GENDER OPEN REPOSITORIUM

Homonationalismus und Staatsphobie. Queering Dekolonisierungspolitiken, Queer-Politiken dekolonisieren :

Dhawan, Nikita

2015

https://doi.org/10.25595/963

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dhawan, Nikita: *Homonationalismus und Staatsphobie. Queering Dekolonisierungspolitiken, Queer-Politiken dekolonisieren :* , in: Femina politica : Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft, Jg. 24 (2015) Nr: 1, 38-51. DOI: https://doi.org/10.25595/963.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.3224/feminapolitica.v24i1.19250

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY SA 4.0 Lizenz (Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY SA 4.0 License (Attribution - ShareAlike). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Wittig, Monique, 1992d [1980]: The Point of View. Universal or Particular. In: Wittig, Monique: The Straight Mind and Other Essays. Boston, 59-75.

Wittig, Monique, 1992e [1985]: The Mark of Gender. In: Wittig, Monique: The Straight Mind and Other Essays. Boston, 76-89.

Yarbro-Bejarano, Yvonne, 1994: Gloria Anzaldúa's Borderlands/La Frontera. Cultural Studies, „Difference", and the Non-Unitary Subject. In: Cultural Critique. 28, 5-28. http://dx.doi.org/10.2307/1354508

Homonationalismus und Staatsphobie: Queering Dekolonisierungspolitiken, Queer-Politiken dekolonisieren

NIKITA DHAWAN[1]

Die Zeiten für queere Politik waren noch nie so gut und doch zugleich so schlecht: Die letzten Jahrzehnte haben bisher nicht gekannte soziokulturelle und rechtliche Errungenschaften gebracht, unter anderem die Entkriminalisierung von Homosexualität durch die Aufhebung von Antisodomiegesetzgebungen und die Anerkennung der Menschenrechte sexueller Minderheiten in vielen Ländern dieser Welt. Doch diese Errungenschaften wurden auch einer heftigen Kritik unterzogen, indem aufgezeigt wurde, dass sie gleichfalls zu queerem Rassismus, Homonationalismus (Puar 2007) und imperialistischen „global gay politics" führen (Massad 2007). Die Instrumentalisierung vermeintlich ‚fortschrittlicher' Gender- und Sexualitätspolitiken zur Legitimation von Gewalt gegen religiöse Minderheiten innerhalb Europas ebenso wie zur ideologischen Durchsetzung militärischer Interventionen außerhalb der westlichen Welt hat grundlegende Fragen zum emanzipatorischen Potenzial von Feminismus und queeren Politiken aufgeworfen (Jakobsen/Pellegrini 2004; Gopinath 2005; Butler 2010; Castro Varela/Dhawan 2011).

Ich teile die Kritik an der Komplizenschaft westlicher queerer Politik mit neoliberalen, imperialen Diskursen und verurteile gleichermaßen, wie im Namen eines bestimmten Ideals von sexueller Freiheit religiöse Minderheiten im Westen marginalisiert und schikaniert sowie ganze Bevölkerungsgruppen im globalen Süden als repressiv und rückständig stigmatisiert werden (Puar 2007; Massad 2007; Butler 2008; Castro Varela/Dhawan 2011; Harithaworn/Petzen 2011). Dennoch bin ich zugleich sehr besorgt und beunruhigt darüber, wie der ausschließliche Fokus auf queeren Rassismus und Homonationalismus im globalen Norden es unmöglich macht, homophobe und heteronormative Praxen und Strukturen innerhalb migrantischer Communities ebenso wie in der postkolonialen Welt zu adressieren. Eine Kritik am Homonationalismus ist hier nicht ausreichend, sondern erfordert eine komplexere, multidirektionale Kritik, die gewalttätige Praktiken auf beiden Seiten der postkolonialen Trennlinie in den Blick nimmt. Unter einer multidirektionalen Kritik

verstehe ich eine anti-imperialistische und anti-rassistische Kritik innerhalb queerer Politiken, die von einer Kritik an der reproduktiven Heteronormativität in postkolonialen Kontexten begleitet wird. Das eine ohne das andere zu denken, verstärkt, so meine These, gewaltsame Mechanismen der Unterdrückung.
Der vorliegende Text ist ein Versuch, diese verstörenden Entwicklungen innerhalb queerer Politiken in ihrer Komplexität darzulegen und zu argumentieren, dass eine vielen rezenten queeren Arbeiten zugrunde liegende Staatsphobie dazu führt, Homophobie und Heterosexismus in postkolonialen Kontexten auszublenden. Im ersten Teil gehe ich hierfür auf die Kritik an der hegemonialen Homonormativität sowie an queerem Rassismus und Imperialismus ein. Der zweite Teil intendiert, eine postkoloniale queere Kritik an reproduktiver Heteronormativität und die Gefahren ihrer Ausblendung aufzuzeigen. Der abschließende Teil argumentiert, dass diese Gefahren und insbesondere eine Politik des Anti-Homonationalismus mit einer (postkolonialen) queeren Staatsphobie verbunden sind, die es für eine emanzipative postkolonial-queer-feministische Politik zu überwinden gilt.

Homonormativität und Homonationalismus

In neueren queeren Forschungen wird zunehmend infrage gestellt, dass queere Lebensweisen und Politiken quasi notwendigerweise transgressiv gegenüber hegemonialen Heteronormen sind (Ahmed 2005, 51-52; Puar 2007; Castro Varela/Dhawan 2011; Dhawan et al. 2015). Es wird kritisiert, dass liberale Perspektiven das queere Subjekt als intrinsisch emanzipatorisch begreifen und die Transgression von Heteronormativität zum queeren Ideal wird. Solch eine Position übersehe, so die Argumentation, die Komplizenschaft queerer Politik mit anderen hegemonialen Strukturen wie Kapitalismus und Neo-Kolonialismus (Puar 2007, 22f.). Diese Formen queerer Politik werden im Anschluss an Lisa Duggan (2003, 50) mit dem Konzept der Homonormativität gefasst. Kritisiert werden damit gegenwärtige queere Politiken, die auf die rechtliche und soziale Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partner_innenschaften abzielen, der Erfolg der Pink Economy durch die Integration von Queers in globale Konsumwelten (z.B. durch Gay-Tourismus und die Sexspielzeugindustrie), die zunehmende Kommerzialisierung queerer Politiken (z.B. beim CSD in den urbanen Zentren) ebenso wie die Instrumentalisierung und Kompliz_innenschaft queerer Politik mit der Legitimierung von Militarisierung und Imperialismus (Duggan 2003; Puar 2007; Castro Varela/Dhawan 2011; Dhawan et al. 2015). Problematisiert wird mit dem Konzept der Homonormativität, dass Queers letztlich in die biopolitische Optimierung des Lebens integriert werden (Puar 2007, xii), indem sie zu reproduktiven Bürger_innen werden, die mit wachsender Kaufkraft, gleichgeschlechtlicher Ehe und familiären Werten assoziiert werden.
Die Kritik an Homonormativität wirft also Fragen nach der Verschränkung queerer Politiken mit unterschiedlichen Ungleichheitsverhältnissen wie Rassismus, Nationalismus und Neokolonialismus auf. Dies macht nicht zuletzt der Blick auf die Rolle

von Sexualität in der Konstitution der euro-US-amerikanischen Subjektivität deutlich, die in den vergangenen Jahrzehnten eine drastische Veränderung durchlaufen hat: Die Kämpfe von Feministinnen und Queers haben zweifelsfrei schrittweise zur rechtlichen und soziokulturellen Anerkennung nicht-normativer Körper, Begehren und Praktiken geführt. Auch wenn dies nicht bedeutet, dass Queers keine Diskriminierungen oder wirtschaftlichen Benachteiligungen auf dem Arbeitsmarkt erfahren oder dass eine post-queere Welt etabliert worden sei, in der sexuelle Orientierung lediglich eine freie Entscheidung ohne weitere Konsequenzen bedeutet, hat sich das queere Subjekt dennoch innerhalb eines kurzen Zeitraums von einem Zustand der Pathologisierung und Kriminalisierung zu einem bedeutsamen Aushängeschild euro-amerikanischer sexueller Aufklärung und Toleranz verwandelt (Castro Varela/Dhawan 2011; Dhawan et al. 2015). Allerdings wurde diese queere Emanzipation in Euro-Amerika begleitet von rassistischen und imperialistischen Maßnahmen, die vor dem Hintergrund der Geschichte des Kolonialismus begriffen werden müssen, in der nicht-normative Sexualitäten als „Pornotropen für die europäische Imagination fungierten – eine fantastische magische Laterne des Geistes, auf welche Europa seine verbotenen sexuellen Begehren und Ängste projizierte“[2] (McClintock 1995, 22) – und zugleich zur Bestimmung von normativem Verhalten in den Metropolen dienten (Castro Varela/Dhawan 2011). Auch gegenwärtig werden außereuropäische Kontexte einerseits orientalisiert und mithin als Orte porträtiert, in denen die sexuellen Fantasien des Westens ausgelebt werden können; andererseits werden diese Kontexte auch als Horte der Repression und Frömmigkeit stigmatisiert (Cruz-Malavé/Manalansan 2002; Rao 2010). So wie die Kolonialisierenden die Kolonisierten aufgrund ihrer angeblich barbarischen Einstellungen gegenüber Frauen als der Selbstregierung unfähig bezeichneten, werden in queeren Zeiten schwule und lesbische Identitäten zu Merkmalen westlicher Modernität und orientalischer Repression (Castro Varela/Dhawan 2015). Während das koloniale Europa die vermeintlich sexuelle Zügellosigkeit der orientalischen Welt verurteilte, skandalisiert der selbstdeklarierte moderne Westen gegenwärtig deren angebliche Unterdrückung sexueller Freiheiten. Geopolitische Zuordnungen von Homophobie dienen mithin zur Kodifizierung des Westens als sexuell aufgeklärt und tolerant, während der ‚Rest‘ der Welt als Ort queerer Unterdrückung wahrgenommen wird. Hierin zeigt Euro-Amerika eine historische Amnesie, indem es sich selbst als sexuell aufgeklärt im Gegensatz zu seinem nicht-westlichen Anderen konstruiert, obwohl homosexuelle Praxen in vielen Teilen des globalen Südens doch erst im Zuge der europäischen Kolonisierung kriminalisiert wurden.

Darüber hinaus sind koloniale Agenden im neokolonialen Gewande immer noch aktiv: einerseits, wenn sich evangelikale Missionar_innen aus den Vereinigten Staaten in postkolonialen Ländern wie Indien oder Uganda gegen Homosexualität engagieren und andererseits, wenn Migrant_innen im Westen Einwanderungstests absolvieren müssen, um die dortige Staatsbürgerschaft zu erhalten (Luibheid/Cantú Jr. 2005; Harithaworn/Petzen 2011). Diese Tests sollen die Fähigkeit der

Antragsteller_innen prüfen, als ideale europäische Bürger_innen zu agieren, indem sie ihre Bereitschaft ausloten, sich europäische Werte und Normen von ‚sexueller Freiheit' und ‚Toleranz' anzueignen. Besonders bemerkenswert ist, dass in Deutschland eine solche problematische Politik durch den LSVD (Lesben- und Schwulenverband in Deutschland) unterstützt wurde. Dies illustriert, wie emanzipatorische Politik gleichsam hegemoniale normative Ordnungen verfestigen kann.[3] Denn die zugrundeliegende Botschaft ist, dass Deutschland seine Schwulen und Lesben vor homophoben Migrant_innen, besonders vor Muslim_innen, schützen muss; Sexualität wird so Teil des dominanten Sicherheitsdiskurses, der nicht zuletzt muslimische Migrant_innen als Terrorist_innen repräsentiert (Harithaworn/Petzen 2011, 121). Queere Kämpfe zielen im Zuge dessen nicht mehr auf die Ungleichheit zwischen Heteros und Queers, sondern finden zwischen ‚queer-freundlichen' Europäer_innen und ‚homophoben Migrant_innen' statt. Dieser Diskurs radiert die Existenz queerer Migrant_innen aus und ruft Migrant_innen ausschließlich als heterosexuelle Andere der queeren Rechts-Agenda und als Hindernis für sexuellen Fortschritt an. Die Integration einer Gruppe, nämlich europäische Schwule und Lesben, ruht damit auf der Entrechtung einer anderen Gruppe, nämlich Migrant_innen, auf (ebd.).

In ähnlicher Weise ist die Verfolgung von Queers und anderen sexuellen Minderheiten in Ländern wie Iran, Uganda und Afghanistan ein wiederkehrendes Thema in den westlichen Medien.[4] Eine solche rassistische und imperialistische queere Politik, die dazu beiträgt, westliche Selbstrepräsentationen als ‚sexuell aufgeklärt und modern' im Gegensatz zu ‚sexuell unterdrückten' und ‚unemanzipierten' Anderen zu konstruieren, führt zu paternalistischen Rettungsnarrativen, in denen, in Anlehnung an Gayatri Chakravorty Spivak, ‚the white queer is trying to save the brown queer from the brown straight'. Sexualität wird damit zunehmend zu einem außenpolitischen Thema, wie die Wiederbelebung der Kalten Kriegs-Rhetorik im Kontext der Diskussionen über Putins Sexualpolitik demonstriert, wiewohl sie auch das Herzstück eines biopolitischen Staatsprojektes bleibt.

Diese und unzählige andere Beispiele stellen uns vor eine Herausforderung: Was passiert, wenn emanzipatorische Politik unter der Annahme, dass „religiöse und ethnische Gemeinschaften homophober sind als weiße Mainstream-Queer-Gemeinschaften rassistisch sind" (Puar 2007, 15), instrumentalisiert wird, um Minderheiten zu schikanieren und sie zu diskriminieren? Queer fungiert hier als Alibi für westliche imperiale Projekte, die auf der einen Seite gefeierte queere liberale Subjekte produzieren, während ihr Fokus auf staatliche Zwangsausübung und Gewalt in nicht-westlichen Kontexten jegliche Form postkolonialer queerer Handlungsmacht negiert. Diese Beispiele machen auch deutlich, dass ein Verständnis queerer Politik, das auf den Widerstand gegen Heteronormativität beschränkt ist, deren mögliche Kompliz_innenschaft mit rassistischer, aber auch Klassenherrschaft und repressiven Genderpolitiken unsichtbar macht (ebd.).

Die postkoloniale Kunst der Selbstkritik

Die Kritik am Einsatz queerer Politik als Rechtfertigung für Diskriminierungen innerhalb ebenso wie für militärische Einsätze außerhalb euro-amerikanischer Grenzziehungen stellt ohne Zweifel einen der wichtigsten Beiträge der postkolonialen queeren Forschung der letzten Jahre dar. Obwohl ich, wie eingangs bemerkt, diese Perspektiven teile, möchte ich das eindimensionale Verständnis von Macht- und Gewaltausübung, das manchen dieser kritischen Positionen zugrunde liegt, problematisieren. Macht und Gewalt gehen nicht nur von westlich-liberalen Staaten aus, sondern haben viele Quellen, die aufs Engste miteinander verwoben sind. Was in den Diskussionen um Homonationalismus nämlich vielfach ignoriert wird, ist die feministisch-postkoloniale Auseinandersetzung mit Zwangsheterosexualität.
Feministische Theoretiker_innen des Kolonialismus konnten nachzeichnen, dass der antikoloniale Nationalismus von Anfang an auf der Konstruktion einer ‚respektablen' Sexualität basierte, die eine zentrale Rolle in der Herausbildung bürgerlich-nationalistischer Subjektivitäten spielte (Gopinath 2005; Rao 2010; Ekine/Abbas 2013). Diese Zwangsheterosexualität wurde, indem sie vergeschlechtlichte bürgerliche und religiöse nationalistische Subjekte produzierte, zentral für die postkoloniale Nationenbildung. Sowohl das Imperium als auch seine Antagonistin, die antikoloniale Nation, sind somit zutiefst heteronormative Projekte (McClintock 1995; Hawley 2001; Cruz-Malavé/Manalansan 2002; Gopinath 2005). Nicht zuletzt verdeutlicht dies auch eine der wichtigsten Figuren der antikolonialen und postkolonialen Politik, Frantz Fanon, für den Homosexualität eine Krankheit war, die auf westliche Bevölkerungen beschränkt blieb und in direkter Beziehung zur weißen Vormachtstellung stand (Mercer 1996). Für Fanon ist „der negrophobe Mann ein verdeckter Homosexueller" (Fanon 1967, 156), während nicht-westliche „Rassen", so seine Beschreibung, frei von Homosexualität sind.
Im Gegensatz dazu machte die Chicana-Feministin Gloria Anzaldúa in ihren Schriften immer wieder auf das enge Zusammenspiel zwischen Patriarchat und Zwangsheterosexualität innerhalb der eigenen Community und einem kolonialen Rassismus aufmerksam. Entsprechend proklamierte sie:

> Als eine Mestiza habe ich kein Land, mein Heimatland hat mich vertrieben; trotzdem gehören mir alle Länder, da ich die Schwester oder potenzielle Liebhaberin jeder Frau bin. (Als Lesbe habe ich keine Rasse, mein eigenes Volk lehnt mich ab; aber ich bin alle Rassen, da das Queere in mir in allen Ra-ssen ist). (Anzaldúa 1987, 182)

In ähnlicher Weise beschrieb sich die in Tobago zu Zeiten des antikolonialen Kampfes geborene Feministin und Lesbe Jacqui Alexander als „Outlaw" im eigenen Lande (Alexander 1994, 5). Die postkoloniale Utopie hatte sich für sie nicht erfüllt, denn Homosexuellen wurde der Bürger_innenstatus nicht zuerkannt. Auch Spivak zeigte, dass reproduktive Heteronormativität als weitreichendste und älteste Institution der Welt zu verstehen ist, die sowohl Kapitalismus als auch Sozialismus vorangeht,

koloniale ebenso wie postkoloniale Strukturen aufrechterhält und sowohl von den Kolonisator_innen als auch den antikolonialen Nationalist_innen instrumentalisiert worden ist (Spivak 2007, 193). So löste auch Hanif Kureishis „Mein wunderbarer Waschsalon" („My Beautiful Laundrette") durch seine gleichzeitige Beschäftigung mit Rassismus, Homophobie, Maskulinität, Dekolonisierung, gemeinschaftlicher Identität und diasporischen Ideologien einen Skandal innerhalb der südasiatischen Gemeinschaften in Großbritannien aus, die Anstoß an der Darstellung queerer transgressiver Begehren, die rassistische Grenzen überschreiten, nahmen.

Diese feministisch-postkolonialen Einsichten beleuchten in eindrucksvoller Weise die untrennbare Verbindung zwischen multiplen Nationalismen und kollaborativen (zwangsheterosexuellen) Patriarchaten, die einfache Konzeptionen von Widerstand und Kritik erschwert. Wie können diese feministisch-postkolonialen Errungenschaften neues Licht auf aktuelle Debatten und Diskurse um Homonationalismus werfen? Im Folgenden will ich in Auseinandersetzung mit Joseph Massad und Jasbir Puar einige Problematiken skizzieren, die sich ergeben, wenn die Frage von reproduktiver Heteronormativität in postkolonialen Kontexten ausgeblendet wird.

In ihrem im deutschsprachigen Raum breit rezipierten Buch „Terrorist Assemblages" begreift Jasbir Puar Heteronormativität in migrantischen Gemeinschaften als ein Resultat heterosexistischer Migrationspolitik (Puar 2007, 148). Damit spricht sie *nolens volens* Migrant_innen in Europa jede Art von Handlungsmacht ab, ob positive oder negative. Der ausschließliche Fokus auf einen westlichen Rassismus vernachlässigt zudem die heterosexistische Gewalt, die von Queers in/aus dem globalen Süden erfahren wird. Folglich kann letztlich nicht gezeigt werden, wie migrantische Queers der spezifischen Diskriminierung begegnen, die von ihren eigenen Communities *und* der Mehrheitsgesellschaft ausgeht (Gopinath 2005; Rao 2010; Ekine/Abbas 2013). Queere Migrant_innen werden zwischen homophoben und misogynen Tendenzen ihrer eigenen Gemeinschaften und der Dominanzgesellschaft *und* den rassistischen Praxen im Westen zerrieben. Dieses Dilemma wird in den jüngsten Diskussionen über Homonationalismus, queeren Rassismus und Imperialismus allerdings ignoriert.

Ebenso erachte ich Joseph Massads Argument als problematisch, dass die Verfolgung von Homosexuellen in der arabischen Welt durch ihre wachsende Sichtbarkeit und ihre Identifikation mit westlichen schwulen und lesbischen kulturellen Praktiken ausgelöst werde. Er sieht die Unterstützung queerer Rechte in der postkolonialen Welt in einer Verschwörung westlicher Orientalist_innen begründet und spricht von einer „missionarischen" Kampagne, die von einer „gay international" (Massad 2007, 162f.) orchestriert werde. Massad schreibt damit die Verantwortung für repressive Reaktionen ebenso wie für etwaige anti-homosexuelle Gesetzgebung in arabischen Staaten ausschließlich dem transnationalen queeren Aktivismus zu. Des Weiteren behauptet er, dass Mitglieder der arabischen Mittelschichten, die gleichgeschlechtliche Beziehungen eingehen, eine westliche Identität angenommen hätten (ebd., 172f.). Sexuelle Orientierung wird so auf einen Lifestyle reduziert und

nicht als politischer Gegenstand mit wirtschaftlichen Konsequenzen wahrgenommen.
Die Markierung bestimmter Praxen und Subjekte als ‚westlich', mit dem Ziel diese zu disqualifizieren, hat, wie bereits mit Fanon gezeigt werden konnte, eine lange Tradition in (post-)kolonialen Patriarchaten (Rao 2010; Ekine/Abbas 2013). Interessanterweise sind pro-westliche Regime wie Saudi-Arabien am lautesten und schärfsten, wenn es darum geht, Homosexualität als ‚weiße Krankheit' und queere Politik als westliche Kriegsstrategie zu verurteilen, die arabische und muslimische Kulturen zu Fall zu bringen sollen. Ähnlich wie innerhalb der ‚Schutzideologie', die durch die hegemoniale queere Politik im globalen Norden vertreten und als ‚Bürde des weißen Mannes' inszeniert wird, alle Queers of Color retten zu müssen, wird hier behauptet, dass die muslimische Community vor der Krankheit des weißen Mannes geschützt werden müsse. Die Kritik homophober Gewalt in postkolonialen Kontexten, in denen nicht-normative sexuelle Praxen immer noch mit lebenslanger Haft oder sogar der Todesstrafe geahndet werden, auf einen ‚orientalistischen Impuls' zu reduzieren, ist bestenfalls zynisch. Massads Beschreibungen sind zudem zutiefst janusköpfig: Während er Subjekte und Gemeinschaften, die sich etwa zum Christentum bekennen oder marxistische Vorstellungen verteidigen, die gleichermaßen im Zusammenhang mit kolonialer Beherrschung stehen, nicht kritisiert, verurteilt er diejenigen, die sich als queer bezeichnen, als ‚westlich' und beschreibt Queers im globalen Süden als simple Nachahmer_innen und Apologet_innen neokolonialer Macht. Doch postkoloniale Subjekte, die den Begriff queer oder feministisch als Selbstbezeichnung verwenden, können nicht bloß als Opfer kolonialer Ideologien oder unwissentliche Agent_innen des Imperiums karikiert werden. Viel eher handelt es sich um legitime politische Akteur_innen, die gegen eine gewaltvolle postkoloniale Heteronormativität und zuweilen um das eigene Überleben kämpfen.
Im Gegensatz zu Massad, der sich gegen missionarische Queer-Politiken ausspricht, sieht Puar (diasporische) Queers of Color als primäre Zielscheiben des Homonationalismus. Aber auch sie bezeichnet sie als Opfer – wenngleich eines spezifisch queeren Imperialismus (Puar 2007). Sie begreift queere politische Kämpfe – etwa um die legale Anerkennung gleichgeschlechtlicher Eheschließungen – als „Forderung nach einer Wiedergewährung weißer Privilegien und Rechte" (ebd., 29) ebenso wie der „damit verbundenen staatsbürgerlichen Privilegien" (ebd., 30). Dabei fokussieren ihre Analysen vornehmlich westliche Kontexte (ebd., 20), selbst wenn ihre Behauptungen der ‚Realität vor Ort' zumindest in einigen europäischen Kontexten widersprechen. In Spanien etwa sind die meisten gleichgeschlechtlichen Eheschließungen binational, viele Queers of Color erhalten erst über eine Eheschließung staatsbürgerliche Privilegien (Castro Varela/Dhawan 2011). Gleichzeitig erwähnt sie in ihrem Buch Südafrika kein einziges Mal, was verwundert, ist Südafrika doch ein postkoloniales Land mit einer der progressivsten Verfassungen der Welt in Bezug auf queere Gleichberechtigung – auch wenn das Phänomen ‚korrektiver Verge-

waltigungen' (manchmal unter der Aufsicht von Familienmitgliedern und örtlichen Gemeinschaften) und die zunehmende Gewalt gegen schwarze Lesben darauf hindeuten, dass es noch ein weiter Weg bis zur tatsächlichen Emanzipation gleichgeschlechtlich lebender Menschen ist.

Wird das Hauptaugenmerk der Kritik mit Massad auf die „gay international" und mit Puar auf westlichen Homonationalismus gelegt, besteht das Risiko, dass zahlreiche gegenwärtige Veränderungen politisch nicht thematisierbar sind: so etwa die Re-Kriminalisierung von Homosexualität in Ländern wie Uganda, Nigeria und Indien, in denen homophobe Anschauungen von ausländischen evangelikalen Gruppen befördert werden, die Einführung von Gesetzgebungen zur Verteidigung der Ehe nach US-amerikanischem Vorbild in Ländern wie Rumänien oder die Erklärung des internationalen Familieninstituts in Doha von 2004, die christliche und muslimische zivilgesellschaftliche Gruppen zusammenbringt, um heteronormative Vorstellungen von Familie und Ehe zu unterstützen.

Anti-rassistische queere Politik im globalen Norden zeigt sich somit verschränkt – wenn auch nicht im Gleichklang – mit Dekolonisierungsprozessen im globalen Süden. In den meisten Ländern des globalen Südens kämpfen queere Aktivist_innen und Theoretiker_innen für die verfassungsrechtliche Anerkennung sexueller Rechte, einschließlich der gleichgeschlechtlichen Ehe (Rao 2010; Ekine/Abbas 2013). Diese gelten als wichtiger Meilenstein auf dem Weg zu sexueller Gerechtigkeit, selbst wenn diese Kämpfe sowohl von Puar als auch von Massad als Politik der Besänftigung geradezu verdammt werden. Selbst wenn Gesetze keine Gerechtigkeit garantieren, kann man Rechte nicht *nicht* wollen, wie Spivak treffend bemerkt (Dhawan 2013). Daher können Kämpfe für die rechtliche Anerkennung nicht-normativer sexueller Praxen nicht per se als Streben nach Assimilation in den Mainstream interpretiert werden, sondern müssen historisiert und kontextualisiert werden. Mit diesen Ausführungen kann deutlich gemacht werden, dass queere Politiken im globalen Norden und im globalen Süden nicht notwendigerweise ähnliche Effekte zeitigen müssen. Inspiriert von Spivak bin ich skeptisch gegenüber einem „billigen urbanen Radikalismus" (Spivak 2007, 175), der sich als anti-imperialistischer Widerstand verkauft, und ich argumentiere gegen alle romantischen Modelle von Handlungsmacht. Es gibt eine gewisse Monopolisierung von Handlungsmacht auf Seiten derjenigen, die – ausgestattet mit Staatsbürger_innenrechten der Ersten Welt und harter Währung – es sich leisten können, angesichts des queeren Imperialismus eine pragmatische Politik zugunsten angeblich radikalerer Interventionen abzulehnen. Ich erkenne darin ein Privileg, das, so meine These, in einer Staatsphobie gründet, die sich sexuelle Subalterne im globalen Süden jedoch nicht leisten können.

Staatsphobie

Eine meiner Hauptschwierigkeiten mit der Politik des Anti-Homonationalismus – und auch von Pinkwatching[5] – ist ihre Ablehnung jeglicher Beschäftigung mit dem

Staat als einer Form der Kooptation und der Befriedung. Puars Überlegungen zu den Kämpfen um das Recht auf gleichgeschlechtliche Eheschließungen und um Antidiskriminierungsgesetzgebung sind hierfür geradezu ein Paradebeispiel. Aus dieser Perspektive sind alle, die das Problem der Homophobie in Minderheitskulturen adressieren, rassistisch und jede Erwähnung homophober Gewalt führt zwangsweise zu Problemen für sexuelle Minderheiten in deren Communties oder Ländern, wie etwa Massad behauptet. Wer Ideale von Gleichheit, Freiheit oder Emanzipation unterstützt, wird als ‚westlich' kritisiert, und die Ideale selbst gelten als Trophäen für liberale oder konservative Kräfte. Die politische Agenda, nichtnormativen Sexualitäten zu sozialer Anerkennung und rechtlicher Absicherung zu verhelfen, scheint abgelehnt zu werden, weil dies bedeuten würde, die Existenz anderer Formen von Gewalt einzugestehen, die nicht auf westlichen Rassismus und Imperialismus reduzierbar – wenngleich auch nicht ganz davon abgekoppelt – sind. Damit jedoch werden Absicherungen verweigert, die postkoloniale Queers auf der privilegierten Seite der Transnationalität genießen, da sie an Orten leben, an denen Homosexualität entkriminalisiert wurde. Zugleich ist diesen postkolonialen queeren Kritiken eine gewisse Nostalgie inhärent, die nach nichtwestlichen (sexuellen) Epistemen sucht – frei von (westlichen) Queer/Hetero-Binarismen und somit frei von Homophobie (Massad 2007). Derartige Gegenwartsdiagnosen nehmen jedoch die Wirkungsmacht des Kolonialismus nicht ernst genug und ziehen die Lehren postkolonialer Theorie nicht konsequent; es scheint, als ob das Erbe der Moderne und die Sprache von Rechten, Gleichheit, Freiheit und Emanzipation einfach umgangen werden könnten.

Aus gutem Grund greifen Theoretiker_innen wie Puar auf Michel Foucaults Schriften zurück, um nachzuzeichnen, wie nicht-normative Sexualitäten innerhalb biopolitischer Interventionen diametral zu anderen Gruppen in Stellung gesetzt werden, etwa wenn ‚europäische' Queers vor der Bedrohung durch ‚homophobe Migrant_innen' zu Hause und ‚rückständigen muslimischen Kulturen' anderswo beschützt werden sollen. Zugleich aber übersehen Theoretiker_innen wie Puar Foucaults staatstheoretische Überlegungen, wie er sie vor allem in den Gouvernementalitätsvorlesungen ausgeführt hat. Vor diesem Hintergrund findet sich bei Puar und jenen, die Homonationalismus als Konzept begeistert rezipieren, – und hierauf bezieht sich meine Kritik – ein ahistorisches Verständnis des Staates, das diesen auf sein Gewaltmonopol reduziert, ihn essentialisiert und dämonisiert (Dhawan 2013). In ihren Erörterungen zum israelischen „Pink-Washing" (Puar 2007) oder zur Entkriminalisierung von Homosexualität in Indien[6] vermittelt Puar den Eindruck, als ob kein Unterschied zwischen den USA und Deutschland oder zwischen Israel und Indien auszumachen wäre. Diese simplifizierende Bewegung ist symptomatisch für die von mir problematisierte Staatsphobie.

In seinen Gouvernementalitätsvorlesungen setzt sich Foucault mit einer derartigen Staatsphobie aus politischen und theoretischen Gründen auseinander, die er zugleich Marxist_innen, ultra-linken Radikalen, Liberalen und Neoliberalen vorhält, die

den Staat als Raubtier begreifen, dem nur die Reißzähne gezogen werden müssen (Foucault 2004, 112). In Abgrenzung zu Friedrich Nietzsches Bild des Staates als dem „kälteste(n) aller kalten Monster“[7] sieht Foucault den Staat als Wirkkraft und nicht als Ursache gouvernementaler Praktiken und Rationalitäten (Foucault 2004, 115). In seiner historischen Analyse untersucht er detailliert, wie die Erfahrungen von Faschismus und Totalitarismus während des Nationalsozialismus und Stalinismus eine Art Staatsphobie im Westen erzeugt haben. Foucault zufolge fungierte diese Staatsphobie seit den späten 1970er-Jahren als Basis liberaler und linker politischer Praxen, indem der Staat auf seine Sicherheits- und Repressionsapparate reduziert wurde. Übergangen wurden damit jedoch die Unterschiede und Besonderheiten von Verwaltungsstaat, Wohlfahrtsstaat, bürokratischem Staat, faschistischem Staat und totalitärem Staat. Von einer solchermaßen inflationären Staatskritik distanziert Foucault sich aus gutem Grunde mit entschiedener Vehemenz und versteht hingegen den Staat als beweglichen Effekt differenter Gouvernementalitäten, die sich überschneiden, aber auch widersprechen (Foucault 2004, 115).

Diese dynamische und ambivalente Funktion des Staates bleibt m.E. von Theoretiker_innen wie Puar ungewürdigt. Stattdessen tendiert deren Staatskritik zu einer Form von Staatsphobie, bei der jeder Versuch queerer Gruppen, mit dem Staat zu kooperieren als Homonationalismus gebrandmarkt wird. Dabei wird jedoch Herrschafts- und Staatskritik in eins gesetzt, indem der Staat als Quelle aller Herrschaft gesehen wird. Die Herausforderung, der sich eine (postkoloniale) queere Theorie aber stellen muss, liegt darin, eine Staatskritik und heteronormative Herrschaftskritik zu formulieren, die nicht einer Staatsphobie anheimfällt – auch, um einen groben Eurozentrismus zu vermeiden, der zur Geltung kommt, sobald die partikulare, spezifische europäische Erfahrung verallgemeinert wird und damit gleichsam differente historische Prozesse der Staatenbildung ausgeblendet werden. Puar etwa kritisiert die sehr unterschiedlichen Antidiskriminierungsgesetzgebungen in den USA, Israel und Indien schematisch als Befriedungs-Politik. Dies ist so einfach wie problematisch. Wohl auch um ihre These zu stärken, werden Staaten wie Saudi-Arabien oder Mauretanien, in denen Homosexualität mit dem Tode bestraft wird, in Puars Schriften von Staats- und Herrschaftskritik verschont. Zudem setzt sie die vorläufige Entkriminalisierung von Homosexualität in Indien und die rechtliche Anerkennung von Homosexualität, die mit der Aufhebung der Anti-Sodomie-Gesetzgebungen in den USA einhergeht, gleich und vereinnahmt sie als Beispiele für ihre These des Homonationalismus. Auf diese Weise bleiben die evidenten Unterschiede unthematisiert und diese Veränderungen können auch nicht als Teilziele innerhalb äußerst komplexer Rechtsreformen analysiert werden, die ambivalente und differente Effekte zeitigten. Wenn aber Europa seine Normen und Epistemologien über den Kolonialismus universalisieren konnte, dann muss eine Dekolonisierung mit einer Deuniversalisierung und Provinzialisierung europäischer Politiken einhergehen. Dies macht eine detaillierte historische Analyse unterschiedlicher Konfigurationen erforderlich und bedeutet etwa für den deutschen Kontext, dass hier die Erfahrung

mit Faschismus und Totalitarismus nicht zu einer allgemeinen staatsphobischen Politik in postkolonialen Ländern führen darf.

Es ist bemerkenswert, dass Puar, die sich ansonsten sehr Foucault-affin zeigt, seine Kritik an der Staatsphobie durchgehend ignoriert. Es kann angenommen werden, dass dies teilweise einer Inkonsistenz oder Ambivalenz in Foucaults eigener Position geschuldet ist. Wenn es etwa um das Thema der Sexualgesetzgebung geht, entsteht der Eindruck, dass Foucault dem Staat mit einem klaren Misstrauen begegnet, während er gleichzeitig rät, die Staatsphobie zu überwinden. So befürwortet Foucault in einer Diskussion im Jahre 1977 die Entsexualisierung der Vergewaltigung als Strategie gegenüber der Disziplinarmacht (Foucault 1988, 200ff.). Eine sexuelle Definition der Vergewaltigung untermauere die Genitalisierung des Körpers, wodurch die disziplinäre Fokussierung auf Sexualität gerechtfertigt werde. Provokativ fragt er, warum Körperverletzung mit einem Penis rechtlich von einer Körperverletzung mit einem anderen Körperteil unterschieden werden solle. Sein kontroverser Vorschlag, Vergewaltigung wie einen „Schlag ins Gesicht" (ebd.) zu behandeln, zielt darauf, die Verbindungen zwischen Begehren und Verbrechen, Sexualität und dem Gesetz aufzubrechen, um so Sexualität davor zu bewahren, Zielobjekt staatlicher Intervention zu werden (Dhawan 2013). Indem er eine rechtliche Neufassung von Vergewaltigung als ziviles Vergehen vorschlägt, das durch Schadensersatz geahndet wird, versucht er, sexuelle Handlungen von einer staatlichen Bestrafung, nämlich einer Gefängnisstrafe für Vergewaltiger, auszunehmen.

Selbst wenn Foucaults Misstrauen gegenüber der Justiz verständlich ist, geht er damit das Risiko ein, die Rolle des Rechts falsch zu verstehen, indem er sie außerhalb des Geltungsbereiches staatlicher Intervention platziert. Eine Abkehr vom Recht vorzuschlagen würde bedeuten, sich auch von vielen der Strukturen, die durch das staatliche Gewaltmonopol möglich gemacht werden, zu verabschieden, die vor Gewalt und Diskriminierung schützen. In diesem Fall reproduziert Foucault selbst jene Staatsphobie, die er Neoliberalen und Anarchist_innen vorwirft, die eine gute Gesellschaft durch die Trennung von Staat und Zivilgesellschaft konzipieren und die Bösartigkeit des Staates der inhärenten Güte der Zivilgesellschaft gegenüberstellen, sodass das Absterben des Staates zum Ziel emanzipatorischer Politik wird. Diese anti-etatistische Haltung verortet radikale Politik in einem idealisierten außerstaatlichen Raum. Dies ist der Grund, warum Puar und andere eine auf gleichgeschlechtliche Ehe oder Antidiskriminierungsgesetzgebung zielende pragmatische Politik ablehnen. Stattdessen unterstützen sie zivilgesellschaftliche Kampagnen wie Pink-Watching, die Überwachung als Strategie anwenden, um ihre staatsphobische Rhetorik zu rechtfertigen.

Wenngleich die Instrumentalisierung von Gender, Sexualität und Diversity im neoliberalen Kapitalismus und biopolitischen Staat dringend einer Kritik unterzogen werden müssen, repräsentiert die Ablehnung jeglicher feministisch-queerer Aushandlung mit dem Staat eine riskante Strategie, die es zu überdenken gilt. Postkoloniale queere Feministinnen befinden sich in einer ambivalenten Position gegenüber dem Staat: Einerseits ist der Staat durch seine Kriminalisierung und Pathologisie-

rung nicht-normativer sexueller Praxen historisch eine Quelle von Homophobie, Gewalt und Repression (Dhawan 2013). Andererseits ist der Staat auch Adressat postkolonialer queerer Strategien, um sexuelle Gerechtigkeit zu befördern. Während der Staat bekanntlich heteronormative Ideologien als nationale Gründungsmythen perpetuiert, wird gleichsam gehofft, dass der Staat genderspezifische und sexuelle Ungleichheiten beheben kann. Trotz der problematischen globalen Erfolgsbilanz nationalstaatlicher sexueller Politiken erscheint es mir gefährlich, die politischen Implikationen staatsphobischer Positionen, die äußerst populär in radikalen Diskursen im Westen sind, nicht zu beachten.

Wie die kürzlich stattgefundenen Rekriminalisierungen von Homosexualität in Uganda, Indien und Nigeria zeigen, sind Verhandlungen mit dem Staat im globalen Süden unerlässlich und unbedingt erforderlich für eine emanzipatorische queere Politik. Dies ist kein Plädoyer für einen Etatismus, eher scheint es mir geboten, die Gefahren einer unhinterfragten Staatsphobie transparent zu machen. Vor diesem Hintergrund ist die aktuelle anti-staatliche Haltung innerhalb mancher postkolonialqueerer Positionen – wie ich sie exemplarisch in den Schriften Puars und Massads aufgezeigt habe – alarmierend, da sie die zentrale Bedeutung des Staates für diejenigen Bürger_innen ignoriert, die keinen direkten Zugang zur Sphäre der transnationalen Gegenöffentlichkeit und internationalen Zivilgesellschaft haben. Dekolonisierung, ob in den USA, Israel oder Indien, wird nicht durch staatsphobische Strategien erfolgreich sein. Eher gilt es im Gramscianisch-Spivakschen Sinne, verletzlichen subalternen Gruppen Zugang zum Staat zu ermöglichen, um damit den Prozess der Dekolonisierung in Gang zu halten (Dhawan 2013). Dementsprechend gilt es auch, sich einer Position für oder gegen den Staat zu verweigern und sich indes der schwierigeren Frage zuzuwenden, wie der Staat rekonfiguriert und reimaginiert werden kann. Die Herausforderung besteht darin, Optionen für eine nicht-staatsphobische queere Politik aufzuzeigen, die zugleich weder das biopolitische Projekt des Staates rechtfertigt noch queere Körper verfügbar macht.

Im Postkolonialismus ist der Staat im Anschluss an Jacques Derrida (1981) eher als Pharmakon zu sehen, also sowohl als Gift als auch als Heilmittel. Auch postkolonialqueer-feministische Politik muss Wege finden, die das Gift in Medizin verwandeln helfen (Spivak 2007, 71). Dafür muss die ambivalente Funktion des Staates ernstgenommen werden, wie etwa auch feministische staatstheoretische Ansätze verdeutlicht haben, die damit für postkoloniale-queer-feministische Forschungen interessante Anknüpfungspunkte liefern könnten. Es gilt den Staat zu dekonstruieren und mithin seine Widersprüche freizulegen: Gewalt und Gerechtigkeit, Ideologie und Emanzipation, Recht und Repression. Weil der Staat, Foucault folgend, keine stabile Essenz hat, beinhaltet er Unentscheidbarkeit und Doppeldeutigkeit. Der alleinige Fokus auf die negativen Aspekte des Pharmakons, nämlich die tödlichen und destruktiven, neutralisiert und ignoriert die belebenden und ermächtigenden Aspekte. Folgen wir Derrida und Spivak muss postkolonial-queer-feministische Politik, will sie Gift in Gegengift verwandeln, eine präzise Staatskritik jenseits von Staatsphobie

formulieren: eine komplizierte und trickreiche Aufgabe, aber Kritik und Politik sind eben kompliziert und trickreich.

Anmerkungen

1 Übersetzung aus dem Englischen von Anna Millan. Ich danke Johanna Leinius, Susanne Bernhart, Brigitte Bargetz und Gundula Ludwig für ihre Unterstützung.

2 Alle Zitate im Text sind eigene Übersetzungen.

3 In diesem Sinn wurden auch Peter Tatchell, britischer Aktivist der Lesben-und Schwulenbewegung, und die militante Aktionsgruppe Outrage! besonders von postkolonialen queeren Wissenschaftler_innen kritisiert (Feminist Legal Studies 2011).

4 Es ist wichtig zu betonen, dass die Obsession und ‚Betroffenheit' westlicher Medien bezüglich der Situation iranischer Queers nicht isoliert von den geopolitischen Interessen des Westens in dieser Region betrachtet werden können (auch Rao 2010). Gleichzeitig sind Medikalisierung und Pathologisierung nicht-normativer Sexualitäten nicht beschränkt auf den globalen Norden: Nach Thailand bezahlt der iranische Staat mehr Geld für Geschlechtsumwandlungsoperationen als jedes andere Land. Dies ist keine anti-heteronormative Politik; stattdessen versucht sie, die Übereinstimmung des von einer Person gelebten mit ihrem verkörperten Geschlecht zu fördern.

5 Internet: http://www.pinkwatchingisrael.com/ und http://www.maghreb.jadaliyya.com/pages/index/6774/pinkwatching-and-pinkwashing_interpenetration-and- (31.12.2014)

6 Internet: http://www.youtube.com/watch?v=3S1eEL8ElDo und http://www.youtube.com/watch?v=6a0Dkn3SnWM (31.12.2014).

7 Internet: http://praxeology.net/zara.htm (1. 11: The New Idol) (31.12.2014)

Literaturverzeichnis

Ahmed, Sara, 2005: The Cultural Politics of Emotion. New York.

Alexander, Jacqui M., 1994: Not Just (any) Body Can Be a Citizen. The Politics of Law, Sexuality and Postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas. In: Feminist Review. 48 (3), 5-23. http://dx.doi.org/10.1057/fr.1994.39

Anzaldúa, Gloria, 1987: Borderlands/La Frontera. The New Mestiza. San Francisco.

Butler, Judith, 2008: Sexual Politics, Torture, and Secular Time. In: British Journal of Sociology. 59 (1), 1-23. http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-4446.2007.00176.x

Butler, Judith, 2010: „I Must Distance Myself from This Complicity with Racism, Including Anti-Muslim Racism." Civil Courage Prize Refusal Speech, Christopher Street Day, 19.6.2010. Internet: www.egs.edu/faculty/judith-butler/articles/i-must-distance-myself/ (31.12.2014).

Castro Varela, María do Mar/**Dhawan**, Nikita, 2011: Normative Dilemmas and the Hegemony of Counter-Hegemony. In: Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita/Engel, Antke (Hg.): Hegemony und Heteronormativity. Hampshire, 91-119.

Castro Varela, María do Mar/**Dhawan**, Nikita, 2015: Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung. Bielefeld.

Cruz-Malavé, Arnaldo/**Manalansan**, Martin (Hg.), 2002: Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism. New York.

Derrida, Jacques, 1981: Dissemination. London.

Dhawan, Nikita, 2013: Postkoloniale Gouvernementalität und die Politik der Vergewaltigung. Gewalt, Verletzlichkeit und der Staat. In: Femina Politica. Zeitschrift für Feministische Politikwissenschaft. 22 (2), 85-104.

Dhawan, Nikita/**Engel**, Antke/**Holzhey**, Christoph/**Woltersdorff**, Volker (Hg.), 2015: Global Justice and Desire. Queering Economy. London, New York.

Duggan, Lisa, 2003: The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy. Boston.

Ekine, Sokari/**Abbas**, Hakima (Hg.), 2013: Queer African Reader. Dakar, Nairobi et al.

Fanon, Frantz, 1967: Black Skin, White Masks. Übersetzt von Charles Lam Markmann. New York.

Feminist Legal Studies, 2011: 19 (2).

Foucault, Michel, 1988 (1977): Confinement, Psychiatry, Prison. In: Kritzman, Lawrence D. (Hg.): Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984. New York, 178-210.

Foucault, Michel, 2004: Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979. Herausgegeben von Michael Sennelart. Frankfurt/M.

Gopinath, Gayatri, 2005: Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures. Durham, London.

Harithaworn, Jin/**Petzen**, Jennifer, 2011: Integration as a Sexual Problem. An Excavation of the German „Muslim Homophobia" Panic. In: Yilmaz-Gunay, Koray (Hg.): Karriere eines Konstruierten Gegensatzes: Zehn Jahre „Muslime versus Schwule". Sexualpolitiken seit dem 11. September 2011. Berlin.

Hawley, John C. (Hg.), 2001: Post-colonial, Queer: Theoretical Intersections. New York.

Jakobsen, Janet R./**Pellegrini**, Ann, 2004: Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance. New York.

Luibheid, Eithne/**Cantú**, Jr., Lionel (Hg.) 2005: Queer Migrations: Sexuality, U.S. Citizenship, and Border Crossings. Minneapolis.

Massad, Joseph A., 2007: Desiring Arabs. Chicago. http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226509600.001.0001

McClintock, Anne, 1995: Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest. New York.

Mercer, Kobena, 1996: Decolonisation and Disappointment: Reading Fanon's Sexual Politics. In: Read, Alan (Hg.): The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation. London.

Puar, Jasbir K., 2007: Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times. Durham, London. http://dx.doi.org/10.1215/9780822390442

Rao, Rahul, 2010: Third World Protest. Between Home and the World. Oxford. http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199560370.001.0001

Spivak, Gayatri Chakravorty, 2007: Other Asias. New York.