehmen. Er hatte Yoga studiert und geholfen, verschiedene Schulen im heutigen Yoga-Mekka Rishikesh aufzubauen. Nun hatte er begonnen, mit einem jungen indischen Arzt ein Ayurvedaspital einzurichten. Dieser väterliche Freund und profunde Indienkenner Heinz verkörperte mit seiner radikal-individualistischen Biografie sowie mit seinen politischen und religiösen Erläuterungen die gegenmoderne Verflechtungsgeschichte zwischen Indien und der Schweiz. Heinz' Zugang zu Indien war geprägt von einem romantischen Orientalismus, mit dem er einen spirituellen, hinduistischen Weg eines authentischeren Lebens jenseits der zivilisatorischen Dekadenz

sucht. In seinem politisch-spirituellen Ethos stellte er sich immer auf die Seite der Menschen, die aus seiner Sicht in den indischen gesellschaftlichen Machtverhältnissen marginalisiert waren: insbesondere Kastenlose (*dalits*) und Frauen. Die Lebenswelt Aussteigers Heinz bot Raj und Krish eine Gelegenheit, Indien durch eine intime und alternative Innensicht zu erfahren, die sich zutiefst von der familiären und der massentouristischen unterschied und gleichzeitig gut anschlussfähig an ihr intergenerationelles Bildungsprojekt war.

Eines Morgens beschlossen Raj, Krish und ich, nach Kumta auf den Markt zu fahren, um einige Souvenirs zu kaufen und um diese Kleinstadt kennenzulernen. Wir warteten auf den Bus – vergeblich. Plötzlich hielt ein Minivan, in dem eng zusammengerückt ein gutes Dutzend Menschen saßen. Der Fahrer rief aus dem offenen Fenster „Kumta, Kumta, Kumta ...!“. Raj und ich sahen einander unsicher an. Schließlich rief ich: „Kommt, den nehmen wir.“ Und wir quetschten uns lachend zu den Passagieren, die ebenfalls lachten. Ich erkundigte mich in Hindi, wo der Markt sei. Unsere Mitfahrer_innen fragten zurück, ob wir aus Mumbai kämen und nickten wissend, als wir erklärten, dass wir in der Schweiz leben: „Ah, NRI.“ Es entwickelte sich eine längere Konversation in einer Mischung aus Hindi, Englisch und dem lokalen Kannada und nach einer Weile wurden wir abgesetzt. Wir flanierten durch die nur schwach frequentierten Gäßchen des Marktes, deren erdiger Boden sich durch den Regen in ein Archipel kleiner Inseln zwischen Schlammpützen und Bächen verwandelt hatte. Abfall und ein altes Motorradwrack säumten den Weg. Zwischen Palmen standen alte Ziegelhütten und Marktstände aus Holz. Plötzlich meinte Raj: „Das liebe ich auf den Indienreisen, wie es riecht, wie es aussieht, dieses Nass-Sein. Diese Läden, die Busfahrt, das ist das echte Indien.“ In Wanderhosen und Trekkingsandalen sowie beladen mit Rucksäcken zogen wir die Blicke der wenigen Menschen auf dem Markt auf uns. Raj machte Krish auf eine Gruppe von Mädchen in dessen Alter aufmerksam, die in blauen Schuluniformen, mit umgehängten Trinkflaschen und gebundenen Schleifen in den Haaren an uns vorbeigingen: „Schau, Krish, die Kinder kommen von der Schule nach Hause. Sie tragen eine Schuluniform, damit man nicht merkt, wer reich ist und wer arm. Bei euch in der Schule ist es ja auch blöd, wenn einige teure Markenjeans tragen und andere sich diese nicht leisten können.“ Krish nickte. Die Kinder schauten einander gegenseitig an. Eine schwarze Kuh stand bei einem roten Telefon, das auf einer Metallkonstruktion befestigt war. Wir lachten über das Bild der „telefonierenden Kuh“ und steckten damit die Frauen an, die uns amüsiert zugeschaut hatten. Krish und ich fotografierten die kuriose Szene. An einem Stand nebenan kaufte Raj nach kurzen Preisverhandlungen einige blau-grün karierte dhotis (Wickelröcke) und meinte: „Die sind super im Sommer nach einem kurzen Bad im Fluss.“ Krish begann das Geld in seinem Portemonnaie zu zählen. Er wusste jedoch nicht, was er mit dem verbleibenden Geld noch kaufen sollte. Wir rechneten gemeinsam indische Rupien in Schweizer Franken um. Zu Krish gewandt meinte Raj in theatralischem Indian English: „I make you a very good price, only two

thousand Rupees.“ Krish grinste. Nach dem Kauf einiger Souvenirs entschlossen wir uns einen Kannada-Film im lokalen Kino anzusehen, bevor wir zurück in unsere Unterkunft ins Ayurveda-Retreat fuhren.

In der kindlichen Begeisterung und der väterlichen Ernsthaftigkeit, mit der Raj seinen Sohn Krish auf das „echte Indien“ aufmerksam machte, verdichteten sich unterschiedliche – touristische, familiäre und humanitäre – Elemente von Rajs und Krishs Bildungsprojekt: Im Gegensatz zu den touristischen Hochburgen Agra oder Varanasi erschien das Straßenleben in Kumta als einfacher Alltag in Indien, den Raj als langjähriger Rucksackreisender zu schätzen gelernt hatte. Die Taxireise und das Bild der „telefonierenden Kuh“ konstruierten Indien als das kuriose und nicht-moderne Andere, das bekannte Routinen aufbricht und dadurch einen Blick auf sich selbst ermöglicht. Statt als „wandelnder Geldautomat“ zu fungieren, erlaubte das „einfache Indien“ für Raj – trotz sprachlicher Barrieren und der klaren Asymmetrie – eine intime Interaktion zwischen Touristen und lokaler Bevölkerung. Der Markt in Kumta erschien aus dieser Perspektive bar kapitalistischer Korruption, wie sie in der Schweiz, im Massentourismus oder in der mittelständischen indischen Familie in Kolkata vorherrscht, die sich von diesem kleinstädtischen Indien zu distinguiieren versuchte. Das „echte Indien“ erschien aus diesem touristischen Blick aber auch als ärmliches und nur wenig modernisiertes Indien, in dem die Kuh auf der Straße oder das überfüllte Taxi das Andere einer reichen und reinlichen Schweiz markieren. Dieses Indien war für Raj auch deshalb „echt“, weil Armut eine Ausprägung einer realen globalen Ungleichheit darstellt. Schon als Kind war er schockiert von den Bildern von Kindern mit amputierten Beinen am Flughafen von Kolkata und durch seine Verankerung in der linksalternativen Szene hat er die antiimperiale Haltung der Dritt Weltbewegung aus den 1980er Jahren kennengelernt. Eingebettet in die gemeinsamen Diskussionen über Mahatma Gandhis Kampf um Unabhängigkeit, konnten Raj und Krish die hautnah erlebte Armut in Indien auch als Geschichte kolonialer Ausbeutung diskutieren, die in den heutigen globalen Machtverhältnissen reproduziert wird. Im Kontext des intergenerationalen Bildungsprojektes bemühte sich Raj, seinem Sohn sowohl seine nostalgischen Erinnerungen als Rucksacktourist als auch die Mechanismen globaler sozialer Ungleichheit und Armut zu vermitteln.

Vor diesem touristisch-pädagogischen Hintergrund nahm die eingespielte Praxis, dass Krish sein eigenes Budget verwaltete, um Souvenirs und Geschenke einzukaufen – eine zweifellos altersgerechte Erziehungsmethode –, eine mehrfache Bedeutung an. Krish war ständig damit beschäftigt, Währungen umzurechnen und war fasziniert vom Kaufkraftunterschied, der ihm Schnäppchen versprach, aber gleichzeitig auch immer wieder seine widersprüchliche Macht als Tourist vor Augen führte. Zudem vermittelte Raj mit dem Running Gag „I make you a very good price“ der Schweizer Comedy-Figur Rajiv, dass Feilschen eine typisch indische kulturelle Praxis sei und hielt ihn dazu an, dies zu üben und sich nicht übers

Ohr hauen zu lassen. Im intergenerationellen Bildungsprojekt nahmen der Kauf als Praxis, das Geld und die Waren die Funktion ein, sowohl kulturelle Differenz als auch Ungleichheit zwischen der Schweiz und Indien sowie zwischen Touristen und *locals* auszuhandeln. Der Konsum als touristische Praxis konstruierte Indien als arm und unmodern, aber auch als aufregend und freier. Der Konsum war dabei gleichzeitig die privilegierte Weise schlechthin, die Welt der „Anderen“ zu erfahren, anzueignen und zu inkorporieren. Der Kauf von *dhotis* in Kumta erlaubte einerseits einen Kontakt mit der lokalen Bevölkerung. Gleichzeitig geschah der Kauf auch im Hinblick auf die nostalgisch-subversive Performanz von Mehrfachzugehörigkeit im Schweizer Alltag. Für Raj und Krish wurde Konsum zum fundamentalen Element der Reise und der transnationalen Subjektivierung selbst.



Abbildung 25: Impressionen des „echten Indiens“ zwischen Nostalgie und politischer Bildung (Quelle: Autor)

Die touristisch-humanitäre Haltung macht Raj jedoch immer wieder bewusst, dass er gerade deswegen von einer „authentischen“ kulturellen und sozialen Zugehörigkeit zu Indien ausgeschlossen blieb. Diese Enttäuschung war allerdings nicht nur dem paradoxen touristischen Begehr nach Authentizität unter den Vorzeichen politisch-ökonomischer Asymmetrie geschuldet, sondern auch der biografischen Aushandlung seiner fragilen diasporischen Zugehörigkeit zu Indien. Dies wurde in Rajs Bedauern ersichtlich, dass er keine lokale Sprache beherrschte und daher aus seiner Sicht nicht auf gleiche Weise am indischen Alltag teilhaben konnte wie ich. Die Indienparodien – wie etwa das „I make you a very good price, only two thousand Rupees“ – erlaubten ihm, sich über dieses unzugängliche Indien lustig zu machen und gleichzeitig sein Begehr auszudrücken, Teil davon zu sein. Umso mehr schätzte er die Möglichkeit, durch meine Sprachkenntnis sowie durch Heinz’ profundes Indienwissen in einen engeren Austausch mit den Menschen vor Ort

treten zu können und stärker eine Innensicht auf das Mysterium Indien einnehmen zu können.

Fabindia und Arundhati Roy: zwischen Teilhabe, Sozialkritik und Nostalgie

Nach dem Aufenthalt in Kumta fuhren wir im Auto nach Goa, um von dort nach Mumbai zu fliegen. Wegen einer Überschwemmung waren die Eisenbahnlinie und die Hauptstraße unterbrochen und wir mussten einen Umweg über die Bergkette machen, um den Flug nicht zu verpassen. Raj hatte sich schon sehr auf diese letzten Tage in Mumbai gefreut. Zum einen wollte er unbedingt das Trendcafé Leopold's⁹⁷ in Colaba besuchen, in dem Angehörige der lokalen Oberschicht und Touristen ein- und ausgingen. Als er 1992 mit seiner jetzigen Ehepartnerin Rosa zum ersten Mal im Leopold's Bier trank und Kebabs aß, war dies ein regelrechter Kulturschock gewesen. Vor dem Hintergrund der ärmlichen Verhältnisse in Kolkata und der Erfahrungen als Rucksackreisender hatte er dieses moderne, metropolitane Indien nicht gekannt. Das Leopold's nahm daher eine wichtige Bedeutung im familiären Indienmythos ein und belebte für Raj und Krish das Interesse an einem „neuen Indien“, das jenseits familiärer, sprachlicher oder touristischer Einschränkungen war.

Raj freute sich aber auch auf Mumbai, weil seine „Indian sista“ Tara die Stadt sehr gut kannte und ihm eine Liste mit Shopping- und Sightseeing-Tipps mitgegeben hatte, die er unbedingt abklappern wollte. Taras persönlicher Mumbai-Reiseführer erlaubte Raj aus einer ihm unbekannten privilegierten bildungsbürgerlichen Perspektive eine Innensicht in dieses „neue Indien“. Seit seiner ersten Erfahrung der metropolitanen, indischen Moderne jenseits des orientalistischen, touristischen Blicks vor knapp zwanzig Jahren hatte sich das „neue Indien“ gewandelt, und Raj wollte diese Transformation weiter kennen lernen und Krish näher bringen.

An einem sonnigen Tag streunten Raj, Krish und ich durch South Central Mumbai, um die letzten Mitbringsel und Andenken zu kaufen. Auf dem Einkaufszettel standen indisches Blechgeschirr, handgemachtes Papier aus einem Laden, den Tara vorgeschlagen hatte, und eine zusätzliche Reisetasche. Als wir an einem Nike-Geschäft vorbeigingen, vor dem Straßenhändler saßen, machte Raj Krish auf die enormen Veränderungen in Indien aufmerksam, in der „Armut und Reichtum, Tradition und Moderne so nah“ sind. Wir gingen in das Geschäft, wo Krish sich erhoffte, mit erspartem Geld günstige Fußballschuhe zu kaufen. Jedoch waren die Preisunterschiede bei Luxusgütern zwischen der Schweiz und Indien nicht wirklich groß. Hingegen gefiel-

97 | Das Leopold's Café wurde Ende des 19. Jahrhunderts von Parsis gegründet und war seit dem kolonialen Fin de Siècle ein bekannter Treffpunkt im kosmopolitischen Süd-Mumbai.

len Raj die Retro-Leibchen der indischen Cricket-Nationalmannschaft, die statt aus Kunststoff aus dichter Baumwolle gefertigt und in einem schlichten Design gehalten waren. Er konnte den zweifelnden Krish davon überzeugen, dass diese T-Shirts mit der Aufschrift „India“ unter seinen Freunden und Schulkollegen als „cool“ gelten würden. Auf unserer Shopping-Tour in Süd-Mumbai kleideten wir uns schließlich noch bei Fabindia ein, dem Marktführer in sozial verantwortlich und ökologisch produzierter ethnic wear. Als wir im Fabindia-Restaurant Panini aßen, glaubte Raj plötzlich in einer Frau am Nebentisch die Schriftstellerin und Aktivistin Arundhati Roy zu erkennen. Elektrisiert ging er zur Frau, um seine Ahnung tatsächlich bestätigt zu finden, und kam mit der Booker-Prize-Gewinnerin ins Gespräch. Nach einer Weile kehrte er begeistert mit einem Autogramm zurück.

Das „neue Indien“ mit seinen global vernetzten urbanen Räumen erschien als äußerst anschlussfähig für Rajs transnationale Subjektivierungsprozesse. Im Gegensatz zu den Erfahrungen als Außenstehender bei seiner Familie in Kalkutta oder als Tourist vor allem in Agra, aber auch in Kumta, traf er hier auf Inderinnen und Inder aus der Mittel- und Oberschicht, mit denen er kulturelle und sprachliche Praktiken und Wissensbestände gemeinsam hatte – wenn sie auch unterschiedliche Positionen und Subjektivitäten einnehmen mochten. Das Café Leopold's und insbesondere der Nike-Shop verkörperten ein „globales Indien“, an dem Raj qua kulturellem und ökonomischem Kapital teilhaben und zu dem er sich zugehörig fühlen konnte. Der Kauf von Cricket-T-Shirts und Blechgeschirr, *kurtas* von Fabindia und handgemachtem Papier verwies auf einen Rahmen einer transnationalen indischen Mittelschicht. Die Kombination dieser Objekte und die damit verbundenen kulturellen Praktiken dienten sowohl der distinguierten Performanz von „global Indianness“ in privilegierten Segmenten der Mittelschicht als auch dem Anspruch auf eine legitime Mehrfachzugehörigkeit im schweizerischen Alltag des kommerziellen Multikulturalismus. In *kurtas* von Fabindia und Trekking-Sandalen auf Shopping-Tour in South Central Mumbai hätte er genauso gut ein lokaler Angehöriger der Mittelschicht wie ein Schweizer Tourist indischer Herkunft gewesen sein können.

Der Kauf von *kurtas* sowie das Gespräch mit Arundhati Roy bei Fabindia versinnbildlichen eine spezifische Spannung innerhalb der globalen indischen Moderne. Fabindia ist ein international tätiges, indisches Textil- und Modeunternehmen, das 1960 begann, zusammen mit indigenen und lokalen Produzentinnen und mit traditionellen Färbe- und Drucktechniken *ethnic fabric* sozial verantwortlich und ökologisch herzustellen und zu vermarkten. Paradigmatisch verkörperten Fabindia-Kleider die hybride Identifikation urbaner Mittelschichten mit indigenen Traditionen und westlicher Schlichtheit und Eleganz. Wenn auch Fabindia zu einem Statussymbol und einem Geschäftsmodell geworden war, steht es trotzdem für eine sozialkritische Perspektive im „neuen Indien“. Die Autorin und Aktivistin Arundhati Roy hatte mit ihrem Erstlingswerk „The God of Small Things“ von 1995

gleich den Bookerpreis gewonnen und eine neue indische Schriftstellergeneration geprägt, die aus der „transnationalen neuen Mittelschicht“ stammte und sich im internationalen englischsprachigen Buchmarkt etablieren konnte. Danach hatte sich Roy jedoch als politische Aktivistin engagiert, um die soziale Ungleichheit und strukturelle Gewalt zu bekämpfen, die sich in Indien seit der Liberalisierung verstärkt hatten. Sie wurde zum Aushängeschild einer intellektuellen und sozialkritischen Mittelschicht, die sich gegen die Konsumversprechen im „neuen Indien“ stellen und stattdessen sowohl Nehru’sche, kommunistische als auch alternative gesellschaftliche Visionen verfolgte. In Rajs Freude über die Begegnung mit Arundhati Roy bei Fabindia wurde gewissermaßen eine diasporische Perspektive sichtbar, die den Widerspruch zwischen einer Sehnsucht nach dem „echten Indien“ und dem Zugang zu einem kapitalistischen „neuen Indien“ in einer globalen sozialkritischen Perspektive aufzulösen versprach. Eingebettet in die linksalternative Szene eignete sich dieses junge, mittelständisch-sozialkritische Milieu geradezu ideal für eine transnationale Identifikation. Die Ikone Arundhati Roy erlaubte Raj, sowohl Teil des „neuen Indiens“ zu sein als auch eine sozialkritische Position einzunehmen, die sich mit dem „echten Indien“ der kleinen Leute vom Land solidarisiert.

In seinem Bildungsethos nimmt Raj als aktiver und kritischer Beobachter an der Transformation Indiens teil, ohne in eine Ablehnung des neuen indischen Kapitalismus aufgrund eines sozialkritischen westlichen oder indischen Blickes zu verfallen. Seine Indienreisen, so auch die diejenige mit Krish, sind offene ethische Projekte und Praktiken, in denen er sich immer mehr Wissen und Erfahrungen über Indien aneignet und mit seinem sozialen Umfeld teilt. Darin kann Raj seinen Bildungsprozess vorantreiben und immer stärker auf eine öffentliche Weise eine eigene legitime Zugehörigkeit zu Indien aushandeln. Zwischen der Teilhabe am „neuen Indien“ und dem kommerziellem Multikulturalismus in der urbanen Schweiz kann Raj zunehmend eine transnationale Lebenswelt und eine „eigene indische Familie“ ausbilden. Der Besuch bei Heinz und die Treffen in der Schweiz, der transnationale Austausch von Geschenken, Erfahrungen und Reisetipps mit Tara und Jasmin sowie die Bildungsreise mit Krish schaffen einen immer dichten, transnationalen lebensweltlichen Zusammenhang, der über seine „indische Familie“ und eine rein genealogische Konstruktion von Zugehörigkeit hinausgeht. Obwohl er aus seiner Sicht weiterhin einen Blick von außen einnimmt, erfährt er gleichzeitig eine stärkere und legitimere Zugehörigkeit zu Indien.

Diese Verschiebungen der Aushandlung diasporischer Zugehörigkeit im „neuen Indien“ verdichteten sich in Rajs und Krishs Besuch des Taj Mahal. Der Eintritt ins Taj Mahal kostete damals für Ausländer_innen (inkl. OCI und PIO) 750 Rupien, für indische Staatsbürger_innen indes nur 20 Rupien. Dies war – vor allem unter Auslandsinder_innen – ein Riesenpolitikum, zumal gemunkelt wird, dass ein großer Teil der Einnahmen nicht für die Erhaltung des Tajs eingesetzt wird, sondern in der angeblich korrupten Bürokratie versickert. Als Raj und Krish bei

der Kasse des Tajs Schlange standen, meinte ein Officer streng, dass sie sich bitte in die Schlange der Ausländer stellen sollen. Da zückte Raj seinen OCI-Pass und proklamierte, sie seien Inder. Der Officer verwies auf die Erläuterungen an der Preistafel, als plötzlich alle Inder_innen in der Schlange der Einheimischen riefen: „Hey, die beiden sind Inder.“ Sie beteuerten, Raj und Krish sollen zu ihnen kommen und ließen den protestierenden Officer stehen. Auf geradezu ironische Weise hatte die lokale Bevölkerung den Trick der Regierung subvertiert, OCI als „doppelte Staatsbürgerschaft“ zu vermarkten, ohne politische Rechte zu gewähren. Für Raj und Krish war dies eines der symbolischen Highlights der Reise, zumal ich erzählte, dass ich als „Ganzinder“ mit Hindi-Kenntnissen bei meinem letzten Besuch des Tajs vor drei Jahren trotz Protest und versuchter Irreführung den Preis für Ausländer und NRI hatte bezahlen müssen.

6.4 SONIA, GAYATRI UND ASHA: VERWERFUNGEN VON GESCHLECHT UND KLASSE IN DER „GLOBALEN PATRILINAREN FAMILIE“

Sowohl Akashs professionelle Karriere als auch Rajs touristisches Bildungsprojekt waren verknüpft mit der Reartikulation der Bedeutung und Funktion der transnationalen Familiennetzwerke. Einerseits boten diese eine wichtige rechtliche, soziale, kulturelle und moralische Ressource in den transnationalen Subjektivierungsprozessen. Andererseits erlaubte nur das Heraustreten aus der Familie und ihrer sozialmoralischen Normen, eigene Perspektiven auf Indien zu entwickeln und sich alternative diasporische Räume von Mehrfachzugehörigkeiten anzueignen.

Die disziplinierende Macht transnationaler Familiennetzwerke zeigt sich insbesondere im Falle einer Heirat innerhalb der „globalen indischen Familie“. Nationalmoralische Geschlechternormen betreffen zwar sowohl Männer als auch Frauen (Uberoi 2006; Chopra et al. 2004). Jedoch sind Frauen als Schwiegertöchter, Ehefrauen und (potenzielle) Mütter in einem besonderen Maße in die Verschiebungen der heteronormativen mittelständischen Geschlechterordnung eingebunden. Tagtäglich vollziehen sie die neue hegemoniale Verknüpfung zwischen Familiensolidarität und Kapitalismus, zwischen neoliberalen Lebenswürfen und patriarchalen Werten, um ihren Mittelschichtsstatus und den ihrer Familie zu reproduzieren. Die folgenden Beispiele dreier indischer Secondas aus der Schweiz, die in der „globalen indischen Familie“ geheiratet haben, zeigen die Verwerfungen von Klassenprivilegien und patriarchaler Logik in der Konstruktion von diasporischen und mittelständischen Subjektivität im sich globalisierenden Indien. Leider basieren sie nur auf Interviews und einzelnen Gesprächen und nicht auf teilnehmender Beobachtung, weil entweder die Forschungsteilnehmerin (im Falle von Sonia), ihre Angehörigen (im Falle von Asha) dies nicht wünschten oder es aus

zeitlichen Gründen (im Falle von Gayatri) – also aus feldspezifischen Gründen – nicht möglich war.

Sonia: Kinderwunsch und Karriere

Die Investmentbankerin Sonia hatte sich durch ihre transnationale Karriere und durch die Heirat mit einem Inder aus der Diaspora mitten in einer globalen indischen Moderne eingefunden, ohne dass dies in der Schweiz erkannt worden wäre (s. Kapitel 5). Durch die Aushandlung ihrer Subjektivierungsprozesse im Familienprojekt der Statusrehabilitation sowie angesichts der jährlichen Reisen nach Indien war sie seit ihrer Jugend mit Veränderungen der Lebensstile und Geschlechterdiskurse in den „neuen indischen Mittelschichten“ vertraut. In dieser transnationalen Situation zwischen Indien und dem Westen entwickelte sie – symptomatisch und kreativ zugleich – einen Lebensentwurf als „globale indische Frau“, die in ihren Worten „das Beste aus beiden Welten“ – Moral und Lifestyle, Familienwerte und professionelle Karriere – verbunden hatte (Radhakrishnan 2008). Innerhalb der transnationalen Lebenswelt zwischen der Schweiz, London, Mumbai und Dubai war Sonia unterschiedlichen Geschlechternormen ausgesetzt. Durch die Heirat mit Rahul wurde sie auch in neue und größere transnationale Familiennetzwerke eingebunden, in denen sie sich mit diesem Lebensentwurf positionieren musste:

Einige entfernte Verwandte von Rahul sind in Dubai und die sind sehr konserватiv. Das hast du in den Familien, in denen nur die Männer gearbeitet haben und Frauen nie etwas gemacht haben. Das sind alles Leute, die genug Geld haben und die das Gefühl haben, wenn eine Frau arbeiten muss, dann stimmt es finanziell nicht. So denkt vor allem die ältere Generation, nicht die junge. Also seine Großmutter hatte mir einmal gesagt [parodierend]: „Du musst doch sicher nicht arbeiten, *beti* [Tochter], geht es noch, also wir haben genug. Du musst für uns [!] nicht arbeiten.“ Da habe ich gefunden: „Ja ich weiß es, aber ich arbeite für mich, oder.“

In dieser Szene, aber auch in der Erzählung selbst, markierte Sonia nachdrücklich ihren Lebensentwurf als emanzipierte und berufstätige indische Frau, den sie – in ihrem eigenen biografischen Verständnis – durch das Leben in der Schweiz erst fassen konnte. Neben der transnationalen Familie war sie auch in andere assimilatorische und diasporische Öffentlichkeiten sowie in korporative Multikulturalismen eingebunden, in denen sie Mehrfachzugehörigkeiten gemäß anderen kulturellen Narrativen und disziplinierenden Normen aushandelte. Genauso wie sie sich in der Schweiz gegen Vorwürfe einer „arrangierten Heirat“ positionierte, musste sie sich in der transnationalen Familie von konservativen Geschlechternormen und in London von „maskulinen“ Karrierefrauen abgrenzen. Durch die Balance zwischen diesen Geschlechternormen konnte sie sich in all diesen unterschiedlichen

Kontexten einen hohen Lebensstandard und einen hohen Status aufrechterhalten. Das vielseitige Narrativ einer „globalen indischen Frau“, ihre hohe transnationale Mobilität und ihr Leben im unabhängigen Haushalt mit Rahul boten ihr viele Ressourcen und eine nicht unbeträchtliche Flexibilität und Autonomie. Nicht zufällig hatte Sonias Autonomie damit zu tun, dass sie und Rahul (bis jetzt) keine Kinder haben. Zwar machte sich Sonia Gedanken über die Familienplanung. Und tatsächlich übten die Verwandten in dieser Frage einen beträchtlichen Druck aus. Aber trotz elektronischer Kommunikationsmittel sind diese weiterhin geografisch und moralisch relativ weit entfernt. Jedoch bereitete sich Sonia in Gedanken auf eine allfällige neue biografische Phase als Mutter und als Mutter von Enkeln ihrer Schwiegereltern vor. Für sie kam mittelfristig eine Migration nach Dubai infrage, wo Rahul aufgewachsen war und wo seine Eltern wohnen. Neben dem beherrschenden Wunsch nach Enkeln stand für Sonias Schwiegervater das Familienunternehmen im Vordergrund und er hoffte darauf, dass Rahul – und allenfalls auch Sonia – dieses eines Tages weiterführen würden. Im Sinne der neuen Subjektposition der „globalen indischen Frau“ war für Sonia klar, dass sie sich als Mutter ganz für die Familie einsetzen werde (Donner 2008; Radhakrishnan 2008). Ob sich dies mit einer Arbeit im Familienunternehmen verbinden ließe, war eine offene Frage – auch für Sonia selbst.



Abbildung 26a und 26b: Frauenmagazine verbreiten nach westlichem Vorbild Wissen und Bilder „der neuen indischen Frau“ (Quelle: Autor)

Im Folgenden möchte ich zwei Beispiele von indischen Secondas schildern, die nach der Heirat stärker als Sonia mit der Forderung oder dem Wunsch konfrontiert waren, in einer patrilokalen *joint family* im „neuen Indien“ zu wohnen. Während sich zwar Familienformen – genauso wie Geschlechternormen und Hei-

ratsregeln – durchaus pluralisiert haben, konnte sich die *joint family* auch in den metropolitanen Räume als Ideal und als Standard erhalten, um finanzielle, soziale und kulturelle Sicherheit zu gewährleisten (Mody 2008). Neben den hohen Immobilienpreisen haben der zeitliche Aufwand für Ausbildung und Erziehung der Kinder und „kin-work“ (Donner 2008), Haushaltsführung und Betagtenpflege (Dickey 2000; Bhatt et al. 2010) sowie neue Lebensstilpraktiken (Brosius 2010) dazu geführt, die *joint family* als Modell im neoliberalen Kontext des „neuen Indien“ zu reproduzieren. Während Frauen und Mütter in unterschiedlichen Segmenten der Mittelschichten in Bezug auf Mobilität, berufliche Tätigkeiten und Lebensstilpraktiken einen gewissen Freiraum aushandeln konnten und können (Ganguly-Scrase/Scrase 2009:104), sind sie weiterhin für die sozialmoralische, kulturelle und oft auch finanzielle Reproduktion eingebunden und müssen gleichzeitig ihre „weibliche Respektabilität“ unter den neuen Bedingungen der Konsumgesellschaft neu aushandeln. Während die Inkorporation konsumorientierter Weiblichkeit aus Modemagazinen, Bollywood-Filmen und Werbungen die Distinktion als mittelständische Frauen garantiert, erfordert der Alltag in der *joint family* weiterhin Sparsamkeit, die Erfüllung sozialer und religiöser Verpflichtungen und insbesondere das Schulmanagement der Kinder in einem höchst kompetitiven privaten Bildungswesen (Donner 2008).

Die folgenden kurzen Fallanalysen zeigen die Möglichkeiten und die Grenzen für „Inderinnen der zweiten Generation“ auf, sinnhafte und autonome Subjektivitäten im Hinblick auf ein Leben in einer patrilinearen *joint family* im „neuen Indien“ zu entwickeln.

Gayatri: Promotion, familiäre Solidarität und Sozialkritik im „neuen Indien“

Gayatri ist eine 38-jährige promovierte Sozialwissenschaftlerin und stammt aus einer traditionellen brahmanischen Familie aus Südinien. Ihr Vater wuchs in einem Dorf auf und konnte dank guter schulischer Leistungen als erster seiner Familie einen universitären Abschluss machen. Ihre Mutter ist mit ihrer Familie aus einem Dorf in die Stadt gezogen, wo sie nach dem Tod ihres Vaters für die Familie sorgte, schließlich einen Bachelor-Abschluss machte und heiratete. Ein Jahr nach Gayatris Geburt migrierte die junge Familie für das Doktorat des Vaters in die Schweiz. Statt wie geplant nach Indien zurückzukehren, nahm er nach der Promotion eine Stelle als Elektroingenieur an und unterstützte seine Brüder mit Rimessen bei der Ausbildung. Gayatri hatte das familiäre Solidaritäts- und Mobilitätsprojekt und dessen kulturelle Reproduktion stark internalisiert. Sie war stets eine gute Schülerin und brachte den elterlichen kulturellen Normen und religiösen Praktiken großen Respekt entgegen. Sie mochte die soziomoralische Solidarität der transnationalen Familie sowie die sinnlich-andächtigen hinduistischen Zeremonien, die ihre Mutter durchführte. Seit der Jugend versuchte aber Gayatri,

wie auch Sonia, einen biografisch-ethischen Freiraum im „Leben zwischen den Welten“ auszuhandeln, indem sie die elterlichen Geschlechternormen und die adoleszenten Freizeitrituale miteinander zu vereinbaren suchte. Jedoch kristallisierte sich heraus, dass Liebesbeziehungen für sie wegen der elterlichen Erwartungen „keine Zukunft“ hatten. Stattdessen entwickelte sie ein Ethos platonischer Freundschaften und engagierte sich umso stärker bei kulturellen und sozialen Aktivitäten. Während sie den elterlichen Rahmen grundsätzlich akzeptierte, versuchte sie innerhalb davon, eine selbstständige und kritische Perspektive darauf zu entwickeln. Sie interessierte sich immer mehr für Indien, um die elterlichen Normen zu reflektieren und zu hinterfragen. Nach dem Gymnasium setzte sie durch, dass sie mit einer Freundin und zwei Freunden ihrer Schule durch Nordindien reisen durfte, um das westliche Initiationsritual des Rucksack-Tourismus zu erleben sowie um ihr Wissen über das Land zu erweitern. Danach blieb sie noch ein halbes Jahr bei ihren Verwandten in Südindien, machte eine Ausbildung in klassischer indischer Musik und schaffte es, ihren Radius außerhalb des „goldenen Käfigs“ der Familie zu erweitern. Insbesondere die Erfahrungen von Armut, der „haarsträubenden Ignoranz in den Mittelschichten“ gegenüber sozialer Ungleichheit sowie der „patriarchalen Strukturen“ in Indien motivierten sie nach dem Zwischenjahr Gesellschaftswissenschaften mit Fokus Sozialarbeit zu studieren. Sie wollte die Mechanismen von Ungleichheit verstehen und ändern, die in der Welt, in der indischen Gesellschaft und insbesondere auch zwischen den Geschlechtern herrschten. Damit Gayatri sich besser auf das Studium konzentrieren und sozial integriren konnte, erfüllten ihre Eltern ihr den Wunsch, in einer Frauen-WG in der Stadt zu wohnen, in der sie studierte. Dort arbeitete sie in Studentenjobs und entwickelte durch Praktika bei der UNO und soziales Engagement ein wissenschaftlich-sozialkritisches berufliches Profil. Wie Sonia konnte sich Gayatri also gegenüber ihren Eltern Freiheiten ausbedingen, indem sie deren Normen sozialer Mobilität und kultureller Reproduktion akzeptierte. Und umgekehrt war für Gayatri klar, dass sie im Austausch für dieses elterliche Vertrauen auch deren Wünsche erfüllen würde, soweit sie dafür nicht ihre persönlichen Ideale aufgeben müsste. Während ihres Studiums lernte sie den indischen Software-Ingenieur Rupam kennen, der als temporärer Projektmitarbeiter in Europa weilte und dem weiteren Bekanntenkreis ihrer Familie angehörte. Während zwischen ihnen einerseits große Sympathie und großer Respekt bestanden, war Gayatri andererseits auch klar, dass Rupam, der sowohl aus der gleichen Stadt und derselben Kaste stammte wie ihre Familie, eine „gute Partie“ darstellte. Über E-Mail-Kontakt, Chats und Treffen wuchs über drei Jahre eine Freundschaft zwischen Gayatri und Rupam, in der auch die Perspektive einer Heirat besprochen wurde. Ihr früheres Bedauern, selbst keine adoleszenten Liebesbeziehungen geführt zu haben, hatte sich mittlerweile durch Erfahrungen von Schweizer Freundinnen in ein kritisches Mitleiden an der „romantischen Utopie“ (Illouz 1997) verwandelt, gegen die sie ein Beziehungsethos von Pragmatismus, Freundschaft, Liebe und Familienwerten setzte. Aus den langen Gesprächen

wusste Gayatri, dass Rupam einen pflegebedürftigen Bruder hatte, den er und seine Eltern intensiv betreuten, und sie war bereit, nach der Heirat mittelfristig nach Indien zu ziehen, um sie dabei zu unterstützen. Während laut Gayatri ihre eigenen Eltern angesichts dieser „guten Partie“ wie erwartet „auf Wolke 7“ waren, wie sei sagte, war die Nachricht für Rupams Eltern zuerst „ein Schock“. Gayatri entsprach als NRI nicht deren Vorstellungen einer idealen Schwiegertochter und sie bezweifelten, dass Gayatri den moralischen Anforderungen angesichts der Betreuungssituation für Rupams Bruder gewachsen sein werde. Schließlich konnte genug Vertrauen zwischen allen Parteien geschaffen werden. Durch die langjährigen freundschaftlichen Dialoge hatte sich ein affektiv-ethischer Raum zwischen Gayatri und Rupam entwickelt, der sich in einer „companionate marriage“ (Parry 2001; Fuller/Narasimhan 2008) fortsetzte, in der die Bedürfnisse des Gegenübers ernst genommen werden und man sich gegenseitig unterstützt. Gayatri hatte ihren zukünftigen Ehemann und dessen Familie davon überzeugen können, dass er zuerst in der Schweiz arbeitet, damit sie fertig studieren und er ihr Leben in der Schweiz kennenlernen konnte. Umgekehrt war für sie klar, dass sie in transnationale familiäre Verpflichtungen eingebunden war und dem Wunsch ihres Mannes mit seiner Familie in Indien zu leben, Folge leisten würde. Vor diesem Hintergrund und nach der Geburt ihrer Tochter bewarb sie sich erfolgreich auf eine sozialwissenschaftliche Stelle als Doktorandin und Assistentin an der Universität. In Gayatris Familienbiografie nahm die Promotion des Vaters einen hohen Stellenwert ein. Als Sohn eines brahmanischen Dorflehrers boten für ihn die naturwissenschaftliche Ausbildung und der Doktortitel eine biografische Perspektive, um den transnationalen sozialen Aufstieg in einem kastenspezifischen Familienidiom zu verfolgen. Die Teilzeitstelle als Doktorandin und Assistentin passte zwar gut in ihre Lebenssituation als junge Mutter. Gayatris mittelfristige Perspektive war jedoch, in Indien bei ihren Schwiegereltern zu leben und ihren familiären Pflichten nachzukommen, ein wesentlicher Grund für die Entscheidung gewesen, zu promovieren. Sie entwickelte deshalb ein wissenschaftliches Projekt über Anerkennungs- und Mobilisierungspolitik in indischen Slums. Dadurch konnte sie sich während der Feldforschungen in Indien aufhalten. Zudem versprach sie sich davon Möglichkeiten, als selbstständige Beraterin in Fragen der Entwicklungspolitik in Indien zu arbeiten, einer Thematik, die sie seit dem Zwischenjahr und dem Studium moralisch und wissenschaftlich intensiv beschäftigt hatte.

Meine Dissertation mache ich auch mit dem Pragmatismus, dass wir vielleicht nach Indien ziehen und ich schon ein Netzwerk aufbauen kann. Also in X. [der Heimatstadt ihrer Eltern und Rupams] kann ich es mir schon gut vorstellen zu leben, weil ich es gut kenne, die Sprache spreche. Und es ist sehr kosmopolitisch. Da trifftst du Leute, die aus dem hintersten indischen Dorf kommen und Leute, die wie in Manhattan leben. Einfach der Verkehr und die soziale Kontrolle der Familie sind ein bisschen penibel. Es wird viel geredet.

Aber man muss einfach ein bisschen strikt sein, dann kann man schon ein eigenes Leben haben.

Gayatris Entscheidung zu einer Dissertation über indische Stadtentwicklungs politik war eingebettet in komplexe Verflechtungen von professioneller Ambition, transnationalen familiären Verpflichtungen und sozialkritischen Idealen. Gleichzeitig war die südindische metropolitane Stadt, in der ihre Schwiegereltern und die meisten ihrer Verwandten lebten, eine Hochburg der indischen IT-Industrie und zu einem Inbegriff der Konsumkultur der neuen indischen Mittelschichten geworden. Die neuen urbanen Räume boten ihr als Frau nicht nur Bewegungsfreiheit und eine westlich kompatible und aufregende Freizeitkultur, sondern auch den idealen wissenschaftlichen Hintergrund für die Erforschung urbaner Verdrängungs- und sozialer Polarisierungsprozesse im „neuen Indien“ (vgl. Roy/Ong 2011; Chowdhury 2011).

Gayatri und ich waren etwa zur gleichen Zeit auf Feldforschung in Indien und obwohl sich ein Treffen aus terminlichen Gründen nicht ergab, telefonierten wir oder tauschten uns per E-Mail aus. Ihre Arbeit und ihre Feldforschung wurden von den Familienangehörigen respektiert, weil sich dadurch die sozialmoralischen Beziehungen vertieften und weil das Projekt einer Dissertation in urbanen Slums anschlussfähig an die bildungsorientierte und philanthropische brahmanische Familientradition war. Die Familie war für sie einerseits eine wichtige Ressource für die Forschung, da ihr Onkel sie im Feld vernetzte und ihr Zugänge verschaffte und sich ihre Schwiegereltern um ihre Kinder kümmerten. Trotz der spannenden Erfahrungen in diesem komplexen familiären, wissenschaftlichen und ethischen Projekt war Gayatri aber auch immer wieder frustriert. Trotz ihrer positiven Einstellung und ihrer Selbstdisziplin war sie von den „Dynamiken der *joint family*“ überrumpelt worden. Zum einen war ihr Mann gleichzeitig in seinen jährlichen Indienferien und es war klar, dass er auch seine Freunde treffen sollte und sie sich neben der Forschung auf die Kinderbetreuung konzentrieren musste. Zum anderen hielten sich die Schwiegereltern nicht an Abmachungen, verwöhnten die Kinder und diese fielen aus dem Ess- und Schlafrhythmus – was sie dann wieder zu korrigieren versuchte, aber mit einem Rückstand in der Forschung bezahlte. Angesichts ihres Aufwandes, um den transnationalen familiären Verpflichtungen nachzukommen, empfand sie die Situation insgesamt als unausgeglichen.

Trotz dieser Spannungen und Widersprüche kann Gayatri ihre professionellen Ambitionen, ihren kritischen Geist und das Leben als „gute Schwiegertochter“ in der transnationalen Familie in einem umfassenden biografischen ethischen Lebensentwurf verbinden. Durch Selbstdisziplin, Flexibilität und Opferbereitschaft kann sie einen allfälligen Autonomieverlust kompensieren und ihren bisherigen Lebensentwurf im Hinblick auf ein Leben in einer *joint family* im „neuen Indien“ sinnhaft reartikulieren. Jedoch war für sie nach der Feldforschung klar: „Im gleichen Haushalt mit den Schwiegereltern leben geht für mich nicht. Neben-, über-,

untereinander wohnen ist ok, aber nicht miteinander.“ Mit diesen Vorstellungen bewegte sie sich angesichts der Pluralisierungen der Familienformen im „neuen Indien“ keineswegs außerhalb der Normen weiblicher mittelständischer Respektabilität, sondern mitten im Trend.

Asha: Weibliche Flexibilität zwischen neoliberaler Ressource und konservativer Disziplinierung

Asha, 44-jährige Familienfrau, ist in der Schweiz aufgewachsen und lebt seit knapp zwanzig Jahren in Indien. Der Vater hatte in den 1990er Jahre seine Stelle als Informatiker in der Schweiz verloren. Begünstigt durch das indische Wirtschaftswachstum und den IT-Boom, versuchte er dann eine Rekrutierungsfirma für indische Software-Ingenieure aufzubauen und lebte jeweils mehrere Monate pro Jahr in Indien. Durch die zirkuläre Migration der Eltern und deren einstweiligen Rückkehrpläne hatte Asha einen guten Einblick in die kulturellen Veränderungen in den neuen Mittelschichten Indiens. Nach dem Abschluss der Handelsschule zog sie – zur Freude der Eltern – nach Indien, um ein College zu besuchen und ein Leben in Indien zu versuchen. Ohne das College abzuschließen, heiratete sie, 21-jährig, einen Mitstudenten und zog zu dessen Familie. Ihr Mann wollte sich nicht von seinen Eltern trennen und sie gab nach, um eine „gute indische Ehefrau zu sein“ und „alles richtig zu machen“. Nach der Heirat arbeitete sie in einer Deutschschule und unterstützte die Familie im Unternehmen. Im Rahmen des Wirtschaftswachstums hatte die Familie einen mittelständischen, konsumorientierten Lebensstandard erarbeitet und kämpft seither darum, diesen zu erhalten. Statt Diener wie bei Akash, leistete das solidarische Netz der patrilokalen Familie die Reproduktionsarbeit – mithilfe von sporadischen Haushaltshilfen. Seit der Geburt ihrer beiden Kinder konzentrierte sich Asha auf die Rolle als Mutter und Familienfrau. Neben Haushalt und familiären Verpflichtungen fiel ihr vor allem das Schulmanagement der Kinder im kompetitiven privaten Bildungssystem zu. Durch Haushaltsmanagement, Aufgabenhilfe und Shuttledienste für die Kinder trug sie täglich zur Reproduktion zum Mittelschichtstatus ihrer Familie bei.

Ich traf Asha in einem Café in einem edlen Quartiermarkt zu einem Gespräch. Wie sie am Telefon erzählte, war ihre Familie geschäftlich gerade mit einem Großauftrag wegen Diwali beschäftigt. Gerne würde sie mich nach den Festivitäten zum Essen einladen und mir ihre Familie vorstellen. Nach einem ersten Kennenlernen stellte sich jedoch heraus, dass sie sich mit mir in einem Café treffen wollte, weil sie gerade verhindern wollte, dass ihr Mann und dessen Eltern von diesem Interview erfuhren. Ihr Leben in der *joint family* war seit einiger Zeit schwierig geworden, nachdem ihr Mann und seine Eltern Asha vorgeworfen hatten, eine Affäre mit dem Kinderarzt der Familie gehabt zu haben. Sie hatte dies nachdrücklich und glaubwürdig bestritten, was jedoch die Vorwürfe nicht entkräfzte – eher im Gegenteil. Weil Asha in der Schweiz aufgewachsen war, nahmen ihr Mann und

dessen Eltern an, dass sie potenziell) ein „loose girl“ sei. Dieses Narrativ über diasporische Frauen, das in den früheren NRI-Diskursen – etwa im Film „Purab aur Paschim“ – explizit beschrieben wurde, lebte in den neuen Mittelschichten in neuen Ausprägungen weiter. Während Asha sich durch diesen Konflikt eingestellt hatte, dass ihr Mann und dessen Familie sehr konservativ waren, musste sie seither umso mehr ihre Rolle als „gute indische Frau“ legitimieren. Gerne hätte sie vorgeschlagen, mit ihrem Mann und ihren Kindern in die obere Wohnung des Hauses zu ziehen, um den Konflikt zu entschärfen. Stattdessen wartete sie, bis die Eltern dies selbst vorschlugen, um nicht erneut als respektlos und egoistisch dargestellt zu werden.

Ihre Eltern, die wieder in der Schweiz leben, versuchten sie zu überzeugen, sich scheiden zu lassen und in die Schweiz zurückzukehren. Asha wollte aber noch einmal versuchen, die Wogen zu glätten. Sie fände es unfair, so ihre Worte, den Kindern den Vater zu entziehen. Die rechtliche Situation war jedoch wahrscheinlich gerade umgekehrt: Ein Anspruch auf ein Sorgerecht würde Asha nach indischem Zivilrecht und Hindu-Familienrecht kaum gewährt werden. Weder würde ein indisches Gericht zulassen, dass sie mit den Kindern in die Schweiz zieht, weil deren Lebensmittelpunkt – Familie und Schule – in Indien sei. Auch könnte Asha kaum als alleinerziehende Mutter mit ihren Kindern in Indien leben, da gemäß herrschender Meinung ihr Mann den Kindern finanziell und sozial ein besseres Umfeld bieten könnte. In diesem Dilemma zwischen moralischer Disziplinierung und drohendem Verlust des Sorgerechts, war für sie klar, dass sie sich noch stärker den familiären Disziplinierungen und Geschlechternormen unterwerfen musste. Gleichzeitig nutzt sie ihren massiv geschrumpften Spielraum, um bei ihren Kindern zu sein und sich in der Familie als respektable mittelständische Ehefrau und Schweigertochter zu rehabilitieren. Allerdings hat sich ihre Evaluation der biografischen Entscheidungen, ein Leben in Indien zu versuchen und früh zu heiraten, verändert. Im Nachhinein sei ihr klar geworden, dass „dies alles zu früh gewesen sei“ und dass sie „hätte warten sollen mit all dem“. „Es sei einfach nicht fair“, wie ihr Leben verlaufen sei, hatte sie doch immer versucht „alles richtig zu machen“ und hatte sie doch „so viel für diese Familie aufgegeben“.

Nach diesem Treffen beantwortete Asha meine SMS nicht mehr. Stattdessen antwortete bei einem Anruf ihr Mann und teilte mir mit, dass Asha nicht interessiert sei, weiterhin an der Forschung teilzunehmen. Weiterhin schaue ich mir auf Facebook die von ihr hochgeladenen Familienfotos von ihr und ihren Kindern an und lese die geposteten Lebensweisheiten: „A healthy relationship will never require to sacrifice your friends, your dreams or your dignity.“

Die drei Beispiele von Sonia, Gayatri und Asha beschreiben verschiedene Aushandlungen diasporischer Subjektivierung von indischen Secondas aus der Schweiz in transnationalen Familiennetzwerken. Sonia, Gayatri und Asha verstanden die Heirat sowohl als Teil eines intergenerationalen Mobilitätsprojektes als auch eines

sinnhaften biografisch-ethischen Projekts. Indem sie die Familienwerte der Eltern in ihre eigenen Biografien integriert hatten, bot für sie die Heirat in eine indische Familie eine durchaus sinnhafte transnationale Perspektive eines nicht-eszenzialistischen Lebensentwurfes in einem Netz familiärer Solidarität. Im Kontext globaler indischer Moderne hatten sich Geschlechternormen, Heiratsregeln und Familienformen pluralisiert, wodurch neue Spielräume für die Aushandlung beruflicher Ziele, familiärer Erwartungen und persönlicher Ideale der Lebensführung entstanden waren. Zudem versprach das „neue Indien“ kulturelle Dynamik, berufliche Perspektiven sowie kosmopolitische Lebensstile.

Die Fallanalysen zeugen jedoch auch von den Verwerfungen in der globalen indischen Moderne, in denen traditionelle Familienformen mit konsumorientierten Lebensstilen kombiniert werden, um den Kampf um Status und Lebensstandard innerhalb der neuen Mittelschichten zu bestehen. Die Widersprüche in der hegemonialen Reartikulation der Nation zwischen westlichem Materialismus und indischen Familienwerten zeigen sich auf spezifische Weise in den Subjektivierungsprozessen von Frauen, Müttern und Schwiegertöchtern der Mittelschichten. Als wichtige Akteurinnen der Reproduktion von mittelständischem Lebensstandard und Status bewegen sie sich flexibel und versiert an der Grenze von Familie und öffentlicher Konsumkultur, zwischen „altem“ und „neuem Indien“. Gleichzeitig ist diese Flexibilität eng verbunden mit einer Selbstdisziplinierung im soziomoralischen Spannungsfeld zwischen kapitalistischer Bestätigung und patriarchalen Normen. Vor allem bei Asha, aber auch bei Gayatri zeigen sich die Tücken des Lebens in der patrilokalen mittelständischen *joint family*. In diesem hierarchischen System müssen sie sich als diasporische Schwiegertöchter immer wieder besonders bewähren, um Narrative fehlender Respektabilität und mangelnder Aufopferung zu entkräften. Sonia, Gayatri und Asha handeln innerhalb dieser Konstellationen unterschiedliche Spielräume aus, um ihre biografisch-ethischen Lebensentwürfe verfolgen zu können. Sonia konnte durch transnationale Distanz am meisten Autonomie bewahren und ihren Lebensentwurf zwischen Karriere, transnationaler Familie und kosmopolitischem Lebensstil pflegen. Offen bleibt, wie sie ihren Lebensentwurf angesichts des Kinderwunsches und der kommenden Pensionierung ihres Schwiegervaters in Zukunft reartikuliert.

Auch Gayatri hat sich einen beträchtlichen Freiraum ausgehandelt, innerhalb dessen sie bereit ist, familiäre Verpflichtungen zu übernehmen. Das Leben in der *joint family* zeigte jedoch auch die Grenzen ihrer sinnhaften Verknüpfung von transnationaler Familie, professionellen Ambitionen und persönlichen Idealen. Asha hatte mit ihrer fragilen Ausbildungssituation und im Leben in der *joint family* beträchtlich weniger Autonomie. Als sie sich dem moralischen Vorwurf des Ehebruchs gegenüber sah, offenbarte sich ihre strukturelle Verletzlichkeit als (diasporische) Frau in den umkämpften und unübersichtlichen Geschlechterordnungen der neuen Mittelschichten. Diese moralische Disziplinierung in der *joint*

family stellt ihren bisherigen sinnhaften Lebensentwurf radikal infrage, ohne dass eine klare Alternative aufschiene.

Die Auswahl der Fälle suggeriert allenfalls eine zu starke geschlechtliche Trennung zwischen freiheitlicher Mobilität von männlichen Touristen und Managern und familiärer Disziplinierung von schweizerisch-indischen Frauen. Auch indische Secondas verfolgen berufliche Projekte, bewegen sich in der urbanen Konsumkultur und – abseits davon – auf touristischen Entdeckungstouren. Und auch schweizerisch-indische Männer – wenn nicht sogar öfter als Frauen – sind Ehen mit Personen indischer Herkunft eingegangen und sind einer starken moralischen familiären Disziplinierung ausgesetzt – wie etwa Anil (s. Exkurs Kapitel 5). Jedoch zeigt sich besonders bei der Heirat klar eine patriarchale Geschlechterordnung, die von Frauen trotz Flexibilisierungen eine strukturell stärkere moralische Selbstdisziplinierung erfordert – insbesondere in der patrilokalen *joint family*.

6.5 FAZIT: PRIVILEGIEN UND UNGLEICHHEIT IM „NEUEN INDIEN“

Die Liberalisierungspolitik ab den 1990er Jahren hatte die Abkehr von einer Nehru'schen Modernisierung des Landes und von Gandhi'schen Werten der Bescheidenheit befördert. Stattdessen basierte das neue hegemoniale Projekt auf dem Versprechen von Wachstum und einer konsumstarken neuen Mittelschicht, die einen ureigenen indischen Anspruch auf den Kapitalismus und globale Macht verkörperte. In der populärkulturellen, politischen und sozialen Konstruktion der Nation als „globale indische Familie“ stellten diasporische Subjekte eine ideale Projektionsfläche für die Verknüpfung von „westlichem Materialismus“ und „indischen Werten“ dar. „Inder_innen der zweiten Generation“ aus der Schweiz hatten mit ihrem relativ großen ökonomischen und kulturellen Kapital einen privilegierten und äußerst kompatiblen Zugang zu den metropolitanen Räumen dieser neuen Mittelschichten.

Im Kontext des Indienhypes in der Schweiz ab dem Millenniumswechsel und des sich globalisierenden Indiens haben die Verflechtungen zwischen den Ländern stark zugenommen. Während der Feldforschung war es auffällig, wie viele „Inder_innen der zweiten Generation“ in den letzten zehn bis zwanzig Jahren transnationale Praktiken intensiviert oder Projekte lanciert haben: Yogakurse, Tanzprojekte, Traumhochzeiten, Forschungen, Heirat, Praktika, Jobs, Familienferien, Ferienwohnungen oder Entwicklungsprojekte sind nur einige der Projekte, die „Inder_innen der zweiten Generation“ aus der Schweiz vorantrieben. Zwischen warenförmiger Anerkennung in der Schweiz und diasporischer Teilhabe am „neuen Indien“ vermochten viele schweizerisch-indische Second@s die diffuse Erfahrung des Andersseins und die damit verbundenen biografischen Projekte zunehmend in transnationalen Lebenswelten zu verwandeln.

Akash konnte sich angesichts der Expansion des Schweizer Kapitalismus in den „wilden Osten“ als idealer interkultureller Brückenbauer für eine Schweizer Firma in Indien empfehlen. Damit konnte er einen spannenden Karrieresprung mit einem exklusiven kosmopolitischen Lebensstil und einem nostalgisch-intellektuellem Bildungsprojekt verknüpfen. Er entwickelte durch diese Erfahrungen zunehmend ein Ethos eines „kapitalistischen Kosmopoliten“, für den lokale Kulturen zu spannenden und wertvollen Objekten, Waren und Wissensbeständen in einer exklusiven und transnationalen Lebenswelt wurden. Die alltägliche Interaktion mit Dienern, Kellnern oder Arbeitern in der Fabrik erforderte jedoch eine ständige Legitimierung und Reproduktion des exklusiven Lebensstiles und offenbarte immer wieder aufs Neue die strukturelle Gewalt im „neuen Indien“.

In seinem touristischen Bildungsprojekt konnte Raj die biografisch-nostalgische Auseinandersetzung mit Indien mit seinem Sohn teilen sowie diesem eine kritische Auseinandersetzung mit globaler Ungleichheit vermitteln. Während sich Raj als Tourist und Familienmitglied früher immer außen vor gefühlt hatte, boten ihm das „neue Indien“ und die ethnische Vergemeinschaftung mit anderen Second@s in der Schweiz zunehmend eine kompatible und legitime diasporische Zugehörigkeit in einer globalen indischen Moderne.

Die drei Kurzbeispiele von Sonia, Gayatri und Asha nehmen die Bedeutung der Heirat von schweizerisch-indischen Secondas in der „globalen indischen Familie“ in den Blick. Da sich die Geschlechternormen, Heiratsregeln und Familiенformen in den „neuen Mittelschichten“ pluralisiert haben, versuchten sie alle-familiäre Erwartungen mit ihren professionellen Ambitionen und persönlichen Idealen verbinden. Die Fälle zeigen jedoch auch, dass Frauen und insbesondere Schwiegertöchter in der transnationalen Familie – und insbesondere in der patriarchalen *joint family* – einem beträchtlichen moralischen Druck ausgesetzt sind. Im Spannungsfeld von Selbstdisziplinierung und Flexibilität konnten sie Spielräume für die eigenen Lebensentwürfe aushandeln und gleichzeitig den eigenen mittelständischen Status in einer transnationalen Lebenswelt reproduzieren. Im Fall von Asha brachte jedoch gerade die Zuschreibung als NRI die strukturelle Verletzlichkeit von Frauen in den Mittelschichten zum Vorschein, die auf unterschiedliche Weise neoliberalen Aspirationen mit konservativen Normen kombinieren müssen.

Die Fallanalysen haben mit Fokus auf Beruf, Tourismus und Familie gezeigt, dass „Inder_innen der zweiten Generation“ in der globalen indischen Moderne zunehmend transnationale Lebenswelten – wenn auch unterschiedlicher Dichte – etablieren. Diese Lebenswelten spannen komplexe hierarchische Räume und soziomoralische Beziehungen auf, die folgende analytische Schlüsse zulassen:

1. Die diskursiv-institutionelle Anerkennung der Zugehörigkeit zur indischen Nation befördert die biografisch eingeschriebene Suche nach nicht-essenzialistischen Subjektivitäten vor einem globalen Horizont. Transnationale Mobilität und neue Räume der Anerkennung von Mehrfachzugehörigkeit in Indien und der Diaspora

erlauben, die assimilationistischen und exotisierenden Disziplinierungen in der Schweiz durch transnationale Praktiken und Imaginationen zu unterwandern. Diese Subjektivierungsprozesse sind eingebettet in transnationale Netzwerke, Organisationen und Diskurse – etwa das multinationale Unternehmen, den internationalen Tourismus, die globale Konsumkultur oder die transnationale Familie –, die ihrerseits hierarchisch gegliedert sind, disziplinierend wirken sowie neue Formen der Lebensführung ermöglichen oder erfordern.

2. In diesen transnationalen Lebenswelten verschieben sich die Positionen und Hierarchien innerhalb der eigenen „Migrationsfamilie“. Die institutionellen und diskursiven Räume der globalen indischen Moderne erlauben, die „Migrationsfamilie“ als soziomoralische Ordnung zu überwinden und durch eigene Aushandlungen zu ergänzen. Gleichzeitig dient das soziale Kapital der Eltern und Verwandten als Ressource in den eigenen Vorhaben und Projekten. Dadurch werden die soziomoralischen familiären Bindungen verstärkt und gleichzeitig relativiert. Im Falle einer Heirat innerhalb der „globalen indischen Familie“ wird die soziomoralische Macht der Familie besonders deutlich. Während sie einerseits als Solidaritätsnetz fungiert und Geborgenheit verspricht, ist sie auch hierarchisch gegliedert und wirkt disziplinierend. Insbesondere für schweizerisch-indische Frauen erfordert dies eine intensive Selbstdisziplinierung, um persönliche Ideale, professionelle und familiäre Ziele sinnhaft zu verbinden.

3. Die Teilhabe an der globalen indischen Moderne ist eingebettet in die strukturelle Aushandlung sozialer Ungleichheit und postkolonialer Hierarchien. Die Integration Indiens in den globalen Kapitalismus wird von „Inder_innen der zweiten Generation“ in einer besonderen Ambivalenz und Sensibilität erfahren, weil sie oft sowohl schweizerische *als auch* indische Diskurse oder Positionen kennen und weil sie die postkolonialen Veränderungen seit der Kindheit erlebt haben. Ihre transnationalen Lebenswelten stellen geradezu ein Prisma dar, das die politischen, kulturellen und ethischen Widersprüche auffächert, die mit den Verschiebungen postkolonialer Hierarchien im globalen dezentralen Kapitalismus verbunden sind. Während ihnen das „neue Indien“ neuerdings einen privilegierten und kompatiblen diasporischen Zugang gewährt, sind sie dadurch stärker in die Konstruktion sozialer Ungleichheit und die Reproduktion von Armut eingebunden. Zum einen erfahren sie das „neue Indien“ als kulturell dynamisch, zum anderen sehen sie darin auch eine Verwestlichung und einen Verlust von Authentizität, die sie aus Kindheitserfahrungen und (auto-)orientalistischen Diskursen imaginieren. Die Teilhabe an der globalen indischen Moderne erfordert eine ständige affektive und moralische Positionierung innerhalb dieser postkolonialen Verwerfungen – zwischen eurozentrischem Humanitarismus, familienspezifischen Privilegien und Kapitalismuskritik. Es ist symptomatisch für die Verschiebungen in den globalen Hierarchien, dass die bestehenden Diskurse, Subjektivitäten und Institutionen

keine eindeutigen Positionen ermöglichen – weder im Westen noch in Indien noch mittendrin.