

MARTINA KOFER

Universität Potsdam

 <https://orcid.org/0000-0003-0833-9642>

“Decolonize your mind” – Narrative Entmachtungsstrategien von *race* und *whiteness* in MITHU SANYAL’S *Identitti* und SHIDA BAZYAR’S *Drei Kameradinnen*

Der Beitrag zielt darauf, auf theoretischer Ebene den Einfluss der *Postcolonial Studies*, *Critical Whiteness Studies* und *Black Studies* auf die postmigrantische Literatur deutlich zu machen. Am Beispiel der Romane *Identitti* von MITHU SANYAL und *Drei Kameradinnen* von SHIDA BAZYAR wird analysiert, inwiefern Emanzipationsprozesse bei den Figuren zu beobachten sind, die einer Dekolonialisierung des Denkens gleichkommen. Ein besonderer Fokus liegt auf der Frage, mit welchen narrativen Mitteln *whiteness* und *race* entmachtet werden und die Figuren die Deutungshoheit über ihre Wahrnehmung und Identität zurückerlangen.

Schlüsselwörter: Postmigrantische Literatur, Dekolonialisierung, *race*, *whiteness*, Rassismus, Rechtsterrorismus, SHIDA BAZYAR, MITHU SANYAL

“Decolonize your mind” – Narrative strategies of disempowerment of *race* and *whiteness* in MITHU SANYAL’S *Identitti* and SHIDA BAZYAR’S *Drei Kameradinnen*

This article aims to illustrate the influence of postcolonial studies, critical whiteness studies and black studies on postmigrant literature. Using the novels *Identitti* by MITHU SANYAL and *Drei Kameradinnen* by SHIDA BAZYAR as examples, it analyses the extent to which emancipation processes can be observed in the characters, which amount to a decolonization of thought. A particular focus is on the question of the narrative means by which *whiteness* and *race* are disempowered and the characters regain the power of interpretation over their perception and identity.

Keywords: post-migrant literature, decolonization, race, whiteness, racism, right-wing terrorism, SHIDA BAZYAR, MITHU SANYAL

“Decolonize your mind” – narracyjne strategie ukazujące upodmiotowienie *race* i *whiteness* w *Identitti* MITHU SANYAL i *Drei Kameradinnen* SHIDY BAZYAR

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wpływu *postcolonial studies*, *critical whiteness studies* i *black studies* na literaturę postmigrancką. Analiza powieści *Identitti* MITHU SANYAL i *Drei Kameradinnen* SHIDY BAZYAR pokazuje, w jakim stopniu ukazane są procesy emancypacyjne u bohaterek, co jest równoznaczne z dekolonizacją ich sposobu myślenia. Szczególny nacisk położono na kwestię strategii narracyjnych, za pomocą których *whiteness* i *race* zostają upodmiotowione, dzięki czemu bohaterki odzyskują samoświadomość, potrafią analizować sytuację, w jakiej się znajdują oraz są zdolne do kształtowania swej tożsamości.

Słowa kluczowe: literatura postmigrancka, dekolonizacja, race, whiteness, rasizm, prawicowy terroryzm, SHIDA BAZYAR, MITHU SANYAL

1. Einleitung

Als ein wesentliches Merkmal postmigrantischer literarischer Texte ist die Abkehr von eurozentrischen Masternarrativen und binären Zugehörigkeitsordnungen bei gleichzeitiger offensiver Kritik an den Rassismen und Diskriminierungsformen der *weiß-deutschen* Dominanzgesellschaft zu beobachten. So kann man beispielsweise in postmigrantischen Bildungsromanen wie SHIDA BAZYARS *Drei Kameradinnen* (2021) oder MITHU SANYALS *Identitti* (2021) die Entwicklung der Protagonist*innen hin zu einer gesellschaftskritischen Perspektive und einer neuen Selbstverortung und -positionierung mitverfolgen. Zu beobachten ist hier eine kontrapunktische Neuerzählung (vgl. YILDIZ 2022) von Identitätskonstruktionen, die Stuart Hall als „*Wieder-Erzählung* der Vergangenheit“ (HALL 2012:28) bezeichnet hat. Insbesondere in *Identitti* wird dabei explizit auf die postkoloniale Theorie und ihrem Ruf nach Dekolonisierung Bezug genommen und der Einfluss auf die eigene Entwicklung hin zu einem neuen Selbstverständnis herausgestellt.

Auf Basis dieser Beobachtungen zielt der Beitrag darauf, auf theoretischer Ebene den Einfluss der *Postcolonial Studies*, *Critical Whiteness Studies* und *Black Studies* deutlich zu machen und die von Toni Morrison definierte Gleichzeitigkeit von (narrativen) Selbstermächtigungsakten und Adressie-

rung und Kritik der *weißen*¹ Dominanzgesellschaft (MORRISON 1992) auf inhaltlicher und ästhetischer Ebene am Beispiel der beiden Romane *Identitti* und *Drei Kameradinnen* zu analysieren. Dabei stehen die folgenden Fragen im Mittelpunkt: Inwiefern initiieren Veränderungen der Wahrnehmung von gesellschaftlicher und individueller Bedeutung von *race* Emanzipationsprozesse bei den Figuren, die einer Dekolonialisierung des Denkens gleichkommen? Wie gestaltet sich der Umgang der Figuren mit der *weißen* Dominanzgesellschaft in den Texten?

2. Verbindungslinien zwischen Postkolonialismus, Dekolonialisierung und Postmigration

Die dekoloniale Perspektive ist eng verwandt mit der postkolonialen Wissensproduktion und verknüpft mit Fragen der Aufarbeitung von Kolonisierung und fortwährenden kolonialrassistischen Wissensbeständen und Denkordnungen (vgl. BHAMBRA 2014). Dekolonisation bezeichnet ursprünglich den politischen und oftmals auch gewaltsamen Befreiungsprozess der Bevölkerung „einer Kolonie aus der politischen, wirtschaftlichen und militärischen Abhängigkeit von ihren Kolonisatoren“ (GOUAFFO 2017:131). Ergänzend zum historischen Begriff der Dekolonisation als „die formale Unabhängigkeit eines ehemals kolonisierten Landes“ (DO MAR CASTRO VARELA 2015:23) meint Dekolonialisierung „den andauernden Prozess der Befreiung von einer Herrschaft, die das Denken und Handeln bestimmt“ (DO MAR CASTRO VARELA 2015:23).

Neben dem (militärischen) Befreiungskampf ist „Dekolonisierung [...] zugleich mit einer epistemologischen Emanzipation kolonisierter Völker verbunden“ (GOUAFFO 2017:131), bei der es um die Dekonstruktion von Imaginationen und Zuschreibungen (auch von Minderwertigkeit) und die Herstellung neuer Paradigmen geht (vgl. GOUAFFO 2017). Die lateinamerikanische Forschungsgruppe *Modernidad/Colonialidad* geht dabei von der These aus, „dass die europäische Moderne sich nur im *Zusammenspiel* von kolonialen Denkfiguren und aggressiven Formen der Landeroberung zu einer superioren Weltmacht entwickeln konnte“ (KOFER 2022:185). So sollten „entsprechende Erziehungs- und Bildungsmaßnahmen unter den Kolonisierten die kolonialen Strukturen stabilisieren und antikolonialen Widerstand

¹ Die Kursivschreibung von *weiß* verweist darauf, dass hier nicht die Farbe weiß gemeint ist, sondern *weiß* als soziale Kategorisierung und Machtposition.

delegitimieren“ (KNOBLOCH 2022:286). Der kenianische Philosoph Ngũgĩ wa Thiong’o sieht folglich einen wesentlichen Grund der erfolgreichen Unterwerfung rassifizierter Menschen in den Kolonien darin, dass die Kolonisator*innen auch die geistige Kontrolle über die Kolonialiserten erlangten, sie steuerten fortan „wie die Menschen sich selbst und ihre Beziehung zur Welt wahrnahmen“ (THIONG’O 2022:51). Notwendig wäre von daher „die Suche nach einer befreienden Perspektive“ (THIONG’O 2022:152) auch im geistigen Sinne, die einer Neubestimmung gleichkommt und „eine Suche nach Relevanz“ (THIONG’O 2022:152) von Schwarzen Menschen – *People of Color* eingeschlossen – im globalen Raum bedeutet.

BELL HOOKS (1994) zufolge geht jeglicher befreienden, dekolonialisierenden Transformationsphase des Selbst dabei der Moment der “conscientization” (FREIRE 1971) voraus. Sie sieht hierin “the important initial moment when one begins to think critically about the self and identity in relation to one’s political circumstance” (FREIRE 1971:47). Demnach bedeutet Dekolonialisierung vor allem auf kollektiver wie individueller Ebene die Selbstdeutungsmacht zurückzugewinnen und sich von den anerzogenen eurozentristischen Wahrnehmungen zu befreien.

Ging es ursprünglich um die Wiedererlangung von Selbstbestimmung und staatlicher Souveränität der ehemals kolonialisierten Länder, wird Dekolonialisierung heute auch in allen gesellschaftlichen Bereichen der ehemals kolonisierenden Länder gefordert. Ohnehin betrachten u.a. die lateinamerikanischen Theoretiker*innen der *Modernidad/Colonialidad* Schule Kolonialismus als wirtschaftliche und soziale Ordnung nicht als Relikt der Vergangenheit, sondern als Herrschaftsform, die auch in der Gegenwart fortwirkt. So spricht Aníbal Quijano von einer „Kolonialität der Macht“, die von Beginn der europäischen Moderne an globaler Relevanz zunimmt (QUIJANO 2016:24):

Die Gegenwart als durch Kolonialität strukturiert zu perspektivieren, bedeutet, die Entstehungsbedingungen dieser Gegenwart in imperialen und kolonialen Vergangenheiten zu suchen und die gegenwärtigen Formen dieser Verwerfungen nicht nur als Nachwehen oder Überbleibsel von Imperialismus und Kolonialismus zu suchen, die entweder teleologisch oder durch Aufklärung der ‚ewig Gestrigen‘ verschwinden werden, sondern die Ungleichheitsstrukturen der Gegenwart als zeitgenössische Formen kolonialer Ungleichheit und Differenz anzusehen. (KLEINSCHMIDT 2021:4)

Übergreifend betrachtet können Analysen und Handlungen aus postkolonialer wie dekolonialer Perspektive als Widerstand gegen die mit dem Kolonialismus verbundenen Formen der epistemologischen Dominanz Europas verstanden werden: Dekolonialisierung “might be characterized first and foremost as

an epistemological intervention; or, to put it more precisely, as an intervention in the regime of knowledge understood as a regime of power” (SPIVAK / COLPANI / MASCAT 2022:137). Es geht also auf individueller und gesellschaftlicher Ebene auch um eine Dekolonialisierung des Wissens, bzw. um eine „Dekolonisierung des Denkens“ (WA THIONG’O 2022). Eurozentristische Universalismen werden für dieses Ziel zugunsten einer zukunftsweisenden pluriversalen Epistemologie (MIGNOLO 2007:159) hinterfragt.

Eine Dekolonialisierung des Denkens ist in der Regel nicht zu trennen von einer *Critical Whiteness*-Perspektive. *Weißsein* entwickelte sich im Laufe der Konstituierung der imaginären Gemeinschaft Europa zu einem zentralen Identifikations- und Distinktionsmerkmal von Europäer*innen, das sich in der Abgrenzung zum kulturellen ‚dunklen‘ ‚Anderen‘ formierte (vgl. HALL 2012:167). Im 19. Jahrhundert wurde *Weißsein* im Zuge der Rassenanthropologie deterministisch begründet und gleichgesetzt mit Zivilisiertheit, Bildung und geistiger Überlegenheit. Im Zuge des Kolonialismus wurden *weiß* und *schwarz* dann zu den zentralen Kategorien „eines Systems einander gegenüberstehender und hierarchischer kultureller Konstrukte, die die Machtkonstellationen von KolonialherrInnen und Kolonisierten, SklavenbesitzerInnen und SklavInnen ausprägten und legitihierten“ (MCLAUGHLIN 1993:240). Die *Critical Whiteness*-Forschung machte in den 1990er Jahren deutlich, dass *Weißsein* innerhalb der Konstruktion von *race* aufgrund ihrer Unmarkiertheit als Norm gesetzt wird, die mit einem Anspruch an Überlegenheit (*white supremacy*) einhergeht:

As long as race is something only applied to non-white peoples, as long as white people are not racially seen and named, they/we function as a human norm. [...] The sense of whiteness as non-raced is most evident in the absence of reference to whiteness in the habitual speech and writing of white people in the West. (DYER 1997:1f.)

Der *weiße* Blick entscheidet dabei auch über mögliche Durchlässigkeiten der fest gesetzten Grenzen von *race*. So nehmen *weiße* Menschen die Definitionshoheit darüber für sich in Anspruch, welche Kriterien bei Schwarzen Menschen gegeben sein müssen, um in ihrer *weißen* Gemeinschaft als *Weiße* anerkannt zu werden. Hier sind vor allem die „Nähe“ zu einem als positiver Standard bewerteten *weißen*, eurozentristischen Ideal“ (EACH ONE TEACH ONE 2020) und die Nichtidentifikation mit als negativ bewerteten ‚afrikanischen‘ Merkmalen ausschlaggebend. Dies macht deutlich, dass sowohl Schwarzsein als auch *Weißsein* soziale Kategorien sind, die auf solchen Zuschreibungen beruhen, die in enger Verbindung mit sozialer Situiertheit und Anerkennung stehen. So weist beispielsweise Thomas Williams darauf hin,

dass ein „Wechsel der sozialen Schicht [...] sich ohne weiteres wie ein Wechsel der *race* anfühlen“ (WILLIAMS 2021:43) kann. Dabei darf allerdings nicht aus dem Blick geraten, dass der *weiße* Blick und nicht das rassifizierte Individuum letztlich darüber entscheidet, wer als *weiß* gilt.

Die bisher umrissenen theoretischen Schwerpunkte finden auch Anklang in der postmigrantischen Theoriebildung. So merkt Ömer Alkin an: „Stellen wir uns ein postmigrantisches Handbuch von herrschaftskritischen Widerstandspraktiken vor, würde es sich sicherlich als Einmaleins der Postkolonialen Theorie lesen lassen“ (ALKIN 2022:160). Den gemeinsamen Bezugspunkt von postkolonialer und postmigrantischer Theorie sieht er in „Gewalt, Unterdrückung, Rassialisierung, Hegemonialisierung [als] [...] Elemente der nationalistischen oder imperialistischen Herrschaftssicherung und -durchsetzung“ (ALKIN 2022:161). So geht es auch dem Postmigrantischen um einen Bruch mit den eurozentristischen und universalistischen Epistemologien und damit einhergehend um die Infragestellung von „etablierte[n] nationale[n] Eindeutigkeiten und Kontinuitäten“ (YILDIZ 2022:81). Ebenso wie in den Theorien der *Modernidad/Colonialidad* zielt das Postmigrantische auf die „radikale Revision der westlich definierten historischen Normalität“ (YILDIZ 2022:82).

Bisher hat die postmigrantische Theoriebildung meines Wissens nur vereinzelt Bezug auf die kritische Weißseinsforschung genommen. Jedoch ging es ursprünglich darum, „Räume, jenseits der vielen **weißen** Räume, in denen Künstler*innen of Colour immer wieder reduziert, rassifiziert und vereinnahmt werden“ (CHA / OHOLI / EL-HISSY / ARAS 2021), zu schaffen. Von daher ist *Weißsein* im postmigrantischen Bewusstsein als Kategorie des Ausschlusses immer dann präsent, wenn es um Erfahrungsräume von BIPOC geht. So sieht Jeannette Oholi „das Postmigrantische als Perspektive, Selbstbeschreibung oder auch als künstlerische Praxis, die ‚Weißsein‘ markiert und dadurch das Narrativ eines *weißen* Europa [sic!] destabilisiert“ (CHA / OHOLI / EL-HISSY / ARAS 2021). Dabei ist die Forschung zur Postmigration in den Sozialwissenschaften allerdings eher lokal orientiert, sie konzentriert sich auf den deutschsprachigen Raum und seine Migrations- und Integrationsdiskurse, eine globale Reichweite wie das Konzept der Dekolonialisierung oder des Postkolonialismus ist hier (noch) nicht zu erkennen (vgl. CHA / OHOLI / EL-HISSY / ARAS 2021; ALKIN 2022). Das könnte sich in der Literaturwissenschaft anders gestalten, denn, wie an den Romanen von MITHU SANYAL und SHIDA BAZYAR deutlich wird, ist der Erfahrungsraum der Figuren in Deutschland angesiedelt, geht aber in der theoretischen Verortung und Bezugnahme weit über den deutschen Migrationsdiskurs hinaus.

3. MITHU SANYAL: *Identitti* – Unlearning Race

Im Zentrum des Romans *Identitti* (2021) von MITHU SANYAL steht die Protagonistin Nivedita Anand, die an der Düsseldorfer Universität *Intercultural Studies/Postkoloniale Theorie* bei der renommierten Professorin Saraswati studiert und diese nahezu verehrt. Die Protagonistin ist eine in der BIPOC-Community bekannte Bloggerin, die sich in ihrem Blog unter dem Namen „Identitti“ sehr persönlich vor allem mit der intersektionalen Verbindung von *race*, *sex* und *gender* auseinandersetzt. Als Tochter eines indischen Vaters und einer polnisch-deutschen Mutter ringt Nivedita um eine eindeutige kulturelle Zugehörigkeit, scheitert aber immer wieder an der Unflexibilität binärer Kategorisierungen. Ein enges aber auch ambivalentes Verhältnis hat Nivedita zu ihrer Cousine Priti, die in London aufgewachsen ist und mit ihr in Düsseldorf studiert. Als Nivedita und Priti erfahren, dass die von ihnen bewunderte und vermeintlich indische Professorin Saraswati eine gebürtige *Weiß*e ist und ihr PoC-Äußeres schönheitschirurgisch erstellt wurde, fühlt sich Nivedita betrogen und verletzt.² Durch ein aus dem Kontext gerissenes Zitat zu Saraswati verliert sie zudem die Anerkennung und den Halt in der BIPOC-Community und sieht sich wachsender Kritik ausgesetzt. Auf Einladung von Saraswati verbringt Nivedita schließlich mehrere Wochen mit ihr zusammen in deren Wohnung, wohin ihr nach kurzer Zeit auch ihre Cousine Priti folgt. Es beginnt eine intensive und emotionale Auseinandersetzung um die Bedeutung und Existenz der Kategorie *race* und Saraswatis persönliche Gründe für ihr *racial passing*. Eine besondere Rolle nimmt dabei sowohl Saraswatis indischer Adoptivbruder als auch die hinduistische Göttin Kālī ein, die als imaginäre Stimme im Text präsent ist und eine Art Ratgeberin und Lehrmeisterin für Nivedita verkörpert.

² Der Plot um das *racial-passing* Saraswatis ist hier von den Debatten um die vorgetäuschte Schwarze Herkunft der US-amerikanischen Dozentin Rachel Dolezal inspiriert. Rachel Dolezal war in den USA als Bürgerrechtsaktivistin aktiv und lehrte an der Eastern Washington University bis ins Jahr 2015 im Bereich Afro-american Studies. Eine journalistische Recherche enthüllte im selben Jahr, dass Dolezal als *weiße* Frau geboren wurde und ihr Schwarzsein performativ hergestellt hatte. Es entfachte sich daraufhin eine öffentliche Kontroverse um die Aneignung einer Schwarzen Identität bzw. um das Recht auf Selbstidentifikation als Schwarz.

3.1. Der Wunsch nach Eindeutigkeit

Im Roman zeigt sich Niveditas ‚uneindeutige‘ Herkunft als traumatisch erlebtes Stigma, das überhaupt erst zu einer intensiven Auseinandersetzung mit Identitätspolitik und der eigenen Positionierung führt. Identität wird von ihr zunächst als ein auf Naturalisierung und Essentialisierung beruhendes Konzept mit universaler Gültigkeit erlernt. Nach diesem klassischen (eurozentrischen) Verständnis ist eine gelingende „Identitätsbildung [...] als Prozess zu verstehen, der letztlich zu einer eindeutigen, und das heißt: andere Identitäten ausschließenden, Identitätsformation führt“ (MECHERIL 2020:311). In SANYALS Roman ist nun zu beobachten, wie die Protagonistin Nivedita an diesem Identitätsverständnis, das auf dichotomen Kategorien beruht, scheitert. So macht sie schon von klein auf die Erfahrung, dass sie aufgrund ihrer Uneindeutigkeit in das gesellschaftliche und oftmals auch soziale Ordnungsgefüge der ihr nahestehenden Bezugsgruppen (Familie, Freunde) nicht passt. Aufgrund des ihr von der Außenwelt vermittelten Gefühls der Uneindeutigkeit entwickelt Nivedita einen intensiven Wunsch nach Eindeutigkeit, der sich erst darin ausdrückt, *weiß* sein zu wollen, und dann in das Verlangen, „dunkler zu sein“ (SANYAL 2021:20) übergeht: „Alles, nur nicht dieses hybride Halb-und-Halb, das durch alle Raster und Kategorien rutschte und so schwer fassbar war, dass selbst der Farbton nach etwas Flüssigem benannt war: Cognac“ (SANYAL 2021:20f.). Als sie in jungen Jahren ihre ‚indische‘ Verwandtschaft in London besucht, empfindet Nivedita zunächst ein „triumphierendes Gefühl von Zugehörigkeit“ (SANYAL 2021:43), das jedoch jäh zerstört wird, als sie von den anderen Kindern abwertend als „coconut“, als *Weiß*e mit ‚brauner‘ Haut, bezeichnet wird. Das Erlebnis wirkt traumatisierend, fortan hört sie eine innere Stimme, die ihr sagt: „*Du bist nicht echt*“ (SANYAL 2021:44).

Dabei ist ‚Echtheit‘ nach BUTLER (1997:183) „ein Maßstab, der angewandt wird, um eine gegebene Darstellung innerhalb der eingerichteten Kategorien zu beurteilen“. Dementsprechend ringt Nivedita mit den normativen Determinationen sozialer Kategorisierungen und empfindet ihr Ich vor dem Hintergrund einer Eindeutigkeit fordernden Realität und mangelnder Repräsentation als Lüge: „Ich behaupte eine Existenz und eine Relevanz für mich, auf die ich keinen Anspruch habe, ich spreche wie mit verstellter Stimme“ (SANYAL 2021:90).

3.2. Conscientization

Die erste Vorlesung in Saraswatis Seminar „Kali Studies“ markiert einen Wendepunkt in Niveditas Leben, der einem epistemologischen Blickwechsel gleicht. Maßgebend ist hierfür zunächst die Tatsache, dass Saraswati als augenscheinliche Professorin of Color sich das Recht nimmt, alle *weißen* Studierenden des Raumes zu verweisen und Nivedita so erstmals das Gefühl vermittelt, als BIPOC-Person privilegiert in *weißen* Räumen zu sein. Ein Erlebnis, das Niveditas Wahrnehmung von Welt entscheidend verändert, was im Text durch die eingesetzte geologische Metaphorik einen ähnlichen persönlichen Stellenwert für sie wie die einstige Wahrnehmungsverschiebung der Welt durch die Entdeckung neuer Erdteile einnimmt: „Es war, als würden sich tektonische Platten verschieben. Berge erhoben sich, wo vorher leere Flächen gewesen waren, die Erde barst auf und etwas brach von Niveditas Kontinent ab und trieb hinaus in die See der möglichen Optionen“ (SANYAL 2021:33).

Vor die Entscheidung gestellt, sich als BIPOC oder als *weiß* zu positionieren, grenzt sich Nivedita erstmals von ihrem *weißen* sozialen Umfeld ab, widersetzt sich gegen die Fremddefinition als *weiß* durch *Weiß*e und nimmt somit die Selbstdeutungshoheit an sich. Sie fühlt sich erstmals „*richtig*“ (SANYAL 2021:37) und „repräsentiert“ (SANYAL 2021:48): „Es war, als wäre die Welt plötzlich braun geworden“ (SANYAL 2021:42).

Die Bekanntschaft mit Saraswati und die Teilnahme an ihrem Seminar stellt so den von Paulo Freire initiiierenden Schlüsselmoment der ‘conscientization’ dar, wobei Saraswati hier sowohl die Rolle der Pädagogin der Befreiung im Sinne Freires als auch die Rolle der postkolonialen Feministin einnimmt, die nach SPIVAK „als Verbindungslinie zum Prozess der Dekolonialisierung“ (DO MAR CASTRO VARELA / DHAWAN 2015:20) fungiert. So werden durch Saraswatis Stimme postkoloniale und dekolonisierende Wissensbestände intertextuell in den Text verwoben und wird der Prozess der Dekolonialisierung des Denkens quasi theoretisch beglaubigt. Fortan geht Niveditas und Pritis Interesse an postkolonialer Theorie, *gender* und *race* weit über ihr Studium hinaus. Vielmehr erlernen sie eine neue Perspektive auf ihr Leben und ihre Erfahrungen, was letztlich zu dem ambitionierten Vorhaben führt, „die eigene Seele zu dekolonisieren“ (KNOBLOCH 2022:290):

Und damit wären wir bei den Büchern – bei den Büchern, die meine Seele gerettet haben, oder auch nur meine Psyche oder mich, gerettet davor, wahnsinnig zu werden in einer Welt, die meine Wahrnehmungen geleugnet hat, die meine Existenz

geleugnet hat, die mir an jeder Ecke und Kante gesagt hat: Du bist nicht echt, deine Probleme sind nicht echt, deine Geschichte ist nicht relevant. (SANYAL 2021:66)

Die von Nivedita erfahrenen Verletzungen setzen so einen Heilungsprozess in Gang, den bell hooks für sich selbst wie folgt beschrieben hat:

I came to theory because I was hurting – the pain within me was so intense that I could not go on living. I came to theory desperate, wanting to comprehend – to grasp what was happening around and within me. Most importantly, I wanted to make the hurt go away. I saw in theory then a location for healing. (HOOKS 1994:59)

Theorie nimmt hieran anknüpfend auch für Nivedita den Status einer Intervention³ (vgl. HOOKS 1994:60) an, sie erscheint als ein Mittel zur Befreiung des eigenen Ichs von Verletzung, Veränderung und Inferiorisierung. Der Prozess der Bewusstwerdung Niveditas wird dabei durch das Lesen des Romans auch an seine Leser*innen weitergegeben. Durch die intertextuellen Verweise und die Stimme der Erzählerin wird der Roman so selbst zum auslösenden Moment der Dekolonialisierung des Denkens und zum empowernden Gegenstand, wird Nivedita zum Rollenmodell in der sonst so *weißen* deutschen Literatur.

3.3. Unlearning race

Vor dem Hintergrund mangelnder Vorbilder übernimmt die postkoloniale feministische Intellektuelle, wie am Beispiel von Nivedita deutlich wird, nach SPIVAK auch die verantwortungsvolle Aufgabe, die Marginalisierten zu repräsentieren (DO MAR CASTRO VARELA / DHAWAN 2015:200), was im Verlauf des Romans durch die Enthüllung von Saraswatis ursprünglichem *Weißsein* einen entscheidenden Konflikt ausmacht. Denn die

repräsentative Verantwortung übernehmen zu wollen wirft schließlich die Frage danach auf, wer die legitime Stimme der Marginalisierten sein kann. Diese Frage ist aufs Engste mit dem Problem verknüpft, auf welche Art es möglich ist, die Perspektive der Anderen auf ethische Weise zu vertreten, ohne die Anderen zu vereinnahmen, zu kooptieren und ohne sie essentialisierender Gewalt zu unterwerfen [...]. (DO MAR CASTRO VARELA / DHAWAN 2015:200f.)

So birgt „Angesichts des Umstands, dass Sprechen selbst in den Strukturen und der Geschichte von Herrschaft verankert ist, [...] jeder Versuch, die zum Schweigen gebrachten Stimmen wiederherzustellen, das Risiko [...], die

³ So bezeichnet es BELL HOOKS (1994) für ihren eigenen Entwicklungsprozess.

Unübersetzbarkeit ihrer Erfahrungen zu neutralisieren und zu verraten“ (DO MAR CASTRO VARELA / DHAWAN 2015:200). Auch Nivedita fühlt sich verraten und ihrer neuen Perspektive beraubt, als sie realisiert, dass Saraswati weiß ist:

Was hier passiert ist, erschüttert nicht nur mein Verhältnis zu Saraswati, es erschüttert mein Verhältnis zu mir; meinen Zugang zu Wissen und Geschichten und Verstehen: In einer Welt, in der Saraswati weiß ist, verstehe ich mich selbst nicht mehr. (SANYAL 2021:68)

Die kontroversen und teils sehr emotionalen Dialoge, die sich zwischen Saraswati und der verletzten und sich betrogen fühlenden Nivedita entspinnen, werden dabei narrativ begleitet von der als Paralleltext laufenden Diskussion um Saraswati in den sozialen Medien, die aufgrund der hier eingeflochtenen Stimmen von Personen, die sich auch in der realen Wissenschaft, Kunst und Literatur intensiv mit *race* beschäftigen, einen enormen Realitätseffekt entfalten. Dabei werden narrative und diskursive Register gemischt und es wird so eine kontroverse Vielstimmigkeit um die Kategorie *race* erzeugt (vgl. VON MOLTKE 2022:152f.). Die Blogeinträge Niveditas sowie andere Posts auf Social-Media-Kanälen stellen dabei während des gesamten Handlungsverlaufs vernetzte Paralleltexte dar, in denen sich u.a. postmigrantische Stimmen zu Wort melden, die durch namhafte Kulturschaffende wie Fatma Aydemir oder Hengameh Yaghoobifarah repräsentiert werden, und die quasi immer wieder intervenieren. Die Vielstimmigkeit des Romans macht hier vor allem die „Uneindeutigkeiten, Polysemien und schwankende[n] Positionierungen“ (NAVRATIL 2023:122) in der Debatte um *race* und *Whiteness* deutlich, wobei „Humor, Ironie, teils absurde Komik [...] genutzt [werden], um divergierende Positionen lustvoll in der Schwebe zu halten“ (NAVRATIL 2023:127). So zeigt sich die intensive Auseinandersetzung mit *race* „als dialogischer Prozeß [...], bei dem ‚für-wahr-gehaltene‘ Affinitäten und Unterschiede ausgehandelt werden“ (BIRK / NEUMANN 2002:124). Wie HODAI (2023:139) treffend beschreibt, wird auf diese Weise „[a]n der im Roman inszenierten Reaktion auf Saraswatis Umwandlung [...] auch die Analogie zum realen Unbehagen im Umgang mit Identitäts- und kulturbezogenen Hybriditäten und Uneindeutigkeiten“ deutlich. Sowohl am Beispiel von Saraswati als auch am Beispiel von Nivedita zeigt sich dabei, „dass *race* nichts Intrinsisches und Unveränderliches ist, sondern etwas Wandelbares, Illusorisches und Aufgezwungenes“ (WILLIAMS 2021:73).

So erreicht der Dekolonialisierungsprozess Niveditas in der Auseinandersetzung mit Saraswatis *racial passing* quasi eine zweite Stufe, indem das

Bedürfnis nach einer eindeutigen *race* bzw. *culture*-Zugehörigkeit hier vehement infrage gestellt wird. Diese nächste Stufe umfasst die Option einer radikalen Ablehnung von *race* als vermeintlich biologisch festgelegter Gegebenheit. Dieser Prozess ist am besten mit dem Begriff *Unlearning Race* nach dem viel diskutierten Essay von Thomas Chatterton Williams zu beschreiben. *Race* entpuppt sich als eine „Fiktion“ (WILLIAMS 2021:37), als „eine Story“ (SANYAL 2021:67), die auch umgeschrieben werden kann. In diesem Teil des Romans wird der Fokus dabei auch auf die Vulnerabilität der *Weiß*en als Angehörige der Dominanzkultur gerichtet. Es geht also nicht mehr nur darum, die Verletzungen der Rassifizierten und Kolonisierten in den Fokus zu stellen, sondern den Blick auch auf die *weißen* Unterdrückter*innen zu werfen:

The scholarship that looks into the mind, imagination, and behavior of slaves is valuable. But equally valuable is a serious intellectual effort to see what racial ideology does to the mind, imagination, and behavior of masters. (MORRISON 1992:11f.)

3.4. Die Göttin Kālī als subversive und dekoloniale Identifikationsfigur

Um die Rolle der hinduistischen Göttin Kālī als Gefährtin Niveditas im Roman besser verstehen zu können, lohnt es sich, einen kurzen Blick auf die historischen Interpretationen und Bedeutungen Kālīs zu werfen. Kālī ist eine Göttin im Hinduismus, die mit Zeit, Veränderung, Erschaffung, Macht aber auch Zerstörung assoziiert wird. Sie gilt als göttliche (dunkle) Mutter oder Mutter des Universums. Während der imperialistischen Herrschaft nahmen verschiedene Interpretationen Kālīs durch die Indigenen eine bedeutende Rolle ein (vgl. HUMES 2003:147). Sie waren nicht nur ausschlaggebend dafür, welches Bild sich die Brit*innen von den Südasiat*innen machten, sondern auch dafür, wie sie ihre Rolle und Gesetze vor Ort rechtfertigten (vgl. HUMES 2003:147). So wurde Kālī zum Sinnbild für das ‚Andere des Westens‘ schlechthin:

Indeed, Kālī might be said to embody the *extreme Orient*, the *most Other* [Herv. i. Orig.], that inherently passionate, irrational tendency of the ‘Indian Mind’ opposed to the rational, progressive, modern West. [...] She represents the allure of the forbidden Other, which threatens to seduce and corrupt the colonizers themselves. (URBAN 2003:170)

In der kolonialisierten indischen Bevölkerung wandelte sich das Bild der Göttin Kālī mit der Zeit. Sie war nicht mehr nur die negativ behaftete,

furchterregende und blutrünstige Göttin, als die auch die Kolonisator*innen sie sahen. Quasi als Antwort auf die Vereinnahmung Kālīs durch die Kolonisator*innen machte sich die Bevölkerung ein neues, dynamisches Bild der Göttin, das das koloniale Bild subvertierte:

Yet in other cases, during the nationalist struggle in Bengal the terrifying figure of Kālī was turned into a powerful weapon of the colonized, now used in the service of anti-colonial revolution; moreover, the nationalists seized upon the bloody, destructive figure of Kālī as a symbol of Mother India *precisely because* [Herv. i. Orig.] she represented threat and terror to the colonial imagination. (URBAN 2003:171)

Kālī wurde zur Symbolfigur des Widerstands gegen die Kolonisator*innen, indem sie eine Art Verschmelzung der alten indischen Mythologie mit der zeitgenössischen, politischen Gegenwart repräsentierte (vgl. URBAN 2003:171). Urban folgert: “If she could be imagined by her British viewers as the darkest, most savage heart of India, she could also be seized upon by her devotees as the most powerful and threatening image of India in revolt” (URBAN 2003:171).

In *Identitti* nimmt Kālī ähnlich wie Saraswati zum einen die Rolle einer Lehrmeisterin ein, zum anderen entspricht sie am ehesten dem, was Nivedita sich unter Indien vorstellt: „eine geheime, mythische, großartige Frauenwelt“ (SANYAL 2021:354). Kālī gibt Nivedita im imaginären Dialog nicht nur Halt, sondern hinterfragt auch ihre Kategorisierungen und Selbstidentifikationen permanent.

Michael Navratil sieht in der literarischen Figur Kālī „eine Brechung des Realismus“ (NAVRATIL 2023:130) im Roman. Die Realität erzeugende intertextuelle Verwebung mit den Posts der Social-Media-Kanäle wird hier ergänzt durch die starke fiktionale Form des magischen Realismus, repräsentiert durch die Stimme und Präsenz der mythischen Figur Kālī (vgl. VON MOLTKE 2022:153). In diesem Sinne stellt sie eine Vision dafür dar, wie man als Frau of Color *auch* sein und denken *könnte*. Denn Kālī symbolisiert für Nivedita nicht nur eine eindeutig ‚indische‘ Figur und bedient so ihren Wunsch danach, eine ‚authentische Inderin‘ zu sein, sie ist für Nivedita auch deshalb so anziehend, weil sie eindeutigen sex- und gender-Zuschreibungen widerspricht: Erstens stellt sie „das genaue Gegenteil des okzidental-patriarchalen Phantasmas von der zarten, unselbständigen und sexuell passiven *femme fragile* [Herv. i. Orig.]“ (NAVRATIL 2023:129) dar: „*Sie ist wild und wütend und trinkt das Blut ihrer Widersacher*innen*“ (SANYAL 2021:36). Zweitens stellt sie vor dem Hintergrund einer männlich imaginierten Gottheit des Christen-

tums eine Subversion der westlichen Religionsphilosophien dar. Zum dritten stellt Kālī ein Gegenbild zu einer von patriarchalen Gesellschaftsordnungen geforderten scham- und tugendhaften weiblichen Sexualität dar und repräsentiert selbstbestimmte weibliche Sexualität. Demnach ist Kālī eine empowernde und dekolonialisierende Figur, die subversiv auf intersektionale Verknüpfungen und Verstärkungen von Unterdrückungsnarrativen (hier: *race*, *gender* und *sex*) wirkt.

So ist Kālī neben Saraswati letztlich die erzählerische Instanz, die alle identitären und kategorialen Gewissheiten ständig infrage stellt und neu sortiert. Im Laufe des Romans gehen Kālī und Saraswati immer mehr ineinander über und es drängt sich der Verdacht auf, dass Kālī die innere Stimme Saraswatis ist. Dafür spricht auch, dass auch Saraswati/Saraswati in der Mythologie eine indische Göttin ist und ebenso wie Kālī vor allem als blaue oder dunkle Saraswati verehrt wird.

4. SHIDA BAZYAR: *Drei Kameradinnen* – Dekonstruktion des weißen Blicks

Der Roman *Drei Kameradinnen* handelt von den drei Freundinnen Saya, Kasih und Hani, die zusammen in einer Siedlung am Rande einer Großstadt aufgewachsen sind. Erzählt wird aus der Ich-Perspektive von Kasih, die im Verlauf einer Nacht niederschreibt, wie es zur Festnahme ihrer Freundin Saya kam. Durch einen dem Erzähltext vorangestellten fiktiven Zeitungsartikel erfahren die imaginierten Leser*innen aus Kasih's Bericht zunächst, dass Saya verdächtigt wird, einen Wohnhausbrand vorsätzlich verursacht zu haben, bei dem mehrere Menschen ums Leben gekommen sind. Im Folgenden versucht Kasih, die vorangegangenen Ereignisse auf einer narrativen Handlungsebene zu rekonstruieren, wobei der Erzählfluss zum einen durch die retrospektive Darstellung von Kindheits- und Jugenderinnerungen der drei Freundinnen und zum anderen auf einer narrativen Metaebene durch eine immer wiederkehrende Ansprache der imaginierten Leser*innen unterbrochen wird.

Hani verbringt ihre Tage in einer vermeintlich politisch korrekten Firma, in der sie widerstandslos alle Aufgaben erledigt, die andere Mitarbeiter*innen auf sie abwälzen. Kasih ist nach ihrem ausgezeichneten Studienabschluss auf der Suche nach einer unbefristeten Anstellung, schleppt sich von Termin zu Termin im Jobcenter. Saya ist promoviert und leitet engagiert Workshops an

Schulen, in denen sie insgeheim über Rassismus aufklärt. Auch wenn Kasih die Perspektiven beider Freundinnen in ihre Erzählung miteinbezieht, kreisen Kasihs Gedanken primär um die ebenso widerständige wie emotional verletzte Saya, die sich fortwährend über die Welt ärgert. Geradezu manisch verfolgt sie alle Nachrichten zum Prozess gegen eine rechtsextreme terroristische Vereinigung, die den Tod mehrerer vorwiegend junger Mädchen of Colour zu verantworten hat. Während Saya Hani und Kasih in ihrer Heimatstadt besucht, beginnt der Prozess gegen die Gruppe und es werden im Vorfeld Chatprotokolle der Täter*innen im Internet veröffentlicht, die deren Grausamkeit und Skrupellosigkeit belegen. Die Parallele zum NSU ist hier unverkennbar. Am Abend der Hochzeit einer alten Freundin kommt es dann zu einem dramatischen und unerwarteten Verlauf von Ereignissen.

4.1. Conscientization

Noch gezielter als in *Identitti* werden in SHIDA BAZYARS Roman *Drei Kameradinnen* die Offenlegung und Infragestellung einer *weißen* Norm(alität) (vgl. DYER 1994) sowie Erfahrungen von struktureller und institutioneller Diskriminierung und Alltagsrassismus in den narrativen Fokus gerückt. Dabei scheint der Bewusstwerdungsprozess (*conscientization*) in Form einer Initiierung dekolonialen Denkens hier schon weiter fortgeschritten und in eine Phase der Konfrontation und des widerständigen Handelns übergegangen zu sein, wie vor allem an der Figur Saya deutlich wird. Dennoch wird dem Moment der veränderten Weltwahrnehmung auch hier in Form einer retrospektiven Erzählung viel Aufmerksamkeit geschenkt und so als überaus bedeutsam für die Figuren Saya und Kasih markiert. So erinnert sich Kasih genau an den Moment, als „Saya anfang, das schmutzige Wort ‚Rassismus‘ in den Mund zu nehmen, wenn sie über ihre eigenen Erlebnisse sprach“ (BAZYAR 2021:51). Ähnlich wie und doch auch ganz anders als Nivedita hat auch Saya ein einschneidendes Erlebnis mit ihren ‚anderskulturellen‘ Verwandten, das ihr weiteres Selbstverständnis entscheidend prägt: Saya bekommt zu ihrem zwanzigsten Geburtstag Besuch von ihren drei betagten Tanten, die Kopftuch tragen. In Begleitung der Tanten wird sich Saya nun erstmals der Blicke der *weißen* Dominanzgesellschaft in der Öffentlichkeit bewusst, die sie nun – einmal wahrgenommen – nicht mehr ignorieren kann und fortan unerlässlich auf sich spürt. Saya reflektiert daraufhin ihre Schullaufbahn und verspürt zunehmend Wut:

Als Saya über ihren Matheaufgaben saß, dachte sie darüber nach, ob sie die ganze Zeit nicht kapiert hatte, was in Wirklichkeit passierte. Dass man sie damals angesehen hatte, wie man jetzt ihre Tanten ansah. Dass man sie nach Maßstäben bewertet hatte, die sich von den allgemeinen Maßstäben zu unterscheiden schienen. (BAZYAR 2021:55)

Das Benennen von Rassismus durch Saya führt wiederum bei Kasih zu eben dem Moment der Bewusstwerdung, den Saya zuvor erlebt hatte. Saya und Kasih teilen fortan ein Verständnis und ein Wissen zur Wahrnehmung der anderen, das einen gemeinsamen Erfahrungsraum herstellt, den ihr *weißes* Umfeld nicht nachvollziehen kann:

In dem Moment, in dem sie sagte, ‚Deutschland ist ein rassistisches Land‘, habe ich ihre Erfahrungen aus dem Sommer mit all unseren anderen, früheren Verletzungen verbunden. Frühere Erfahrungen mit anderen Kindern und der ständigen Frage, wer sich wie oft wäscht und wer wie viel von welchem Knollengewächs isst, wessen Väter aussehen, als würden sie zu welcher kriminellen Vereinigung gehören und wessen Geld aus zweifelhaften Geschäften stammen musste, all so was. Zwischen all diesen kleinen Stichen hatte Saya nun Linien gezogen und dabei war ein Bild entstanden [...]. (BAZYAR 2021:60)

Während Kasih jedoch noch mit dieser Erkenntnis hadert, beginnt Saya mit einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Thema Rassismus und findet Verbündete, die ihr auch das vermisste Faktenwissen zum Thema liefern:

Sie fand Menschen [...], die ihr Texte zu lesen gaben und ihr halfen, all das, was sie in der Welt gesehen hatte, einzuordnen. [...] Sie hatte jede Menge neues Werkzeug entdeckt und festgestellt, dass sie alles andere als allein war. [...] Saya fühlte sich, als hätte sie jetzt, in ihren Zwanzigern, plötzlich eine erweiterte Sehkraft erlangt, mit der sie Farben wahrnahm, die sie zuvor nicht hatte sehen können. (BAZYAR 2021:61)

Auch Kasih eignet sich zunehmend Wissen zum Thema Rassismus an, so dass die beiden Freundinnen eine gemeinsame Ebene für sich finden, von der Hani zunächst ausgeschlossen ist. Im Text wird dabei mehrfach angedeutet, dass Hani *weiß* ist und von daher trotz ihrer Migrationsgeschichte die Erfahrung von Diskriminierung und Rassismus aufgrund der Hautfarbe nicht mit Kasih und Saya teilen kann.⁴ So kann Hani der Desillusionierung der ‚neuen Heimat‘ Deutschland eher entgehen als ihre beiden Freundinnen und geht Verletzungen aus dem Weg, indem sie versucht, Diskriminierungskategorien und Differenzierungen zu ignorieren, sich anzupassen und auch das ‚Urteil‘ vor allem Sayas zu relativieren. So wird hier letztlich auch von Differenzen

⁴ Es heißt, dass Hani „auf den ersten Blick anders“ (BAZYAR 2021:60) wahrgenommen werde als Kasih und Saya.

in ähnlichen Geschichten und von verschiedenen Strategien im Umgang mit Rassismus und Diskriminierung erzählt (vgl. EL HISSY 2023:410).

4.2. Übernahme der (narrativen) (Selbst)Deutungshoheit

Die bewusste Wahrnehmung von Rassismus eröffnet nun die Option, sich mit Argumenten wehren und auch aufklären zu können. Saya, die nun das Gespräch über Rassismus auch mit *Weiß*en sucht, erfährt jedoch schnell, dass diese sich einer ernsthaften Auseinandersetzung über Rassismus verweigern und mit Abwehr reagieren: „Das könne man Deutschland nun wirklich nicht vorwerfen, nach all dem, was erst die Alliierten und dann auch die 68er durchgesetzt hätten“ (BAZYAR 2021:58). Wie auch im Roman deutlich wird, zielt diese Abwehr „darauf ab, die Person zu bestrafen, die Rassismus benannt hat, und vor allem, diese Person einzuschüchtern und zum Schweigen zu bringen“ (OGETTE 2021:27). So werden im Verlauf des Romans eine Reihe von Diskussionen zwischen Saya und *weißen* Männern zu Rassismus und *Weißsein* wiedererzählt, die alle letztlich darauf hinauslaufen, dass Sayas *weiße* männliche Gesprächspartner sich weigern, die Deutungshoheit abzugeben, und auf verschiedene Mechanismen der Abwehr und der Aufrechterhaltung eines antirassistischen Selbstbildes zurückzugreifen. Die Bestätigung des antirassistischen Selbstbildes, die Leugnung der eigenen Privilegien und der Verweis auf die eigenen Diskriminierungserfahrungen ist dabei bedeutsamer als die Wahrnehmung und Erfahrung der von Rassismus Betroffenen ernst zu nehmen (vgl. OGETTE 2021:28), wie ein Gespräch zwischen Saya und dem linken *weißen* Markus zeigt, der Saya zunächst vorwirft, nur aufgrund mangelnder Argumente auf sein *Weißsein* und seine Privilegien zu verweisen und dann mit seinen Gewalterfahrungen mit Neonazis kontert. Die rassismuskritische Theorie sieht darin ein Reaktionsmuster *weißer* Menschen und eine daraus resultierende Negativerfahrung von BIPOC im versuchten Dialog über Rassismus. So sieht auch Kasih in der Reaktion von Markus nur ein Muster bestätigt, das wiederum auf das strukturelle Problem Rassismus verweist: „Es ist in der Tat erstaunlich, dass man über die Markusse dieser Welt so viel weiß, ohne sie im Einzelnen zu kennen“ (BAZYAR 2021:128). Deutlich an diesen Dialogen, den Reaktionen von Saya und den Kommentaren der Erzählerin Kasih wird jedoch, dass der Bewusstwerdungsprozess über die Relevanz von Rassismus für ihre Identitätsbildung und die Machtposition von *Whiteness* innerhalb der deutschen Gesellschaft zu einer Selbstpositionierung geführt hat, die nicht mehr durch Defensive und Selbstzweifel geprägt ist. Vor allem in der Figur Saya

zeigt sich hier das Selbstbewusstsein einer (postmigrantischen) Generation, die darauf aus ist, „sich selbst nicht mehr zu erklären und zu rechtfertigen, sondern die andere Seite dazu zu bringen, sich zu rechtfertigen“ (EL-MAFAALANI 2021:100). Dabei nimmt trotz der starken Konzeption Sayas die Ich-Erzählerin Kasih hier auf der Metaebene des Dialogs mit den als *weiß* und ökonomisch privilegiert adressierten Leser*innen die stärkste und konfrontativste Stimme für sich in Anspruch, da sie es letztlich ist, die über die Erzähl- und Deutungshoheit verfügt, was sie ihren Leser*innen nur allzu deutlich vor Augen führt: „ich bin die, die schreibt, und solange ich schreibe, bin ich die Uhr. Ich bin die Zeit. [...] so lange bestimme ich das Tempo und alles andere bestimme ich übrigens auch“ (BAZYAR 2021:286). Dabei wird hier die Form des unzuverlässigen Erzählens in Form einer „Absage an zeitliche oder räumliche Kontinuität, an erzählte Wahrheit, an Vertrauen in die Erzählstimme“ (RASCHKE 2021:495) voll und ganz ausgeschöpft und erinnert die Erzählinstanz wiederholt daran, „dass [nicht nur] sie allein über die Weitergabe von Wissen entscheidet“ (EL HISSY 2023:411), sondern auch, *welches* Wissen sie weitergibt:

Ich will euch noch kurz was über Hanis Mutter verraten und dann erzählen, wie Saya vom Späti zurückkam. Jetzt freut ihr euch vermutlich, denn wenn es um Hanis Mutter geht, erzähle ich vielleicht ganz nebenbei, welcher ‚ethnischen Gruppierung‘ sie eigentlich angehört und warum dies der Grund war, dass ihre Familie fliehen musste und woher eigentlich genau [...]. Das alles erzähle ich euch jetzt aber natürlich nicht, ihr erfahrt nur das, was man über Hanis Mutter wissen muss, damit man sie als Heldin auszeichnet und im Abspann nennen kann. (BAZYAR 2021:280f.)

Kasih erzeugt hier ganz beabsichtigt „Leerstellen“ (vgl. RASCHKE 2021:499), um dem Voyeurismus der Leser*innen nicht in die Hände zu spielen.

Während in *Identitti* der Eindruck entsteht, dass die Protagonistin Nivedita durchweg durch die starke und letztlich *weiße* Stimme Saraswatis immer wieder in ihren Überzeugungen verunsichert und verwirrt wird, ist es in *Drei Kameradinnen* Kasih als Stimme der Marginalisierten, die ihre (*weißen*) Leser*innen verunsichert, konfrontiert und angreift. Diese machtkritische Perspektive, die hier von den Figuren auf die *weiße* Dominanzgesellschaft eingenommen wird, wirkt sich auch auf den Kommunikationsprozess zwischen *weißen* und BIPoC-Figuren aus. So streben die Protagonist*innen Saya und Kasih in *Drei Kameradinnen* nicht mehr nach ‚interkultureller‘ Verständigung, vielmehr konfrontieren sie sowohl die *weißen* Figuren als auch die *weißen* Leser*innen mit den ihn eigenen rassistischen Denkweisen und ihrer privilegierten Positionierung.

4.3. Dekonstruktion des *weißen* Blicks

Die zentrale Auseinandersetzung zwischen Kasih und ihren imaginierten Leser*innen entspinnt sich auf einer Metaebene, die hier ausschlaggebend für die narrative Dekonstruktion des *weißen* Blicks wie auch der *weißen* Erzähl- und Definitionshoheit ist. Hier zeigen sich Anklänge an Toni Morrisons dekolonisierende Lesart gesellschaftlicher wie literarisch reproduzierter Ungleichheitsverhältnisse. Morrison hat es sich zur Aufgabe gemacht, den kritischen Blick vom rassifizierten Objekt auf das rassifizierte Subjekt, von den Beschriebenen und Imaginierten auf die Beschreibenden und Imaginierenden (vgl. MORRISON 1992:90) zu lenken. Ein ebensolcher Blickwechsel ist m.E. auch durch die Erzählerin Kasih und die narrative Metaebene des Romans realisiert. Dabei stehen in der Adressierung einer fiktiven *weißen* Leser*innenschaft vor allem deren (kolonial-rassistische) Imaginationen und das Begehren eines ‚Anderskulturellen‘ im Mittelpunkt, die von Kasih geradezu entlarvt und vorgeführt werden:

Ich höre jetzt auf, weiterzuschreiben. Das hat keinen Zweck, denn ich versuche mir permanent vorzustellen, wer ihr seid, während ihr euch vorzustellen versucht, wer wir sind. [...] Ihr wartet auf den Moment, in dem ich erkläre, wer von uns aus welchem Land kommt. Das nämlich müsst ihr wissen, bevor ihr euch in uns eindenken könnt. Das ist für euch eine ungefähr so wichtige Information, wie die, am Rand welcher deutschen Kleinstadt wir aufgewachsen und wie alt wir sind und wer von uns die Heiße ist. Ich sage euch dazu nichts. Da müsst ihr durch. (BAZYAR 2021:27)

Aufgezählt werden hier Formen der „Situierung“ (FERREIRA 2003:146), denen BIPoC immer wieder durch die *weiße* Dominanzgesellschaft ausgesetzt sind. Dabei geht es zum einen um das Verlangen, eine eindeutige kulturelle Herkunft bestimmen zu können und BIPoC auf diese Weise – gewollt oder auch nicht – außerhalb der nationalen Gemeinschaft zu situieren (FERREIRA 2003:147). Zum anderen sieht Ferreira in der Bedeutung der Herkunftsfrage auch eine Fortführung kolonialer Praktiken und Machtverhältnisse. So zeigt sie am Beispiel ihrer Interviewpartnerin (Alicia), welche tradierten Machtverhältnisse letztlich der Frage „Wo kommst du her?“ inhärent sind:

Die Erwartung, dass rassifizierte Andere über ihren Hintergrund und ihre Biographien berichten, enthüllt das Bedürfnis uns als koloniale Objekte zu positionieren, die jedermann besetzen (ansprechen), ausforschen (fragen) und besitzen kann.

Die Fragenden üben Macht aus, die Alicias Präsenz als Fremde und das Territorium als ihr eigenes definiert. Dabei ziehen sie eine klare Grenze zwischen Ihr – der Anderen, die befragt wird und sich erklären muss – und Uns – den Weißen, die

fragen und kontrollieren. Das ist eine übliche Machtasymmetrie zwischen Weißen und Schwarzen, die mich an ein altes und schmerzhaftes Herr-Sklave-Verhältnis erinnert: Alicia wird befragt und fragt nicht selbst, da es die ‚Sklavin‘ ist, die sich zu rechtfertigen hat, und der ‚Herr‘, der kontrolliert. (FERREIRA 2003:147f.)

Indem Kasih als Erzählerin die Bereitstellung dieses Wissens nun verweigert, nimmt sie die Kontrolle über das Narrativ und die „Möglichkeit der Verkehrung rassifizierter Machtbeziehungen“ (TATE 2003:173) im narrativen Raum für sich in Anspruch. So wird komplementär zu der Selbstwahrnehmung als ‚Migrationsandere‘ in *Drei Kameradinnen* ein klar definierbares und ebenso generalisiertes ‚Ihr‘ der weiß-westlich-christlichen und mittelständischen Dominanzgesellschaft konstruiert, deren Angehörige sozial, kulturell und weiß markiert werden. Dabei werden ‚Wir‘- und ‚Ihr‘-Konstruktionen der Dominanzgesellschaft umgekehrt, subvertiert und aus der Perspektive der ‚Veränderten‘ erzählt.

Durch die Adressierung eines dominant-weißen ‚Ihr‘ wird nun der weiße Blick im narrativen Verlauf unterbrochen und werden die imaginierten und schauenden Leser*innen selbst markiert, kategorisiert und mit ihren eigenen Gedanken konfrontiert. Die Erzählerin verschafft sich auf diese Weise Eintritt in die verborgensten Winkel alltäglich rassistischen Denkens und Handelns, die hier entlarvt werden und mit dem letztlich nicht nur die fiktiven weißen Leser*innen, sondern auch die realen (weißen) Leser*innen zwangsweise konfrontiert werden und sich entlarvt und ertappt fühlen sollen. In diesem Sinne wird Kasih hier zur Blickmächtigen, sie befragt und kontrolliert den Diskurs, sodass die Machtpositionen umgekehrt sind. Die weißen Leser*innen erhalten nun das Gefühl, dass sie sich rechtfertigen müssten, ohne jedoch die Gelegenheit zu bekommen, sich Gehör zu verschaffen. So nimmt die Erzählerin sie sozusagen mit in ihre Wahrnehmung und Erfahrung von Welt, lässt sie im besten Falle erfüllen, was es bedeutet, objektiviert und verdächtigt zu werden. Diese narrative Strategie könnte man auch als Antwort auf Toni Morrisons Frage: „What happens to the writerly imagination of a black author who is at some level always conscious of representing one’s own race to, or in spite of, a race of readers that understands itself to be ‘universal’ or race-free?“ (MORRISON 1992:xii) verstehen. In diesem Sinne entwirft hier die Erzählerin, die ihren eigenen Schreibprozess im Roman kommentiert und reflektiert, zunächst eine weiße Leser*innenschaft, die sich als ‘universal’ und ‘race-free’ versteht, um sie dann direkt anzusprechen und ihr quasi einen Spiegel vorzuhalten.

Durch diese narrative Strategie wird Unmittelbarkeit in dem Ausmaß erzeugt, dass auch die realen (weißen) Leser*innen sich angesprochen und mit ihrem *Weißsein* sowie mit ihrem kategorisierenden und auch rassistischen Denken konfrontiert sehen. Dadurch stellt der Roman selbst die Option in Aussicht, einen Bewusstwerdungsprozess bei seinen realen *weißen* wie auch bei seinen BIPOC-Leser*innen in Gang zu bringen.

5. Fazit

In den beiden Romanen zeigen sich ähnliche Erfahrungsräume der Figuren mit Situierungen, Positionierungen und Rassismus, die sich z.B. in Exotisierungen, Sexismus und der immerwährenden Frage nach der ‚wahren‘ Herkunft äußern. Ebenso wird die Erfahrung, keine Stimme und keine Sprache zu haben, geteilt. Es lässt sich darüber hinaus das Erzählen aus derjenigen widerständigen postmigrantischen Perspektive erkennen, die „seit der ersten Stunde die Kategorie *race* einschließt“ (EL HISSY 2023:403).

Die Analyse hat gezeigt, dass sowohl in *Identitti* als auch in *Drei Kameradinnen* die Protagonist*innen einen initiierten Moment der *conscieization* erleben, die zu einer epistemologischen Wende und zu einer anderen Wahrnehmung von Welt bei ihnen führt. Indem die Figuren *race* (wie auch *class* und *gender*) zunehmend als diskursives und Macht aufrechterhaltendes Konstrukt verstehen, findet eine Dekolonialisierung des eigenen Denkens statt. Ein bedeutender Moment ist dabei, dass sich die Figuren zunehmend bewusstwerden, dass *weiß*-westliche (männliche) Deutungsmuster die Wahrnehmung von Welt bestimmen und die Deutungsmacht auch über ihre Identität besitzen. Die Auseinandersetzung mit postkolonialen und Antirassismus-Theorien führt in beiden literarischen Texten zu einer neuen Perspektive auf die eigene Positionierung und Identitätsbildung. Während in *Identitti* die theoretische Auseinandersetzung in Form einer Dekolonialisierung des Denkens der im weitesten Sinne ehemals Kolonisierten im Vordergrund steht, stehen in *Drei Kameradinnen* die alltägliche Realität *weißer* Vorherrschaft und Privilegiertheit und eine reale Bedrohungslage durch Rechtsextremismus im Zentrum. Von daher nehmen im Roman *Drei Kameradinnen* vor allem narrative Strategien wie unzuverlässiges Erzählen und Adressierung der *weißen* Leser*innenschaft eine zentrale Rolle zur Entmachtung des *weißen* Blicks ein. Durch die Ich-Perspektive der Figur Kasih wird hier zudem die Deutungsmacht von einer marginalisierten Figur übernommen, die selbst darüber entscheidet, welches Wissen sie ihren *weißen* Leser*innen bereitstellt.

Hier zeigt sich ein Unterschied zur narrativen Gestaltung von *Identitti*. Während hier der Diskurs um die Kategorie *race* im Vordergrund steht und die Protagonistin immer wieder verunsichert ist ob der vielen Deutungsmöglichkeiten und Stimmen, die sich zum Thema äußern, beziehen Kasih und Saya in *Drei Kameradinnen* eindeutig Stellung gegen weiße Vorherrschaft und Vereinnahmung. Sie konfrontieren und provozieren ihre weißen Dialogpartner*innen und lassen keinen Zweifel an deren privilegierten Situation und alltagsrassistischem Denken. Indem beide Romane zentrale Erkenntnisse der *Critical Whiteness Theory*, der *Postcolonial Studies* und der Antirassismustheorie quasi fiktionalisieren oder gar zitieren, geben sie dekolonialisierendes Wissen an ihre Leser*innen weiter und können selbst als dekolonialisierend betrachtet werden.

Literatur

ALKIN, ÖMER (2022): *Postmigration und Postkolonialismus. Mäandernd-essayistische Überlegungen I*. In: ALKIN, ÖMER / GEUER, LENA (eds.): *Postkolonialismus und Postmigration*. Münster, 153-166.

BAZYAR, SHIDA (2021): *Drei Kameradinnen*. Köln.

BHAMBRA, GURMINDER K. (2014): *Postcolonial and decolonial dialogues*. In: *Postcolonial Studies* 17/2:115-121.

BIRK, HANNE / NEUMANN, BIRGIT (2002): *Go-Between. Postkoloniale Erzähltheorie*. In: NÜNNING, ANSGAR / NÜNNING, VERA (eds.): *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. Trier, 115-152.

BUTLER, JUDITH (1997): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt a.M.

CHA, KYUNG-HO / OHOLI, JEANNETTE / EL-HISSY, MAHA / ARAS, MARYAM (2021): *Postmigration Reloaded. Ein Schreibgespräch*: <https://www.politischschreiben.net/ps-7/postmigration-reloaded-ein-schreibgesprch> (16.06.2024).

DO MAR CASTRO VARELA, MARÍA (2015): *Strategisches Lernen*. In: *LuXemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis* 2:16-23.

DO MAR CASTRO VARELA, MARÍA / DHAWAN, NIKITA (?2015): *Einführung in die postkoloniale Theorie*. Bielefeld.

DYER, RICHARD (1994): *White. Essays on race and culture*. New York.

EACH ONE TEACH ONE (EOTO) e.V. (eds.) (2020): *Afrozensus. Perspektiven, Anti-Schwarze Rassismuserfahrungen und Engagement Schwarzer, afrikanischer und afrodiasporischer Menschen in Deutschland*: <https://afrozensus.de/reports/2020/Afrozensus-2020.pdf> (16.06.2024).

- EL HISSY, MAHA (2023): *Literarisches Schreiben post Hanau*. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 48/2:398-416.
- EL MAFALANI, ALADIN (2021): *Wozu Rassismus? Von der Erfindung der Menschenrassen bis zum rassismuskritischen Widerstand*. Köln.
- FERREIRA, GRADA (2003): *Die Kolonisierung des Selbst – der Platz des Schwarzen*. In: STEYERL, HITO / GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, ENCARNACIÓN (eds.): *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster, 146-165.
- FREIRE, PAULO (1971): *Pädagogik der Unterdrückten*. Stuttgart / Berlin.
- GOUAFFO, ALBERT (2017): *Dekolonisierung*. In: GÖTTSCHE, DIRK / DÜRBECK, GABRIELE (eds.): *Handbuch Postkolonialismus und Literatur*. Stuttgart, 131-133.
- HALL, STUART (2012): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg.
- HODAE, NAZLI (2023): *Mithu Sanyals „Identitti“ als postmigrantischer Roman*. In: BÖKER, INES / SCHULTE EICKHOLT, SWEN (eds.): *Interkulturelle Konstellationen in Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik. Festschrift für Michael Hofmann*. Würzburg, 135-142.
- HOOBS, BELL (1994): *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. New York / London.
- HUMES, CYNTHIA ANN (2003): *Wrestling with Kālī: South Asian and British Constructions of the Dark Goddess*. In: FELL McDERMOTT, RACHEL / KRIPAL, JEFFREY J. (eds.): *Encountering Kālī. In the Margins, at the Center, in the West*. Berkeley / Los Angeles / London, 145-168.
- KLEINSCHMIDT, MALTE (2021): *Dekoloniale politische Bildung. Eine empirische Untersuchung von Lernendenvorstellungen zum postkolonialen Erbe*. Wiesbaden.
- KNOBLOCH, PHILLIP D. TH. (2022): *Modernity, Coloniality und Identitti. Eine pädagogische Lektüre*. In: KNOBLOCH, PHILLIP D. TH. / DRERUP, JOHANNES (eds.): *Bildung in postkolonialen Konstellationen*. Bielefeld, 281-306.
- KOFER, MARTINA (2022): *(Interkulturelle) Begegnungen mit der DDR-Gesellschaft in autofiktionalen Texten der chilenischen Exilliteratur – Versuch einer postkolonialen Lesart*. In: *Peripherie* 165/166:175-198.
- MCLAUGHLIN, ANDRÉE NICOLA (1993): *„Schwarze Frauen, Identität und das Streben nach Menschenwürde und Ganzheit“*. In: JOSEPH, GLORIA I. (ed.): *Schwarzer Feminismus. Menschenwürde und Ganzheit*. Berlin, 233-270.
- MECHERIL, PAUL (2020): *Kulturelle Differenz*. In: WEIß, GABRIELE / ZIRFAS, JÖRG (eds.): *Handbuch Bildungs- und Erziehungsphilosophie*. Wiesbaden, 305-316.
- MIGNOLO, WALTER D. (2007): *Introduction: Coloniality of Power and De-Colonial Thinking*. In: *Cultural Studies* 21/2-3:155-167.
- MOLTKE, JOHANNES VON (2022): *The Metapolitics of Identity: Identitarianism and its Critics*. In: *German Studies Review* 45/1:151-166.

MORRISON, TONI (1992): *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*. New York.

NAVRATIL, MICHAEL (2023): *Literatur als Form von Identitätspolitik? Fakten, Fiktionen und Identitätskonstruktionen in Mithu Sanyals Roman „Identitti“*. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 14/1:121-140.

OGETTE, TUPOKA (2021): *exit Racism. rassismuskritisch denken lernen*. Münster.

QUIJANO, ANÍBAL (2016): *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien.

RASCHKE, EVA (2021): *Unzuverlässiges Erzählen als Authentizitätsnachweis in einer unfassbaren Welt. Beobachtungen zu Shida Bazyars „Drei Kameradinnen“*. In: *Diyalog* 2:492-505.

SANYAL, MITHU (2021): *Identitti*. München.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY / COLPANI, GIANMARIA / MASCAT, JAMILA M.H. (2022): *Epistemic daring: an interview with Gayatri Chakravorty Spivak*. In: *Postcolonial Studies*, 25/1:136-141.

TATE, SHIRLEY (2003): *Widerstand und Shade – Körperpolitiken des Schwarzseins und die Risse der Hybridität*. In: STEYERL, HITO / GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, ENCARNACIÓN (eds.): *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster, 166-185.

URBAN, HUGH B. (2003): *“India’s Darkest Heart”: Kālī in the Colonial Imagination*. In: FELL McDERMOTT, RACHEL / KRIPAL, JEFFREY J. (eds.): *Encountering Kālī. In the Margins, at the Center, in the West*. Berkeley / Los Angeles / London, 169-195.

WA THIONG’O, NGŪĠI (2022): *Dekolonialisierung des Denkens. Essays über afrikanische Sprachen in der Literatur*. Münster.

WILLIAMS, THOMAS CHATTERTON (2021): *Selbstportrait in Schwarz und Weiß. Unlearning Race*. Bonn.

YILDIZ, EROL (2018): *Ideen zum Postmigrantischen*. In: FOROUTAN, NAIKA / KARAKAYALI, JULIANE / SPIELHAUS, RIEM (eds.): *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*. Bonn, 19-34.

YILDIZ, EROL (2022): *Vom Postkolonialen zum Postmigrantischen: Eine neue Topographie des Möglichen*. In: ALKIN, ÖMER / GEUER, LENA (eds.): *Postkolonialismus und Postmigration*. Münster, 71-98.

Martina Kofer

Dr., seit 2023 akademische Mitarbeiterin in *Didaktik der deutschen Literatur* an der Universität Potsdam. Zuvor wissenschaftliche Mitarbeiterin in *Fachdidaktik Deutsch* der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg und der Universität Paderborn sowie Lehrbeauftragte an der LMU München. Im Jahr 2022 Promotion zum Thema *Konfigurationen weiblicher (muslimischer) Identitäten in der neueren Literatur türkisch-deutscher Autorinnen* an der Universität Paderborn. Forschungsschwerpunkte: (Literarische) Mehrsprachigkeit und ihre Didaktik, postmigrantische und postkoloniale

Literaturwissenschaft und -didaktik, Gender und Intersektionalität als Analyse-kategorie in Literaturwissenschaft und -didaktik, Kinder- und Jugendliteratur. Letzte Veröffentlichung: *(Neue) Aufgaben und Ziele der (interkulturellen) Literaturdidaktik in der postmigrantischen Gesellschaft – Auseinandersetzungen mit Rassismuskritik, Dekolonialisierung und Intersektionalität*. In: Jörn Bockmann, Margot Brink, Isabelle Leitloff, Iulia-Karin Patrut (eds.): *Transnationale und interkulturelle Literaturwissenschaft und -didaktik*. Bielefeld: Transcript 2024, 57-77.



© by the author, licensee University of Lodz – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)
Received: 2024-04-05; verified: 2024-06-21. Accepted: 2024-09-05
