GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Spiel mit dem „Feuer“ – Post/Kolonialismus und Heteronormativität

Dhawan, Nikita; Castro Varela, María do Mar

2005

https://doi.org/10.25595/3052

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dhawan, Nikita; Castro Varela, María do Mar: *Spiel mit dem „Feuer“ – Post/Kolonialismus und Heteronormativität*, in: Femina politica : Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft, Jg. 14 (2005) Nr: 1, 47–58. DOI: https://doi.org/10.25595/3052.

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Sauer, Birgit, 2001a: „Vom Nationalstaat zum Europäischen Reich? Staat und Geschlecht in der Europäischen Union". *Feministische Studien*. 18. Jg. H. 1, 8-20.
Sauer, Birgit, 2001b: *Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte*. Frankfurt/M., New York.
Scapucci, Gioia, 2000: „Court of First Instance Refuses to Recognize Swedish ‚Registered Partnership' Rights and Duties". *European Public Law*. 6. Jg. H. 3, 355-366.
Schunter-Kleemann, Susanne, 2001: „Euro-Club und Reglement der Geschlechter". In: Kreisky, Eva/Lang, Sabine/Sauer, Birgit (Hg.): *EU. Geschlecht. Staat*. Wien, 171-184.
Soine, Stefanie, 1999: „Queer als Herausforderung: Lesben zwischen Heterosexismuskritik und Lifestyle". *Beiträge zur feministischenTheorie und Praxis*. 22. Jg. H. 52, 9-26.
Thun-Hohenstein, Christoph, 1997: *Der Vertrag von Amsterdam. Die neue Verfassung der EU*. München/Bern.
Wiener, Antje, 1998: *‚European' Citizenship Practice. Building Institutions of a Non-State*. Oxford.

Spiel mit dem „Feuer" – Post/Kolonialismus und Heteronormativität

María do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan

Deepa Mehtas *Fire*[1], ein Diasporic-Film[2] über die sexuelle Liebesbeziehung zweier Schwägerinnen in Indien, evozierte stürmische Reaktionen. Da waren auf der einen Seite die Proteste und die Empörung konservativer InderInnen, die den Verlust indischer Werte beklagten, während auf der anderen Seite in den Medien das Coming-out homosexueller Beziehungen zelebriert wurde. Endlich, so der Mediendiskurs, seien die *sexual subaltern*[3] sichtbar und hörbar. Zum ersten Mal erschien der Begriff „Lesbe" auf den Titelseiten fast aller großen indischen Tageszeitungen. Und je lauter die Proteste wurden, je mehr Kinos attackiert wurden, desto bekannter wurde der Film und damit auch die Thematik „lesbisches Begehren". Gleichzeitig beschreibt die Feministin Madhu Kishwar[4] (1999a, o.S.) den Film als ein „exercise in self-flagellation by a self-hating Hindu and a self-despising Indian – a very common type among the English-educated elite in India".
Die Überlappungen von Gender, Sexualität und Kultur lassen den Film zu einem brisanten Austragungsort einer Vielzahl von Agenden geraten: Etwa die Repräsentation des Hinduismus, der Einfluss des „Westens" auf die postkoloniale indische „Kultur", „Obszönitätsstandards" und die Rolle der Frau in Familie und Gesellschaft (vgl. Bachmann 2002, 234).

Im Folgenden nehmen wir die Debatten um *Fire* zum Ausgangspunkt, um das komplizierte Verhältnis zwischen Sexualität, Kultur und Postkolonialismus zu beleuchten. Die Rezeption des Films in den Medien und kritischen Diskursen – im „Westen" und in Indien – kann geradezu als symptomatisch für das Verhältnis „Orient – Westen" und die darin enthaltende Macht der Repräsentationspolitik gelesen werden. Neben dieser Rezeptionsanalyse sollen auch die „Coming-out-Politiken" im Allgemeinen problematisiert werden. Hiefür rekurrieren wir auf Michel Foucault, für den Subjekte durch eben die Diskurse produziert und kontrolliert werden, die ihre Emanzipation zum erklärten Ziel haben. Selbst wenn das Coming-out des *wahrhaft* unterdrückten lesbischen Subjekts als ein „Durchbrechen des Schweigens" gefeiert wird, so bedeutet dies nicht, dass dadurch die hegemoniale Heteronormativität zwangsläufig irritiert wird. Ein Effekt von *Fire* war beispielsweise im Gegenteil die Verschärfung antihomosexueller Gesetzgebung in Indien durch die rechtskonservative Hindu Partei (BJP). Indien hat heute weltweit eine der härtesten Gesetzgebungen gegen Homosexualität. Nach dieser können, 50 Jahre nach der Dekolonisierung Indiens, homosexuelle Praxen mit der Höchststrafe einer lebenslangen Haft sanktioniert werden. Der Gesetzestext stammt dabei aus kolonialer Zeit und reflektiert die viktorianische Gouvernementalität der britischen Kolonialmacht.

Koloniale und anti-koloniale nationalistische Heteronormativität

Um die aktuelle Debatte um queere Sexualitäten in postkolonialen Kontexten verstehen zu können, ist es notwendig, sich koloniale Sexualpolitiken zu vergegenwärtigen. So finden sich innerhalb kolonialer Diskurse rassistische Diskurse verwoben mit Diskursen um „deviante Sexualitätsformen". Kolonien waren ohnehin, wie Anne McClintock (1995, 22) schreibt, „porno-tropics for the European imagination – a fantastic magic lantern of the mind onto which Europe projected its forbidden sexual desires and fears". Nicht-europäische Frauen und Männer galten den Kolonialmächten denn auch als sexuell unersättlich, unkontrollierbar und neigten denselben zufolge eher zu gleichgeschlechtlichen Beziehungen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2004, 75). Insbesondere Haremsgeschichten dienten dazu, Phantasien des lesbischen Begehrens zu evozieren. Dabei handelt es sich nicht nur um exotische Geschichten über die *Anderen*, die Erzählungen dienten durchaus auch der Definierung „devianten Sexualverhaltens" und der Normierung der „richtigen Praxis" in den „Heimatländern". Gleichzeitig hatte die Kriminalisierung der Homosexualität in Großbritannien direkte Konsequenzen für die Wahrnehmung homosexuellen Begehrens innerhalb der Kolonialländer. Sodomie war nun nicht mehr „nur" sündhaft, sondern galt fortan als krimineller Akt,[5] der entsprechend sanktioniert wurde. Im Prozess der Kolonialisierung wurden die Kolonien als Brutstätten sexueller Devianz bestimmt, die einer gründlichen zivilisatorischen Reinigung bedurften. Zu diesem Zwecke wurde 1860 in *British India* das koloniale Anti-Sodomie-Statut, Section 377, in das Indische Strafgesetz-

buch übernommen. In *Pre-British-India* wurde gleichgeschlechtlicher Sex dagegen nicht strafrechtlich verfolgt, wenn er auch nicht überall ein sozial akzeptiertes Verhalten darstellte.
Die Kodifizierung eines einheitlichen Strafgesetzes und Bürgerlichen Rechts hatte zur Folge, dass die bis dahin sehr heterogenen Rechtsvorstellungen innerhalb des indischen Subkontinents eine koloniale Homogenisierung erfuhren. Galt bis dahin für die unterschiedlichen Territorien des späteren Indiens differente Rechtsprechung, so führte die britische Kolonialmacht ein einheitliches landesweites Recht ein. Und obschon die britische Kolonialmacht vorgab, mit „Behutsamkeit" die vorhandenen Schriften und Schriftexperten zu konsultieren, wurde bei der Kodifizierung, wie nicht anders zu erwarten, die britische Gesetzgebung zur Basis der neuen Rechtsprechung (vgl. Bhaskaran 2002, 19f.).
Interessanterweise ähneln sich die Vorstellungen kolonialer und antikolonialer Diskurse nationalistischer Prägung – wenn sie auch sonst gegensätzlich zu sein scheinen – in ihrer Haltung gegenüber Sexualität. Wie M. Jacqui Alexander (1997, 83) schreibt:

> „(…) no nationalism could survive without heterosexuality (…). It still remains more conducive to nation-building than same-sex desire, which is downright hostile to it, for women presumably cannot love themselves, love other women, and love the nation simultaneously".

Im Bild der Vergewaltigung, welches dominant in kolonialen und antikolonialen Diskursen nachzuweisen ist, verschmelzen rassistische und sexuelle Gewalt. Sprachen die Briten von einem „Eindringen" in Indien, so galt dies den anti-kolonialen Nationalisten als „Vergewaltigung" der „Heimat". Die britischen Kolonialherren beschrieben den indischen Mann als feminisiert, doch während des indischen Aufstands gegen die Kolonialmacht 1857 waren es dann die britischen Kolonialisten, die mit weiblichen sexualisierten Metaphern belegt wurden. Sowohl das Empire als auch sein Antagonist, die nach-koloniale Nation, zeigen sich zudem als heteronormative Projekte, die beide auf einer maskulinen Bedeutungsökonomie beruhen. Im spätviktorianischen Zeitalter wurde etwa Maskulinität als die Manifestierung kolonialer Autorität bevorzugt, unterdessen zeitgleich die behauptete „Weiblichkeit" und Neigung zur Homosexualität des indischen Mannes zur Legitimation kolonialer Aneignung wurde (vgl. Gandhi 2002, 89). Von dieser Perspektive aus betrachtet, erscheint das antikoloniale nationalistische Unternehmen als eines, welches versucht die „verlorene" Maskulinität wiederzugewinnen. In der Konsequenz gerät dies zum Wegbereiter postkolonialer Heteronormativität. Mohandas Karamchand Gandhis Ermordung durch rechte Hindus im Namen der „remaskulinisierten" Hindus ist symptomatisch für die Komplizenschaft antikolonialer und nationalistischer Diskurse mit kolonialer Heteronormativität, die in den Ängsten vor Feminisierung und einer internalisierten Homophobie begründet liegen (vgl. ebd.).
Feministische Historikerinnen haben darüber hinaus darauf hingewiesen, dass der antikoloniale indische Nationalismus auch auf der Disziplinierung weiblicher Sexualität

gründet. Die Ideologie einer „indian womanhood" gründet beispielsweise auf einer einfachen Oppositionsbildung, wonach eine indische Frau das Gegenteil einer „westlichen Frau" ist (vgl. Sangari/Vaid 1989, 9). Im späten 19. Jahrhundert waren es dann schließlich *Hindu revivalists*, die das Haus als „reinen" Raum indischer Kultur bestimmten, der noch unkontaminiert von kolonialen Kräften ist (vgl. Kapur 2002, 183). Die Konstruktion einer „respektablen" Sexualität ist hier zentral für die Formierung der neuen bürgerlich-nationalistischen Subjektivitäten. Bedauerlicherweise haben die meisten postkolonialen feministischen Analysen die Rolle des erzwungenen Heteropatriarchats bei der Nationenbildung bisher unbeachtet gelassen. Die einfache Annahme der Heterosexualität des postkolonialen weiblichen Subjekts hat eine Fokussierung nicht-heteronormativer Subjektivitäten verhindert, die die Logik eines solchen Nationalismus herausfordern hätte können. Und das spätere Ignorieren queerer Sexualitäten durch postkoloniale feministische Analysen hat die Strukturen der Disziplinierung, die sie eigentlich kritisieren und erschüttern wollten, im Grunde genommen stabilisiert (vgl. Gopinath 2002, 158).

Fire im „Westen"

Der Film *Fire* war, bevor er in Indien angelaufen ist, bereits als Videokopie in den USA erhältlich. Spannenderweise war auf den Rückseiten der Kassetten zu lesen: „Banned in India". Tatsächlich war dies jedoch, trotz heftiger Proteste, nie der Fall. Doch die Vertreiber wussten, dass der Film sich mittels eines solchen Zusatzes besser verkaufen ließ (vgl. Naim 1999, 955). Die komplexe und konfliktreiche Repräsentation von Sexualität, Kolonialismus und Kultur wurden in den Debatten um *Fire* ein weiteres Mal reproduziert. Auf der einen Seite wird Indien exotisiert als das Land von Tantra und Kamasutra[6], auf der anderen Seite wird es als eine repressive Nation dargestellt, deren Homosexuelle Exil bei sexuell aufgeklärten Kulturen suchen müssen (vgl. Gandhi 2002, 87).[7] Der dominante Sexualitätsdiskurs lehnt sich charakteristischerweise an eine progressive Narration an, nachdem am Anfang die verschwiegenen homosexuellen Praxen stehen, die am Ende in den modernen befreiten, offen lebenden queeren Subjektivitäten aufgehen. Das sogenannte Coming-out gerät hier zu einem Marker für kulturelle Reife und Fortschrittlichkeit. Innerhalb dieser Logik fungierte der Film als perfekte Projektionsfläche kolonialer Konstruktionen über Indien als Ort regressiver Frauenunterdrückung. Indien wird dabei als gleichsam prä-feministisch im Gegensatz zum egalitären „Westen" porträtiert, wo die Freiheit sexueller Wahl unhinterfragbar besteht (vgl. Gopinath 2002, 153). Ebenso wie die britischen Kolonialherren behaupteten, dass die Inder nicht in der Lage seien sich selbst zu regieren und zur Untermauerung die „barbarische" Haltung derselben gegenüber ihren Frauen, die als „primitiv" gebrandmarkt wurde, anführten, werden nun schwule und lesbische Identitäten zu Markern (westlicher) Modernität und (indischer) Repression.

Das Unvermögen dieser „Hindus", lesbische Liebe intellegibel zu artikulieren (im Film sagt Sita zu Radha: „Es gibt kein Wort in unserer Sprache, das beschreiben könnte, was wir einander bedeuten") wird als Beweis für die kulturelle Überlegenheit und progressive Politik des „Westens" gewertet (vgl. ebd., 153). So bemerkte ein US-amerikanischer Filmkritiker: „Lesbianism is so outside the experience of these Hindus that their language even lacks a word for it" (Ebert zit.n. ebd.), während ein anderer Kritiker die Darstellung lesbischer Sexualität im Film als extrem zahm für westliche Standards beschreibt (ebd., 155).
Im Plot des Filmes wird die Assoziation von lesbischer Liebe mit (westlicher) Moderne nachgezeichnet: Die jüngere Frau wird zum Emblem eines „neuen Indiens" und Hoffnung einer feministischen Selbsterfüllung, indem sie in der „Dragszene" die Jeans ihres Ehemanns anstatt traditioneller indischer Kleidung trägt und überhaupt der sexuellen Anziehung zu ihrer Schwägerin nachgibt. Die gehörlose und gelähmte Großmutter verkörpert dagegen die versteinerten Traditionen. Sie verfolgt mit Misstrauen und Abwehr die Aktivitäten ihrer Schwiegertöchter.

> „The dichotomies through which the film is structured between Biji (Großmutter) and Sita (Schwiegertochter), saris and jeans, silence and speech, self-denial and self fulfillment, abstinence and desire, tradition and modernity – implicate it in a familiar teleological narrative of progress toward the individual ‚freedom' offered by the West, against which ‚the non-West' can only be read as premodern" (ebd., 153).

Queering Indien?

1995 wurden auf der jedes Jahr stattfindenden „New York City India Day Parade" die AktivistInnen von SALGA (South Asian Lesbian and Gay Association) nicht zugelassen, weil sie angeblich „antinational" seien (vgl. ebd., 149). Eine solche Konfiguration von Sexualität und Nation findet sich wieder in den Reaktionen militanter rechtsradikaler Hindus, die den Film *Fire* als „alien to Indian culture" bezeichneten und dem Film unterstellten, die Gefühle von Hindus zu verletzen. Die Ironie liegt nun darin, dass die postkolonialen Nationalisten den kolonialen *sexual code* als indische Tradition verteidigten! Die selbsternannten Hüter der indischen Kultur forderten das Verbot des Filmes zum Schutz der „Gesellschaft und der *eigenen* Töchter, Ehefrauen und Schwestern" vor dem, wie es hieß, „westlichen Konzept lesbischer Liebe" (zit. in Kapur 2002, 185). In dieser Lesart galt der Film als Versuch, indische Frauen zu Lesben zu konvertieren, was schließlich zum Tod der Hindu-Großfamilie führen würde. Beide, sowohl der hegemoniale Diskurs der Diaspora als auch der nationalistische Hindu-Diskurs, die in feinster Weise miteinander verwoben sind und sich dementsprechend auch gegenseitig bedingen, riefen Indien als hinduistisch, bürgerlich und heterosexuell auf. Hindusein wird dabei als durch die koloniale Geschichte *und* den Islam „vergewaltigt" beschrieben. Die meisten kritischen Analysen scheuen sich da-

vor, den aktuellen Nationalismus in postkolonialen Räumen im Kontext einer erstarkenden bürgerlich-konservativen ImmigrantInnen-Diaspora zu sehen.[8] Doch wie Spivak (2002, 60) treffend bemerkt:

> „today's NRI (non-resident Indian) is no Resident Alien. He is on the internet, conjuring up Hindu nationalism. He is a DISPO-dollar-income-private-sector-operator sitting in Bangalore but part of what Robert Reich has called the secessionist community of electronic capitalism. He is in the metropolis, recoding upward class-mobility (mimicry and masquerade) as resistance, destabilization, intervention".

Im Unterschied zu der Mainstream-(Selbst-)Repräsentation der Diaspora als liberal und sexuell emanzipiert zeigt Leela Gandhi an Salman Rushdies Romanen auf, inwieweit diese zutiefst durchzogen sind von internalisierter Homophobie und einem Misstrauen gegenüber einer „native effeminacy" (Gandhi 2002, 90). Verzweifelt wird in diesen versucht, die kulturellen Privilegien einer heterosexuellen Maskulinität wiederzugewinnen. Insoweit scheint es notwendig Heteropatriarchat, hegemoniale Diaspora und religiösen Nationalismus als sich überlagernde Strukturen zu untersuchen, wie dies Gayatri Gopinath (2002, 158f.) vorschlägt. Allerdings warnt Gopinath zu Recht vor einer simplen Gleichsetzung von Diaspora und Fundamentalismus. Ist es doch gerade die queer diasporische Positionalität, die essentialistische Konzepte von nationalistischen und auch Mainstream-Diaspora-Identitäten herausfordert (vgl. ebd., 150).

Die Filmrezeption von *Fire* bringt damit interessante Fragen zur kulturellen Produktion von *Queerness* in der Diaspora zutage: Der indische fundamentalistische Nationalismus, der z.T. in der Diaspora reproduziert wird, wird auf der einen Seite flankiert von so genannten liberal-humanistischen Diskursen in Indien, der Diaspora und dem „Westen" auf der anderen Seite. Alle reagierten leidenschaftlich auf den Film. Die Anti-Fire-Demonstrationen in Indien wurden nicht selten angeführt von der Frauengruppe der rechtskonservativen Hindu-Partei BJP, womit die Verteidigung der „indischen Traditionen" mal wieder in die Hände von Frauen gelegt wurde (vgl. Patel 2002, 225). Und der *Minister for Information and Broadcasting* verkündete im Namen der Regierung, dass nun geeignete Schritte eingeleitet werden müssten, um die Repräsentation der indischen Kultur zu korrigieren (vgl. ebd., 231). Darüber hinaus wurde der Film als unauthentisch diffamiert, denn so hieß es: „Deepa Mehta is Canadian, not Indian and thus the film and its representations were not ‚truly Indian'" (ebd.). Daneben allerdings gab es auch ein Bemühen, den Film zu rehabilitieren, indem die künstlerische Freiheit hochgehalten wurde und progressive Kräfte – in und außerhalb Indiens – gegen die rechten Stimmen zur Verteidigung vorbrachten, dass das eigentliche Thema des Films gar nicht lesbische Liebe sei. Lesbische Aktivistinnen argumentierten dagegen, dass eine solche Argumentation die Spezifik der militanten rechten Hindu-Attacken bagatellisieren würde. Und der rechte Parteivorsitzende Bal Thackeray versprach, die Attacken auf den Film unter der Bedingung zu beenden, dass die Protago-

nistinnen muslimische Namen erhalten. Ein Ansinnen, welches deutlich die anti-muslimischen Untertöne der Debatte freilegt. Paradoxerweise werden Muslime in diesem Diskurs sowohl dafür verantwortlich gemacht, Homosexualität in Indien eingeführt als auch gleichzeitig deren freien Ausdruck unterdrückt zu haben (vgl. Vanita 2002, 8). Die letzte Filmszene zeigt denn auch brisanterweise die beiden Frauen vereint vor dem Schrein des Chishti-Heiligen Hazrat Nizamuddin, der bekannt für seine homoerotische Beziehung zu dem legendären Poeten Amir Khusro war (vgl. Naim 1999, 957). Vielleicht, so Naim, hat Deepa Mehta diesen *anderen* Raum für die Abschlussszene als eine Geste gewählt, die die Grenzen religiösen Sektierertums (communalism) aufweicht. Doch selbst wenn dies der Fall ist, so wäre dies deutlich missglückt, denn die Szene spielt mit gängigen Vorurteilen, die die ansonsten wichtige Kritik an indischer Maskulinität zu einer Kritik an Hindus geraten lässt, obschon wie Naim schreibt, ein islamisches Patriarchat nicht weniger unterdrückerisch als die Hindu-Version ist (vgl. ebd.).

Lesbische/Feministische Politiken

Die Politik der Sichtbarkeit des Films, der eine gegenhegemoniale Repräsentation queeren Begehrens darstellt, wurde als befreiender Effekt von jenen gefeiert, die bisher in den „Untergrund" gezwungen wurden (vgl. Bachmann 2002, 235). Indische Lesben und Schwule sprachen bald über die Wichtigkeit des Coming-out, welches das erzwungene Schweigen durchbräche und lesbisches Begehren in den Rissen des Heteropatriarchats entstehen lasse, in denen alternative Räume der Lust entstünden. Darüber hinaus wurde auch behauptet, dass der queere Gegendiskurs sich mit einem säkularen und einem anti-sektiererischen (anti-communalism) Diskurs überschneidet, der sowohl die Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung als auch gegenüber anderen Minorisierten aufdeckt. Die Frage des Heteropatriarchats wurde schnell zur Frage um Formen der Gewalt des Hindu-Nationalismus. Doch wurde auch argumentiert, dass die zunehmende Sichtbarkeit von Lesben jeden Ausdruck von Zuneigung gegenüber anderen Frauen zum Problem mache, da sie nun mit der Angst verbunden sei, als Lesbe stigmatisiert zu werden. Kishwar (1999a) schreibt etwa, das „by crudely pushing the Radha – Sita relationship into the lesbian mould, Ms. Mehta has done a big disservice to the cause of women". Frauen sind für Kishwar (1999b) selbstredend heterosexuelle Frauen und Homophobie ist ein koloniales Erbe und in Indien nicht existent. Wenn sie doch auftaucht, dann lediglich aufgrund der kolonialen Vergangenheit, denn Homophobie ist, für Kishwar, nicht wirklich indisch (vgl. Bachmann 2002, 238). Dieser Logik folgend behauptet sie außerdem, dass die Debatte um sexuelle Freiheit bedauerlicherweise den Fokus von weitaus dringenderen Problemen verschoben habe. Die wahren Probleme der indischen Frauen (ökonomische Reformen, Gesundheit, Bildung, ethnische Konflikte, Diskriminierung aufgrund von Kastenzugehörigkeit usw.) würden durch den unnötigen Hype um Sexualität an den Rand ge-

drängt (vgl. ebd., 240). „Lesbianism may well be a lifestyle option for some women but cannot be viewed as a universal antidote to bad marriage, as this film would have us believe", so Kishwar (1999a).
Der Versuch, die „authentischen" Ursprünge von Homosexualität bzw. Homophobie auszumachen, erweist sich als ein viel sagender Kreuzungspunkt zwischen rechten und linken Politiken. Während die Feministin Kishwar schreibt, dass die viktorianische Homophobie die eigentlich toleranten indischen Geister korrumpiert habe, lamentiert der Hindu-Fundamentalist Bal Thackeray, dass die unschuldigen InderInnen durch den Import homosexueller Repräsentationen verdorben würden (vgl. Bachmann 2002, 239). Beide Seiten sind sich dabei einig, dass es sich bei lesbischer Liebe lediglich um einen pseudo-feministischen Import aus dem „Westen" handelt. Der indischen feministischen Bewegung sollte dies letztlich bekannt vorkommen, wurden sie doch selbst als „ausländisch" und „westlich" gebrandmarkt. Gegen die Rechtsextremen traten einige Lesben mit Plakaten auf die Straße auf denen zu lesen war: „Lesbianism is our Indian heritage!" (ebd.). Um dies zu untermauern wurden Beispiele hinduistischer Tempelarchitektur sowie Volkslieder und auch das Kamasutra vorgetragen. Sie suchten in der Geschichte nach einer Bestätigung ihrer Präsenz und verkündeten, dass Homosexualität Teil indischer kultureller Werte sei (vgl. Kapur 2002, 190).

Nach dem Feuer

Fire sah sich auch mit der Kritik jener konfrontiert, die die Einseitigkeit der Charakterisierung des Hinduismus als undurchlässiges, repressives, frauenverachtendes System monierten (vgl. Vanita 2002, 2). Die patriarchale Ideologie wird hier reduziert zur reinen Repression[9], als wenn eine solche Kontrolle nicht immer auch die Produktion und Erweiterung von Sexualitätsräumen bedeuten würde. Sodann wird die Logik schlicht invertiert, indem Frauenbefreiung zur Freiheit der Wahl für die bevorzugte Sexualität gerät (vgl. John/Niranjana 1999, 581). Diese Reduktion von Frauen auf ihren Körper wird begleitet durch die Gleichsetzung von Patriarchat mit indischer Kultur, so dass der Eindruck entsteht, als hätten Patriarchat und Frauenunterdrückung eine einzige Wurzel, nämlich das Fehlen der persönlichen sexuellen Wahlfreiheit. Die Kontrolle über das eigene Sexualleben wird zur Subversion erhoben. Nun liegt die schärfste und radikalste Kritik Foucault (u.a. 1983) zufolge darin, die ideologische Konstruktion der „freien Wahl" zu hinterfragen. Genau diese wird allerdings durch den Film unterlaufen.
In einem Fernsehinterview sagte Deepa Mehta denn auch unkritisch, dass es in dem Film eigentlich um den Wandel indischer Traditionen und der durch die Globalisierung neu entstandenen Offenheit geht. Damit gerät wieder einmal die weibliche Sexualität zu *dem* Emblem der unterdrückerischen „traditionellen" Kulturen, die durch außenstehende Kräfte der Wandlung bedürfen (vgl. John/Niranjana 1999, 581). Un-

konventionell an dem Film ist, wie die lesbische Beziehung gezeigt wird, doch Deepa Mehta hat wiederholt einer solchen Identifikation widersprochen und gegen die Vereinnahmung des Films für eine lesbische Sache protestiert: „Lesbianism is just another aspect of the film. It is probably the last thing they resort to when they derive a certain confidence out of the relationship" (Mehta zit.n. ebd.). In einem anderen Interview sagt Mehta: „If anything, the film's about choices. Hindu concepts of tolerance, non-judgementalism, compassion. The incredible loneliness of being that's often the lot of women in India" (ebd.). Mary John und Tejaswini Niranjana lesen dies als Spiegelung rechter Hindu-Diskurse, die tatsächlich immer wieder behaupten, dass die größte Tugend des Hinduismus Toleranz sei. Dagegen stehen allerdings die im Film reproduzierten Klassen- und Kastenvorurteile. Beispielsweise wird der Hausangestellte aus dem Haus geworfen, nachdem Radha ihn beim Masturbieren erwischt. Der Film, der zu einem Symbol für sexuelle Freiheit geworden ist, zeigt damit auf der einen Seite das Recht zweier Frauen, ihrer Sexualität Ausdruck zu verleihen, während gleichzeitig diese Freiheit nicht für den zum Täter gemachten Hausangestellten gilt. Der Kontrast ist bezeichnend: Die Sexualität der Frauen wird gefeiert, während der Hausangestellte Ekel hervorruft.

Das dramatische Ende des Films zeigt zwei Frauen in strömendem Regen vor dem muslimischen Schrein nach Radhas „Feuerprobe", die gleichzeitig Assoziationen mit *sati* (Witwenverbrennung) und *Sita*[10], aber auch Mitgiftmorden hervorruft (ebd.). Damit endet *Fire* mit der Wiederholung westlicher Vorurteile über die Gewalt an indischen Frauen durch hinduistische Religion und Kultur. *Fire* symbolisiert hier die Reinheit des Paares, die kontrastiert wird mit der patriarchalen Großfamilie, als wenn das Patriarchat sich nur in dieser offenbaren würde und nicht auch in anderen – so genannten liberalen – gesellschaftlichen Räumen (ebd.). Darüber hinaus ist es äußerst unoriginell, dass die meisten, die sich nach dem Film zu Wort gemeldet haben, die Hindu-FundamentalistInnen als die einzigen BewahrerInnen der patriarchalen sexuellen Intoleranz dargestellt haben, so dass die Politiken des Coming-out wieder einmal zu einer Transgression per se werden. Zu Recht bemerkt Annamarie Jagose (1994, 5), dass im Gegenteil zu den Behauptungen der orthodoxen Linken auch eine vordergründig erscheinende subversive Geste in Komplizenschaft mit normativen regulativen Praxen steht. Simple Oppositionsbildungen zwischen sexueller Freiheit und Repression bedürfen einer dringenden Problematisierung wie auch die Ideen der Emanzipation, die immer noch zum feministischen *common sense* gehören und sich scheinbar immun gegen Kritik zeigen. Darüber hinaus sollte auch die multiple Struktur heterosexueller Privilegien innerhalb postkolonialer Diskurse hinterfragt werden. *Fires* unreflektierte Annahmen zur Klassen- und Kastenfrage entlarven das lesbische Selbst als eines, das spezifische Privilegien in sich vereint – auch wenn es nur die Opferrolle in Anspruch nimmt. Die Herausforderung besteht u.E. darin, nicht nur den Normalisierungsdiskursen des heterosexuellen Subjekts zu widerstehen, sondern auch die verborgenen Klassen-, Kasten- und Community-Marker des lesbischen Subjekts freizulegen.

Postkoloniale queer feministische Utopien

> „The door to alternative feminist utopia don't open up when the light bulb of resistance comes aglow above one's head. (…) Now that we have done a lot to mark the ubiquitous presence of moments of resistance, what do we make of these gestures? Do they lead us to a liberatory feminist politics, or merely to a celebration of small lost moments of nay-saying" (Basu 2000, 186).

Leela Gandhi (2002, 88) bemerkt, dass wenn der Kolonialismus die homophobe Gewalt eingeführt hat, damit auch der Raum für homosexuelle Utopien im Schatten des Empires eröffnet wurde. Doch wie Srimati Basu (2000) pointiert schreibt, kann es dabei nicht darum gehen die kleinen Momente des Widerstands immer wieder zu zelebrieren. Es wäre nun zu fragen, wie diese Utopien entwickelt werden können, ohne klassische Stereotype zu bedienen und damit bestehende Machtkonfigurationen zu stabilisieren.

In diesem Beitrag ging es uns darum zu zeigen, dass postkoloniale Theorie im Zusammenhang mit *Queer Theory* nicht nur neue Fragestellungen produziert, sondern darüber hinaus auch einen anderen Blick auf Staatlichkeit und Migrationspolitik erlaubt. So wurde deutlich, wo *Queer Theory* als auch postkoloniale Theorie Leerstellen aufweisen, die in der Konsequenz soziale Realität in globalisierten postkolonialen Zeiten simplifizieren und bestehende Heteronormativität, als auch die rassistische Fundierung von Gesellschaft, missachten. Eine gegenseitige kritische Betrachtung ist u.E. in der Lage, beide Theoriestränge in eine produktive Krise zu bringen.

Die Rezeptionsanalyse eines weltweit erfolgreichen Films wie *Fire* kann verdeutlichen, wie etwa eine politische Strategie wie das Coming-out in postkolonialen Zusammenhängen kontingente Folgen zeitigt, ja, zeitigen muss. So scheint der Versuch der Befreiung nur möglich über die Reifizierung eines West-Rest-Dualismus. Das Coming-out gerät damit immer wieder zu einem *close-in*, denn das Subjekt des Coming-out ist ein durch koloniale Geschichte gezeichnetes, dessen „Befreiungstaktiken" sich zwischen der Kritik am Eurozentrismus und der Unsichtbarmachung des lesbischen Begehrens zerrieben sieht. Wir haben es hier wohl mit einer Unmöglichkeit zu tun, von der Gayatri C. Spivak (1988, 263) in Anlehnung an Jacques Derrida schreibt, dass es gilt, diese in neue Möglichkeiten zu wandeln. Jeder Versuch in Richtung Destabilisierung hegemonialer Strukturen bringt dabei neue Fallen zu Tage. Im Mainstream der deutschen Migrationsforschung wird z.B. die Migrantin in erster Linie als nachziehende Ehefrau wahrgenommen, während die Lesbe immer noch als weiß und deutsch imaginiert wird (vgl. Castro Varela 2003). Eine Anerkennung des lesbischen postkolonialen Subjekts gerät dagegen immer wieder in die Falle des Exotismus. Weil das lesbische Subjekt sui generis westlich ist, kann die Ausnahme von dieser Regel nur mit entzücktem Erstaunen betrachtet werden. Das lesbische postkoloniale Subjekt gerät damit in eine doppelte Position des Exotischen (Fremdländischen): Im Herkunftsland als westlich stigmatisiert und im Westen als weder ursprünglich noch westlich auf die Rolle der „Ganz-Anderen" festgelegt.

Eine problematisierende Sicht auf diese verschlungenen Prozesse versucht, klassische Interventionsfelder queerer Politik einer Kritik zu unterziehen und ihre Kooptierung durch koloniale Gouvernementalitäten aufzuzeigen. Strategisch wertvoll ist hier die von Spivak (u.a. 1990, 105) geforderte dekonstruktive Wachsamkeit. Dabei geht es nicht darum, Fehler aufzudecken, wie Spivak erläutert, sondern bei allen politischen Praxen – insbesondere der mit radikalem emanzipativen Impetus – darauf zu achten, wo und in welcher Weise diese ausgrenzend sind und die hegemonialen Gesellschaftsstrukturen stabilisieren, auch wenn sie das Gegenteil intendieren. Daraus könnten sich eventuell neue Formen der nicht-staatlichen Gegenwehr ergeben, die die Fundamente hegemonialer Staatlichkeit angreifen, die im Westen und seinem Rest immer noch und insbesondere heteropatriarchalische sind.
Zwischen rechtsfundamentalistischen und linksradikalen Argumenten, feministischen und lesbischen Politiken, kolonialen und antikolonialen Diskursen, dem „Westen" und seinem „Rest", Traditionen und (Post-)Moderne, Metropole und ihren Rändern, Diaspora und Beheimateten, Religion und Säkularismus, das Spiel mit dem Feuer geht weiter!

Anmerkungen

1 Der Film *Fire* (1996) ist der erste Teil von Deepa Mehtas Triologie über das moderne Indien. Teil zwei ist der Film *Earth* (1998), Teil drei *Water* (2004) wurde kürzlich in Sri Lanka gedreht, nachdem die Aufnahmen in Varanasi/Indien von rechtsradikalen Hindufundamentalisten attackiert wurden.

2 Der Begriff der Diaspora bezeichnet innerhalb der postkolonialen Theorie Räume, die durch erzwungene oder freiwillige Migration entstehen. Sie sind direkte Konsequenz kolonialer und postkolonialer Politiken. Deepa Mehta ist eine nach Kanada immigrierte Inderin, die damit sowohl den Raum des Südens als auch des Nordens bewohnt. Ihre Filme stellen kaum zufällig Auseinandersetzung mit Migration, Interkulturalität, Werten und Grenzen dar.

3 Ratna Kapur (2002) benutzt den Begriff *sexual subaltern* als breite theoretische Kategorie, um sexuell Minorisierte im postkolonialen Indien zu bezeichnen. Sie warnt jedoch vor der Komplexität und auch beizeiten Widersprüchlichkeit des Begriffes. Die Kategorie spricht auch nicht ausschließlich über den Widerstand gegenüber sexuell-dominanten Kategorien (ebd., 196). Für eine Kritik am Begriff *migrant-as-subaltern* im deutschsprachigen Kontext, siehe Nikita Dhawan (i.E.).

4 Madhu Kishwar ist eine der Galionsfiguren der feministischen Bewegung Indiens und die Herausgeberin der indischen feministischen Zeitschrift *Manushi*.

5 Wir haben es hier auch mit einer Neuverhandlung der Grenzen zwischen Kirche und Staat zu tun (vgl. hierzu auch Bhaskaran 2002, 17).

6 Im Gegensatz zu den dominanten indischen philosophischen Diskursen affirmiert Tantra das Begehren und die Lust als Mittel zur Erlösung. Die Schriften werden um das 5. Jahrhundert vor Christus datiert. Kamasutra ist das erhaltene klassische Hauptwerk der indischen Kama-Lehre, die Lehre von der Lust. Es wurde von Vatsayayana ca. im 4. Jahrhundert n. Chr. verfasst und ist wahrscheinlich das berühmteste Erotik-Handbuch der Welt. Sowohl das Kamasutra als auch das Tantra erfreuen sich im Westen großer Beliebtheit.

7 Zumeist unerwähnt bleiben die neo-kolonialen Agenden. So agitieren US-amerikanische evangelikanische Missionare aktiv gegen Homosexualität in Indien und versuchen damit ihre moralischen Vorstellungen – wie ehemals die britischen Missionare – in Indien durchzusetzen (vgl. Vanita 2002, 5).

8 Zum Beispiel ist bekannt, dass rechte Hindu-Organisationen in Indien große Geldsummen von ImmigrantInnengruppen erhalten (vgl. Gopinath 2002, 158).

9 vgl. hierzu Foucaults „Repressionshypothese“ (1983).
10 In der Hindu-Mythologie beweist Sita (Ehefrau von Gott Rama) ihre Keuschheit durch eine Feuerprobe. Sie repräsentiert damit die Ideale der Reinheit und Ergebenheit, denen alle Hindufrauen nacheifern sollen.

Literatur

Alexander, Jacqui M., 1997: „Erotic Autonomy as a Politics of Decolonization: An Anatomy of Feminist and State Practice in the Bahamas Tourist Economy“. In: Dies./Mohanty, Chandra Talpade (Hg.): *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York, London, 63-100.

Bachmann, Monica, 2002: „After the Fire“. In: Vanita, Ruth (Hg.): *Queering India*. New York, London, 234-244.

Basu, Srimati, 2000: „The Bleeding Edge: Resistance as Strength and Paralysis“. *Indian Journal of Gender Studies*. 7. Jg. H. 2, 185-202.

Bhaskaran, Suparna, 2002: „The Politics of Penetration: Section 377 of the Indian Penal Code“. In: Vanita, Ruth (Hg.): *Queering India*. New York, London, 15-29.

Castro Varela, María do Mar, 2003: „Vom Sinn des Herum-Irrens: Emanzipation und Dekonstruktion“. In: Koppert, Claudia/ Selders, Beate (Hg): *Hand aufs dekonstruierte Herz*. Königstein/Taunus, 91-115.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita, 2004: „Rassismus im Prozess der Dekolonialisierung – Postkoloniale Theorie als kritische Intervention“. In: AntiDiskriminierungsBüro Köln von Öffentlichkeit gegen Gewalt e. V./CyberNomads (Hg.): *The Black Book. Deutschlands Häutungen*. Frankfurt/M., 64-81.

Dhawan, Nikita, i.E.: „Die verzwickte Position der Postkolonialen Feministin – Gegen eine Subalternisierung der Intellektuellen“. In: Funk-Müller, Wolfgang/Wagner, Birgit (Hg.): *Postkoloniale Kulturkonflikte im europäischen Kontext*. Wien.

Foucault, Michel, 1983: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt/M.

Gandhi, Leela, 2002: „Loving Well. Homosexuality and Utopian Thought in Post/Colonial India“. In: Vanita, Ruth (Hg.): *Queering India*. New York, London, 87-99.

Gopinath, Gayatri, 2002: „Local Sites/Glabal Contexts. The Transnational Trajectories of Deepa Mehta’s Fire“. In: Cruz-Malavé, Arnaldo/ F. Manalansan IV, Martin (Hg.): *Queer Globalizations. Citizenship and the Afterlife of Colonialism*. New York, London, 149-161.

Jagose, Annamarie, 1994: *Lesbian Utopics*. New York.

John, Mary/Niranjana, Tejaswini, 1999: „Mirror Politics: ‚Fire‘, Hindutva and Indian Culture“. *Economic and Political Weekly*. 34. Jg. H. 10, 581.

Kapur, Ratna, 2002: „Too hot to handle: The cultural politics of Fire“. In: Bose, Brinda (Hg.): *Translating Desire. The Politics of Gender and Culture in India*. New Delhi, 182-198.