Francesca Falk Postkolonialismus

„Verbringen Sie Ihre Nächte im Orient. Ohne von Moskitos gestochen zu werden“, titelt eine Werbung, die 2004 in einer großen deutschsprachigen Tageszeitung erschienen ist. Sie zeigt ein Bett mit weißer, fein verzierter Bettwäsche und zahlreichen Kissen. Auf einem glänzenden Tablett wird in einer weißen Porzellantasse Tee mit frischen Blüten serviert, passend zu den blumigen Kissenbezügen im Hintergrund. Die polierte Teekanne erinnert an Ali Babas Wunderlampe, das ganze Ensemble an Orientalismus- und Haremsfantasien. Das Emblem für den beworbenen „Style Colonial“ stellt ein stilisiertes Schiff dar. Der Zweimaster vermag an die europäischen Entdeckungsreisen zu erinnern, aber auch an den Transport von Kolonialwaren und Sklaven.

Der Umstand, dass hier ein Anbieter im oberen Preissegment, der die Globalisierung im Namen trägt, mit Kolonialbezügen wirbt, ist kein Zufall, soll dieser doch besonders exquisite Qualität verbürgen. „Träumen Sie von der guten, alten Kolonialzeit“, lesen wir im Anzeigentext: „In herrlicher Bettwäsche aus Seide und Kissenbezügen mit Seidenstickereien. Inmitten von fernöstlichen Antiquitäten, exotischen Leuchtern und, natürlich, einem richtigen Moskitonetz. Genehmigen Sie sich zum Frühstück feinsten Tee, am besten serviert auf einem Silbertablett. Lassen Sie Raumdüfte wie Sandelholz, Moschus, Jasmin oder Mango Ihrer Nase schmeicheln [...]“. Erweckt wird hier ein Eindruck von Luxus und Üppigkeit. Gleichzeitig verweist das Moskitonetz auf Krankheits- und Ansteckungsängste und damit auch auf die

Verbringen Sie
Ihre Nächte im Orient.
Ohne von Moskitos
gestochen zu werden.

Träumen Sie von der guten, alten Kolonialzeit:
In herrlicher Bettwäsche aus Seide und Kissenbezügen mit
Seidenstickereien. Inmitten von fernöstlichen Antiquitäten,
exotischen Leuchtern und, natürlich, einem richtigen Moskitonetz.
Genehmigen Sie sich zum Frühstück feinsten Tee,
am besten serviert in Porzellan auf einem Silbertablett.

Lassen Sie Raumdüfte wie Sandelholz, Moschus, Jasmin oder
Mango Ihrer Nase schmeicheln. Und machen Sie sich jetzt
auf dem schönsten Weg in den Globus,
damit das alles kein Traum bleibt.

STYLE COLONIAL
Im Globus vom 9.3. bis 9.3.2004

GLOBUS
SAVOIR VIVRE

Abbildung 1: Werbung aus der Neuen Zürcher Zeitung, 18. März 2004.

Notwendigkeit, eine Grenze zwischen sich und der Umgebung einzuziehen. Der imaginierte Schauplatz der Werbung ist allerdings nicht die kontaminierte Kolonie, sondern das postkoloniale Europa; das Ganze erweckt den Eindruck einer kolonialen Maskerade. Die Werbung fordert die Betrachtenden auf, sich in nostalgische Weise mit den einstigen Kolonisatoren zu identifizieren und von den „guten, alten Kolonialzeiten“ zu träumen.

Das Beispiel zeigt: Das koloniale Imaginäre ist im europäischen Alltag gegenwärtig präsent, und dies selbst in Ländern, die keine Kolonialmächte waren. Die Werbung verweist demnach auf drei Sachverhalte, die für postkoloniale Ansätze zentral sind: Erstens auf die Wirkmächtigkeit kolonialer Wahrnehmungsmuster, die unser Sehen, Denken und Handeln prägen, zweitens auf das karge Wissen über das koloniale Zeitalter, das oft mit einem Herunterspielen seiner Bedeutung einhergeht, und drittens auf den transnationalen Charakter des europäischen Kolonialismus.

Kolonialer Konsens durch Kulturproduktion

Was in der Werbung allerdings nicht sichtbar beziehungsweise hörbar wird, sind die „subalternen Stimmen“ jener, die die beworbenen Produkte im globalen Süden unter Bedingungen herstellen, die immer noch von den Nachwirkungen des Kolonialismus geprägt sind. Die Bezeichnung „Postkolonialismus“ meint folglich nicht einfach die Zeit nach der Auflösung der Kolonialreiche. Vielmehr changiert ihre Bedeutung zwischen einem Weiterwirken oder gar Re-Installieren kolonialer Strukturen, ihrer Auflösung sowie einem politischen Impetus im Sinn von antikolonial. Der Begriff selbst vereinigt somit entgegengesetzte Bedeutungsdimensionen.

Der Fokus postkolonialer Ansätze liegt auf den kulturellen Aspekten des Kolonialismus und deren Folgen. Sie schenken der Imagination, dem Diskursiven und Visuellen besondere Aufmerksamkeit und stellen Bezüge zum Alltag, zur Wissenschaft und zu Populärkulturen her: „Es bedeutet, Machtverhältnisse zu artikulieren, das Transnationale in den Blick zu nehmen, die Inter- und Transdisziplinarität stark zu machen, Vorstellungen von Nation, ‚Rasse‘ oder Kultur zu dekonstruieren oder die intersektionalen Verbindungen zwischen Kolonialismus, Sexismus, Homophobie, Klassenkonflikten und anderen strukturellen Machtverhältnissen zu erörtern“ (Purtschert/Lüthi/Falk). Dabei ist es ein Forschungsdesiderat, das Kulturelle und das Ökonomische nicht als Oppositionen, sondern in ihrer gegenseitigen Konstituierung zu sehen.

Durch die Zirkulation von Kolonialwaren wurden den Europäerinnen und Europäern bestimmte Bilder über den Kolonialismus, die Kolonien und deren Menschen vermittelt, beispielsweise, indem ein unterwürfiger, dümmlicher und von den Weißen abhängiger „Petit-Nègre“ für Schokolade oder Bananen warb. Ein anderes Beispiel ist der „Nickneger“ auf der Sammelbüchse für Missionsspenden, dessen Kopf bei jedem Einwurf einer Münze dankbar wackelte. Solche „Alltagsrassismen“ verbreiteten rassische Vorstellungen, die vorher oft auf eine „Elite“ beschränkt waren, in der Bevölkerung. Gleichzeitig ermöglichte der Kolonialismus die breitere Verfügbarkeit von früheren Luxusgütern; gerade den unteren und mittleren Schichten eröffneten sich so neue Konsummöglichkeiten. Auch dies schuf einen gesellschaftlichen Rückhalt für Kolonialprojekte.

Ein deutscher Konditor erfand beispielsweise den auf die Bezeichnung „Tête de Nègre“ zurückgehenden „Mohrenkopf“ zu einer Zeit, als das deutsche Kaiserreich mit einer aggressiven Kolonialpolitik die einheimische Bevölkerung in Ost- und Westafrika unterwarf. Verbreitet waren damals auch Geschichten von guten „Mohren“, die weiß, und umgekehrt

von weißen Kindern, die aufgrund ihres Schokoladenkonsums schwarz wurden. Dabei verbanden sich rassische Vorstellungen mit Assoziationen von hell und dunkel, Tag und Nacht, die älter waren und dem Kolonialismus vorangingen, im kolonialen Zeitalter aber eine neue Bedeutungsdimension erhielten. Eine solche Codierung war selbst dann wirksam, wenn sie auf „Missverständnissen“ beruhte. So beispielsweise beim heute noch beliebten Fangspiel „Schwarzer Mann“. Es ist das Ziel des Spiels, dem „Schwarzen Mann“ zu entkommen. Der „Schwarze Mann“ steht dabei einige Meter von den anderen entfernt und ruft: „Wer hat Angst vor'm Schwarzen Mann?“ Die Gruppe antwortet geschlossen: „Niemand“. Darauf antwortet der schwarze Mann: „Und wenn ich komme?“ Mit der Erwiderung der Gruppe, „Dann laufen wir davon“, rennen sich die beiden Parteien entgegen. Dabei versucht der „Schwarze Mann“ so viele wie möglich durch Berühren zu fangen; diese werden damit auch zu „Schwarzen Männern“ und Fängern. Wer als Letzter übrig bleibt, hat gewonnen. Das Spiel spielt mit der Angst, selbst zu einem „Schwarzen Mann“ zu werden. Historisch gesehen ist es ein Überbleibsel der Pest- und der Totentänze; der Schwarze Mann spielte auf den Gevatter Tod beziehungsweise die Beulenpest an. Interessanterweise zeigt sich ein kolonialer Bezug jedoch in einer überlieferten Spielvariante aus der Schweiz, in der auf die Frage „Und wenn ich komme?“ die Antwort jeweils lautete: „Fliehen, fliehen, wie die Heiden“. Eine ähnliche Ausgangslage zeigt sich auch beim Kartenspiel „Schwarzer Peter“. Beim Kartenspiel geht die Bezeichnung ursprünglich wahrscheinlich auf den im 18. Jahrhundert geborenen Räuber Johann Peter Petri zurück. Doch wurde auf vielen Spielen der „Schwarze Peter“ durch einen dunkelhäutigen Mann dargestellt. Diese nicht zufälligen Umdeutungen zeugen von der Wirkmächtigkeit kolonialer Ordnungskategorien. Die Beispiele zeigen weiter, wie Bilder und Begriffe, welche bestimmte Menschen als „anders“ markieren, Kindern oft auf unverdächtige, spielerische Weise vermittelt werden.

Das Pendant zu der Figur des „dummen, kindlichen und entsexualisierten Boy“ stellt der gerissene, gefährliche und hypermaskulinisierte Schwarze dar. So wurden schwarze Männer mit Verweis auf deren angeblich übermäßige Potenz hochgradig sexualisiert. Auch die schwarze Frau als begehrtes Sexualobjekt hat eine koloniale Vorgeschichte: Im Viktorianischen Zeitalter, das sich durch eine prude Einstellung auszeichnete, wurden sexuelle Begehren in die kolonialisierten Gebiete projiziert. Solche Alltagsrassismen, die aus Kolonialzeiten stammen, werden auch gegenwärtig immer wieder aktiviert, beispielsweise bei Kampagnen gegen Einwanderung. Gleichzeitig vermittelt gerade die Obsession mit solchen Stereotypisierungen Unsicherheit und die Brüchigkeit westlicher Identitätskonstruktionen; die eigene Überlegenheit muss deshalb stets affirmiert werden, weil sie sich selbst destabilisiert. Dadurch ergibt sich auch ein Ansatzpunkt für subversive Praktiken, wie insbesondere Homi Bhabha mit den Begriffen der Mimikry und Hybridität gezeigt hat.

Postkoloniale Studien

Es sind Konzepte, Theorien und Methoden aus dem Feld der Postkolonialen Studien, die dabei helfen zu sehen, wie dieses „koloniale Imaginäre“ die Wahrnehmung von „Anderen“ bis in unsere Gegenwart strukturiert. Diese diskursive Abgrenzung war und ist für die Herausbildung individueller, nationaler und europäischer Identitäten konstitutiv. Andreas Eckert und Shalini Randeria haben dies treffend so gefasst: „Wir leben alle in einer postkolonialen Welt, nicht nur jene Menschen in und aus ehemals kolonisierten Gebieten“. Der Blick richtet sich hier sowohl auf die ehemaligen Kolonien wie auch auf die imperialen Zentren. Sichtbar werden soll dabei auch der eurozentrische Referenzrahmen von Wissenssystemen,

der methodische Eurozentrismus. Dipesh Chakrabarty hat in seinem einflussreichen Buch „Provincializing Europe“ gezeigt, wie die globale Anwendung „westlicher“ Kategorien für die Deutung historischer Phänomene zugleich unangemessen und unverzichtbar ist. Während „westliche“ Historikerinnen und Historiker ihre Geschichten oft weiter in einem Zustand der relativen Unkenntnis der restlichen Welt verfassen, ist das Umgekehrte undenkbar: „They‘ produce their work in relative ignorance of non-Western histories, and this does not seem to affect the quality of their work. This is a gesture, however, that ‚we‘ cannot return“.

Die Postkolonialen Studien befragen das Erkenntnissubjekt – beispielsweise das als „weiß“ imaginierte, aber nicht als solches markierte Proletariat – auf seine unausgesprochenen Voraussetzungen. Wie poststrukturalistische Ansätze betonen sie die Vorläufigkeit von Wissensmodellen. Zur ökonomisch orientierten „Imperialismuskritik“ bestehen sowohl Kontinuitäten als auch Differenzen. Der Imperialismusbegriff geht auf den lateinischen Terminus *imperium* zurück. Dies bezeichnet Befehl, Herrschaft oder Staatsgewalt. Diese Begriffsbildung bringt die dem Kolonialismus inhärente Gewaltausübung explizit zum Ausdruck. Gleichzeitig geraten aber sowohl weniger evidente Gewaltausübungen als auch deren Auswirkungen weniger in den Blick. Die Bezeichnung „Kolonialismus“ geht hingegen, so wie der Begriff der Kultur, auf das lateinische Verb *colere* zurück, das unter anderem mit bebauen, bestellen und bewohnen übersetzt wird. Sichtbar wird hier auch eine euphemistische Bedeutungsdimension des Begriffs „Kolonialismus“, heißt doch *colere* auch ausbilden oder Sorge tragen, halten die Herausgeberinnen der Publikation „Postkoloniale Schweiz: Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien“ in ihrer Einleitung fest.

Die „Postcolonial Studies“ kamen Ende der 1970er Jahren in den nordamerikanischen Literatur- und Kulturwissenschaften auf, ab den 1990er Jahren wurden sie auch in Europa rezipiert, zuerst in Großbritannien, dann vermehrt auch in anderen Sprachregionen. Im deutschsprachigen Raum etablierten sie sich vor allem in der letzten Dekade.

Bekannt wurden sie durch Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus ehemaligen Kolonialgebieten, die heute auffallend oft an amerikanischen Eliteuniversitäten unterrichten. Eine der profiliertesten Denkerinnen der Postkolonialen Studien, Gayatri Chakravorty Spivak, reflektiert dies selbst in kritischer Weise: Die akademische „Diaspora“ müsse ihre Komplizenschaft mit den herrschenden Machtstrukturen erkennen und ihre Position als Privilegierte markieren. Die aus Indien stammende Komparatistin, die heute in den USA unterrichtet, betont den Unterschied zwischen der Elite und der Mehrheit der ehemals Kolonisierten. Kritisch merkt sie auch an, die Globalisierung der Wirtschaftsräume habe dazu beigetragen, dass sich Theorien wie „Postcolonial Studies“ etablieren konnten.

Oft gilt heute Edward Saids Buch „Orientalism“, das die Verzahnung von Wissenschaft, Kultur und Herrschaft untersucht, als das „Gründungsbuch“ der Postkolonialen Studien, was Birgit Schäbler in ihrem Beitrag in diesem Band differenziert kommentiert. Der Palästinenser Said kritisierte die scheinbar objektive Orientalistik, die ihren Gegenstand, den rückständigen Orient, diskursiv mitproduziert. Diese ontologische und epistemische Unterscheidung zwischen dem Orient und Okzident dient der Legitimierung kolonialer Projekte und Kriege. Was Said allerdings Ende der 1970er Jahren in starken Worten dem Westen vorwarf – „to make out of every observable detail a generalization and out of every generalization an immutable law“ –, wurde auch an Saids eigenem Werk kritisiert. Die Wirkmächtigkeit seiner Publikation wird allerdings auch von kritischen Stimmen nicht bestritten.

Kolonialismuskritik

Der Umstand, dass die Macht der Kolonisierenden nicht nur auf wirtschaftlicher und militärischer Dominanz beruht, sondern wesentlich auf kultureller Deutungsmacht, hatte bereits das Handeln der antikolonialen Kämpferinnen und Kämpfer geleitet. Da die Kolonialmacht auf die Zusammenarbeit mit den Kolonisierten angewiesen sei, könne diese durch Verweigerung zu Fall gebracht werden. In seiner 1909 veröffentlichten Schrift „Hind Swaraj“, die Indiens Selbstherrschaft proklamierte, kritisierte Mohandas Karamchand Gandhi sowohl die Auswirkungen der Eisenbahn, der akademischen Geschichtswissenschaft wie auch der westlichen Medizin.

Gandhi, der gegenüber moderner Technik und so auch in Bezug auf den Film skeptisch eingestellt war, gelang es, für seine spektakulären Aktionen wie den Salzmarsch ein weltweites massenmediales Interesse zu erzeugen. Der Mahatma, die „große Seele“, verstand es meisterhaft, symbolische und ökonomische Aktionen zu verschränken, beispielsweise im Tragen von handgesponnenen und -gewobenen Kleidern aus Khadi. Damit sollten der Bevölkerung die Möglichkeit zur Selbstversorgung aufgezeigt und gleichzeitig die britischen Stoffimporte verdrängt werden. Früher von der armen Landbevölkerung getragen, wurde Khadi nun zu einem Symbol der Unabhängigkeit, das von des Lesens und Schreibens Unkundigen verstanden werden konnte und im mehrsprachigen Indien auch an keine bestimmte Sprache gebunden war: Khadi konnte so soziale und andere Unterschiede unsichtbar machen und zur nationalen Einigung beitragen. Die Kleidung selbst wurde damit zu einer im Alltag integrierten Kolonialismuskritik.

Die koloniale Politisierung von Kleidungsstücken wurde auch von Frantz Fanon, einem der wichtigsten Vordenker der „Postcolonial Studies“, reflektiert. In seinem zweiten, 1959 publizierten Buch „L'an V de la révolution Algérienne“ zeigte er unter anderem, wie im kolonialen Algerien das Kopftuch durch den Kolonialismus symbolisch aufgeladen und politisiert wurde. Doch im Unterschied zu Gandhi propagierte Fanon nicht die friedliche Strategie des zivilen Ungehorsams. In Anbetracht der Unterdrückung durch die Kolonialherrschaft könne die Dekolonisation nicht ohne Gewalt vor sich gehen. „Neue Nationen sind nur dort aufgetaucht, alte Kolonialstrukturen nur dort zerstört worden, wo das Volk selbst sich seine Unabhängigkeit gewaltsam erkämpft hat oder ein solcher gewaltsamer Umsturz in der unmittelbaren Nachbarschaft die Kolonialmacht zum Rückzug gezwungen hat“, schrieb Fanon in seinem Klassiker „Les Damnés de la Terre“. Das Erscheinen dieses testamentarischen Buchs im Jahre 1961 fiel mit dem Leukämie-Tod seines damals erst 36-jährigen Autors zusammen. Die Verdammten sind hier nicht mehr das weiße Proletariat, sondern die Besitzlosen der armen Länder. Dieses atemlose, von einem Sterbenden im Wettlauf mit der Zeit diktierte Buch richtet sich an die (ehemals) Kolonisierten. Das Buch ist eine Analyse der Dekolonisation und eine visionäre Warnung, nennt es doch auch die Gefahren, die den postkolonialen Nationen von innen drohen. Es dürfe nicht nur auf die feindlichen Kräfte Jagd gemacht werden, schreibt Fanon, „sondern auch auf die Kristallisationskerne der Verzweiflung im Körper der Kolonisierten“. Gleichzeitig sind es die ehemals Kolonisierten, die neue Lösungen finden müssen: „Die Dritte Welt steht heute als eine kolossale Masse Europa gegenüber; ihr Ziel muss es sein, die Probleme zu lösen, die dieses Europa nicht hat lösen können“.

Der auf der Karibik-Insel Martinique aufgewachsene Fanon, der sich mit 17 Jahren und noch vor dem Abitur freiwillig gemeldet hatte, um auf der Seite der Alliierten in Europa gegen den Nationalsozialismus zu kämpfen, erlebte in der Armee rassistische Diskriminierungen. Niedergeschlagen hat sich diese Erfahrung in seinem ersten Buch mit dem sprechenden Titel

„Peau noire, masques blancs“ (1952). Fanon beschreibt darin aus psychoanalytischer Perspektive, wie die kolonialisierten Intellektuellen westliche Werte und eurozentrische Wahrnehmungsmuster internalisieren: Stets tragen sie weiße Masken. Kurz nach der Publikation dieses Buchs kam Fanon als Chefarzt in die Klinik von Blida südlich von Algier. Hier erlebte er die psychiatrische Pathologisierung der Kolonisierten. Die These, dass bei Einheimischen das Zwischenhirn über höherwertige Hirnrindenstrukturen dominiere, tauchte auch noch 1975 im „Manuel alphabétique de psychiatrie“ auf, so Alice Cherki, die mit Fanon in Blida zusammengearbeitet hatte. 1953 gab es keinen einzigen arabischen Psychiater, stellt die heutige Psychotherapeutin und frühere Unabhängigkeitskämpferin weiter fest. In der Klinik von Blida wurde damals eine Segregation nach „ethnischer“ Zugehörigkeit praktiziert. Fanon wollte die Klinik reformieren und propagierte in Blida eine Art Sozialtherapie, die er zuerst in einem Pavillon mit europäischen Frauen einführte. Gemeinsame Aktivitäten von Pflegepersonal und Patientinnen wie das Feiern des Weihnachtsfests erwiesen sich als sehr erfolgreich für den therapeutischen Prozess. Nun sollten solche Neuerungen auch bei den muslimischen Männern eingeführt werden. Doch nach drei Monaten gab es einen auffallenden Kontrast zwischen den Erfolgen im Pavillon der europäischen Frauen und dem Scheitern dieser Methoden im Pavillon der muslimischen Männer. Beispielsweise blieb die Korbflechtwerkstatt unbenutzt, weil diese Tätigkeit als Frauenarbeit angesehen wurde. Als sich die Stimmung kontinuierlich verschlechterte, wurden schließlich Einrichtungen und Aktivitäten geschaffen, mit denen sich auch die muslimischen Männer identifizieren konnten. In diesen Jahren verband Fanon zunehmend sein psychiatrisches mit einem politischen Engagement. Es entstanden Kooperation mit der „Nationalen Befreiungsfront“; zuweilen wurden in der Klinik auch gesuchte Aktivisten und Aktivistinnen beherbergt. Doch auch die staatliche Repression verstärkte sich. Unter diesen Umständen er- und bekannte Fanon, dass die psychischen Folgen des Kolonialismus nicht mit psychiatrischen, sondern mit politischen Mitteln zu bekämpfen seien. Er trat von seinem Posten zurück. Als Reaktion auf seinen Rücktrittsbrief erhielt Fanon einen Ausweisbescheid; er musste Algerien innerhalb kürzester Zeit verlassen.

Transnationale Verflechtungen

Die Abschiebung kritischer Intellektueller aus den Kolonien beschränkte sich nicht auf Algerien, sondern wurde beispielsweise auch in Indien praktiziert. Gleichzeitig waren die Kolonien seit der frühen Neuzeit der Ort, um politisch Aufmüpfige loszuwerden. So sollte nach dem Staatsstreich Napoleons III. Tausenden deportierten Republikanern in Algerien eine neue Lebensgrundlage geboten werden, und nach dem Fall der Pariser Commune wurden ebenfalls Tausende nach Neukaledonien deportiert. Manchmal verliefen Abschiebungen aber auch in die andere Richtung. In Indien, wo es um 1860 schätzungsweise 5000 weiße „Landstreicher“ gab, wurde 1869 von der Kolonialregierung ein Gesetz verabschiedet, das Landstreicherei für Europäer unter Strafe stellte. Kurze Zeit später wurden Arbeitshäuser für diese weißen Landstreicher eingerichtet; damit wurden sie für die indische Bevölkerung weitgehend unsichtbar. Das war wichtig, weil die Existenz eines weißen Lumpenproletariats die Grenze zwischen Kolonialisierten und Kolonisierenden auf unerwünschte Weise verwischte. Häufig musste man deshalb die „Unverbesserlichen“ auf Staatskosten nach Europa abschieben, um größeren Schaden für das Ansehen der „ruling race“ abzuwenden. Diese Verhältnisse zeigen: Das koloniale Gefüge kann nicht als monolithischer Block betrachtet werden. Die Grenze zwischen den Kolonisierten und den Kolonisierenden ist prekär und muss deshalb stets stabilisiert werden, wenn auch Verwischungs- und Vermischungspro-

zesse asymmetrische Machtverhältnisse nicht einfach auflösen. Auffallend ist in diesem Kontext weiter, dass in Indien etwa zeitgleich, 1871 und 1911, „Criminal Tribes Acts“ verabschiedet wurden. Die „Criminal Tribes“ waren mobile Gruppen der ländlichen indischen Bevölkerung, die als Bedrohung der britischen Autorität betrachtet wurden. Die erwähnten Gesetze regelten deshalb ihre Segregation in Reservaten und ihre schrittweise Umerziehung in Arbeitslagern zu einem sesshaften und „zivilisierten“ Lebensstil. Für die Einweisung in diese Lager waren Fragen individueller Schuld völlig unerheblich: Was zählte, war einzig die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, deren Lebensweise pauschal als nicht-konform und deren Mitglieder kollektiv als asozial und gefährlich eingestuft wurden. Bemerkenswert ist hier laut Harald Fischer-Tiné der Umstand, dass gewisse Ähnlichkeiten mit der Wahrnehmung und Sozialdisziplinierung von Fahrenden in Europa keineswegs zufällig seien. In einigen offiziellen Dokumenten der britischen Kolonialverwaltung fänden sich klare Belege, dass man beide Gruppen als regionale Varianten der gleichen Problemgruppe ansah. Das „Wissen“, das in Indien in Bezug auf „Fahrende“ produziert wurde, gerade auch von der Heilsarmee, die mit der Führung solcher Heime oft sowohl in Indien wie beispielsweise auch in der Schweiz beauftragt war, zirkulierte und kam so auch wieder nach Europa. Die Fahrenden in Europa wurden dabei in zwei Gruppen geteilt, die „Eigenen“, die zur Sesshaftigkeit gezwungen, und die „Fremden“, die abgeschoben wurden. Die Kolonien erschienen auch da als geeignetes Experimentierfeld, um bestimmte Regierungsformen in die Praxis umzusetzen. Dazu zählte beispielsweise auch das Verfahren der Feststellung der Identität mittels eines Fingerabdrucks, das in den 1880er Jahren in Bengalen erstmals systematisch in die Praxis umgesetzt wurde, bevor es auch in Europa Anwendung fand.

Subalterne

Wie können solche Stimmen, die meist selbst keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen haben, „gehört“ werden? An dieser Stelle kann die postkoloniale Denkfigur der „Subalternität“ in Anschlag gebracht werden. Antonio Gramsci, der Gründer der Kommunistischen Partei Italiens, der unter Mussolini zu 26 Jahren Gefängnis verurteilt worden war, entwarf in seinen „Quaderni del Carcere“ diesen Begriff. Er benutzte ihn zur Beschreibung gesellschaftlicher Gruppen, denen es aufgrund der Machtverhältnisse nicht möglich wird, ein eigenes Bewusstsein öffentlich zu artikulieren. In den 1980er Jahren wurde dieser Begriff von der „Subaltern Studies Group“ aufgegriffen und für ihr Zwecke verwendet. Im Vorwort ihrer ersten Veröffentlichung wurde der Begriff von Ranajit Guha folgendermaßen definiert: „The word ‚subaltern‘ in the title stands for the meaning as given in the Concise Oxford Dictionary, that is, ‚of inferior rank‘. It will be used in these pages as a name for the general attribute of subordination in South Asian society whether this is expressed in terms of class, caste, age, gender and office or in any other way“. Das Ziel dieser unter anderem auch von den Arbeiten E. P. Thompsons inspirierten Gruppe war es, eine Geschichte von unten zu entwerfen: Die englische Kolonialherrschaft in Indien sei nicht nur durch die bürgerlichen Eliten gestürzt worden, sondern auch durch den Ungehorsam der untersten Schichten. Das Programm war es, nach den Aktions- und Artikulationsmöglichkeiten der meist analphabetischen Bauern, Frauen, Fabrikarbeitern und untersten Kasten Ausschau zu halten. Paradigmatisch vorgeführt wird die Schwierigkeit, eine solche Gegengeschichte zu schreiben, in Gayatri Chakravorty Spivaks berühmt gewordenem Essay „Can the Subaltern speak?“ Spivak greift in diesem Essay auf eine Begebenheit der eigenen Familiengeschichte zurück. Die sechzehn- oder siebzehnjährige Bhubaneswari Bhaduri war um 1926, in der Hochphase der indischen Unabhängigkeitsbe-

wegung, mit einem Attentat beauftragt worden. Da sie diese Tat nicht ausführen wollte und konnte, sich aber zur Loyalität verpflichtet fühlte, beging sie Selbstmord. Um deutlich zu machen, dass der Grund dafür nicht eine ungewollte Schwangerschaft war, erhängte sie sich, als sie ihre Menstruation hatte. Dennoch wurde ihr Tod gerade auch von den weiblichen Nachkommen als unglückliche Liebesangelegenheit erinnert; eine solche Sichtweise billigt der Subalternen keine Sprechposition zu. Die These, dass die Subalternen nicht sprechen können, bedeutet allerdings nicht, dass sie über gar keine Handlungsmacht verfügen, sondern vor allem, dass erst ein Erhört-Werden den Sprechakt vervollständigt. Ein weiteres Beispiel, auf das Spivak in ihrem Essay zurückgreift, ist jenes der Witwenverbrennung. Die britische Kolonialverwaltung beschrieb diese Witwen als passive Opfer, der brahmanischen Ideologie zufolge wählten sie bewusst den Tod. Durch das lokale Patriarchat und durch den britischen Imperialismus werden diese Frauen doppelt zum Schweigen gebracht. Zudem benutzten die Briten die Zivilisierungsmission und hier insbesondere den Topos „Weiße Männer retten braune Frauen von ihren braunen Männern“ zur Legitimierung ihres Kolonialprojekts.

Non-lieu de mémoire

Die subalterne Erfahrung bleibt unerreichbar. Der Moment, der als Fall von Subalternität artikuliert und rezipiert wird, unterminiert diesen bereits: In einem gewissen Sinn hat die Subalterne in der nachträglichen Deutung der Ereignisse doch gesprochen. Spivak merkt allerdings auch an, dass Bhubaneswari Bhaduri als Angehörige der Mittelklasse Zugang zur bürgerlichen Unabhängigkeitsbewegung hatte und in diesem Sinn auch nicht als echte Subalterne zu verstehen sei.

Heute können nach Spivak beispielsweise illegalisierte Immigrierende als neue Subalterne begriffen werden. Zur Subalternität gehört zwar soziale Immobilität, weshalb Migrierende meist nicht als subaltern zu bezeichnen sind. Allerdings muss zwischen illegalisierten und anderen Migrierenden unterschieden werden, da sich die Möglichkeiten der Mobilität jeweils ganz anders gestalten. Gerade das Abschiebegefängnis für illegalisierte Immigrierende verkörpert die erzwungene Immobilität, in einem sozialen und räumlichen Sinn. Dessen Insassen verfügen über keine Sprechposition, sie „antworten“ deshalb zuweilen mit Anzünden ihrer Unterkunft. Die Anordnung dieser Abschiebegefängnisse außerhalb des Sichtfelds der Bevölkerung ist strategisch: Bilder von diesen Orten zirkulieren nur in spektakulären Situationen, und dann nur aus der Außenperspektive. Es ist für Journalistinnen und Journalisten sehr schwierig, eine Besichtigungserlaubnis zu erhalten. Allerdings handelt es sich hier nicht nur um eine Invisibilisierungsstrategie, sondern um eine ambivalente Dialektik der Unsichtbar- und Sichtbarmachung: Im Dienst einer Abschreckungspolitik sollen die Ausschaffungslager für Immigrierende selbst möglichst sichtbar sein, beispielsweise durch eine auffällige Architektur, manchmal auch durch die Nähe zu so genannten „Empfangszentren“ für Asylsuchende, was diesen ihre wahrscheinliche Zukunft plastisch vor Augen führt. Eine solche Sichtbarkeit signalisiert zudem „rechten Kräften“, dass aktiv gegen „illegale Immigration“ vorgegangen wird. Gleichzeitig können durch die Abschiebungs-Drohung auch die „regularisierten“ Immigrantinnen und Immigranten diszipliniert werden, die selbst von Zwangsmaßnahmen betroffen sein und ihre Aufenthaltsbewilligung verlieren können, wenn sie sich nicht regelkonform verhalten. Ausschaffungsgefängnisse sind heute nicht zuletzt durch den europäischen Einigungsprozess europaweit zu finden. Sie können, mit einem von Gérard Noiriel geborgten Begriff, als „non-lieu de mémoire“ bezeichnet werden. Diese Orte rücken die Frage, was die Illegalisierung der Immigration mit der postkolonialen Situation

zu tun hat, ins Blickfeld, ohne sie allerdings erschöpfend zu beantworten. Sie erinnern uns aber vor allem daran, dass, wer aus einer postkolonialen Perspektive auf europäische Erinnerungsorte blickt, auch nach verdrängten, nicht anerkannten Erinnerungsorten Ausschau halten muss, stets den Gegenwartsbezug suchend.

Ein solcher Erinnerungsort wäre dann beispielsweise auch das revolutionäre Haiti oder „Paris, 17. Oktober 1961“. Damals wurden Hunderte algerische Männer, Frauen, Kinder von der Polizei verprügelt, als sie für die Unabhängigkeit ihres Landes demonstrieren wollten. Dutzende, nach anderen Schätzungen Hunderte wurden dabei umgebracht. Die Leichen wurden von der Polizei in die Seine geworfen. Kurz darauf wurde damit begonnen, zahlreiche Algerier auszufliegen. Mehr als 30 Jahre später wurde dem damaligen Pariser Polizeichef, Maurice Papon, ehemaliger Nazi-Kollaborateur und Verantwortlicher für die damaligen Deportationen, der Prozess gemacht. Heute erinnern in Paris Gedenktafeln an den 17. Oktober 1961 – und damit in anderer Weise an die eingangs beschworenen „guten, alten Kolonialzeiten“. Doch während Mahnmale selten sind, die auf Kolonialverbrechen aufmerksam machen, gibt es, beispielsweise in Deutschland oder Italien, eine ganze Reihe von Straßen, die unkritisch an „Kolonialhelden“ erinnern. Und wenn heute in Brüssel, einer Art europäischer Hauptstadt, das Königliche Museum für Zentralafrika die Kolonialgeschichte immer noch als Zivilisierungsmission inszeniert, dann färbe dieses Manko auch auf die gesamteuropäische Behandlung der kolonialen Ära ab, so Claus Leggewie und Anne Lang. Nicht nur der Kolonialismus, auch dessen Amnesie und die einsetzende Aufarbeitung kann demnach als eine geteilte europäische Geschichte begriffen werden.

Literaturhinweise

Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton 2000.

Alice CHERKI, *Frantz Fanon. Ein Porträt*. Hamburg 2002.

Andreas ECKERT/Shalini RANDERIA, *Geteilte Globalisierung*, in: *Vom Imperialismus zum Empire. Nicht-westliche Perspektiven auf Globalisierung*, hrsg. von dens. Frankfurt/M. 2009, S. 9–36.

Frantz FANON, *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt/M. 1981 (1961).

Harald FISCHER-TINÉ, *Low and Licentious Europeans. Race, Class and „White Subalternity“ in Colonial India*. New Delhi 2009.

Mohandas Karamchand GANDHI, *Hind Swaraj*, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Delhi 1963 (1909), Bd. X, S. 6–68.

Ranajit GUHA, *Preface*, in: *Selected Subaltern Studies*, hrsg. von dems./Gayatri Chakravorty SPIVAK. New York 1988 (1981), S. 35–37.

Claus LEGGEWIE/Anne LANG, *Der Kampf um die europäische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt*. München 2011.

Anne McCLINTOCK, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in Colonial Context*. New York 1995.

Patricia PURTSCHERT/Barbara LÜTHI/Francesca FALK (Hrsg.), *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*. Bielefeld 2012 (im Druck), daraus bes.: dies., *Einleitung*; Francesca FALK, *Eine postkoloniale Perspektive auf die illegalisierte Immigration in der Schweiz*; Francesca FALK/Franziska JENNI, *Indien im Blick*.

Edward W. SAID, Orientalism. London 2003 [1978].

Gayatri SPIVAK, Can the Subaltern Speak?, in: Marxism and the Interpretation of Culture, hrsg. von Lawrence GROSSBERG/Cary NELSON. Urbana/Chicago 1988, S. 271–316.