

# Open Research Online

---

The Open University's repository of research publications and other research outputs

## Paradigmen Kultureller Differenz und Hybriditaet

### Book Section

How to cite:

Erel, Umut (2004). Paradigmen Kultureller Differenz und Hybriditaet. In: Sökefeld, Martin ed. Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei. Kultur und soziale praxis. Bielefeld, Germany: Transcript Verlag, pp. 35–51.

For guidance on citations see [FAQs](#).

© [\[not recorded\]](#)

Version: [\[not recorded\]](#)

Link(s) to article on publisher's website:  
<http://www.transcript-verlag.de>

---

Copyright and Moral Rights for the articles on this site are retained by the individual authors and/or other copyright owners. For more information on Open Research Online's data [policy](#) on reuse of materials please consult the policies page.

---

[oro.open.ac.uk](http://oro.open.ac.uk)

## **PARADIGMEN KULTURELLER DIFFERENZ UND HYBRIDITÄT**

**Umut Erel**

### **Einleitung**

Dieser Beitrag handelt von kulturellen Mischformen. Konzepte wie Hybridität, Diaspora und transnationale Identitäten haben in den letzten Jahren in den Sozial- und Kulturwissenschaften Anstöße gegeben, die Idee von festgeschriebenen ethnisch-kulturellen Grenzen als Norm zu hinterfragen. Gleichzeitig hat es in der gesellschaftlichen Repräsentation von Ethnizität Veränderungen gegeben. Die Schlagworte von den „neuen Deutschen“, den „Deutsch-Türken“ oder „multi-kulturellen Deutschen“ tauchten auf. Die Diskussion darüber, ob es eine deutsche Leitkultur gibt, beziehungsweise was man sich darunter vorstellen soll, hat die Gemüter bewegt. Wenn diese Debatten auch inhaltlich dünn waren, so haben sie doch gezeigt, dass das Verhältnis von Ethnizität, Nation und Kultur ein zentrales Thema in der Identifikation von Deutschsein und Nicht-Deutschsein darstellt. Interessanterweise kommt in den Debatten um das neue Zuwanderungsgesetz die Frage nach den Grenzen und Inhalten von Deutschsein nicht mehr vor. Da ist es klar, wer die Deutschen und wer die Ausländer sind: Die einen müssen integriert werden, und manche von ihnen müssen zu ihrem Glück, das heißt zu Sprach- und Demokratiekursen (auch „Integrationskurse“ genannt) gezwungen werden. In der öffentlichen Diskussion wird die Frage der lernunwilligen Ausländer in den Vordergrund gestellt. Die dramatische Situation von Kürzungen und viel zu wenig Plätzen, die bereits seit langem in den Deutschkursen für MigrantInnen herrscht, wird gar nicht erst thematisiert. Die Ausländer werden weiterhin porträtiert als diejenigen, die sich beweisen müssen – und wenn sie denn nicht spüren und die Deutschkurse erfolgreich abschließen, so kann das in Zukunft negative Auswirkungen auf ihren Aufenthaltsrechtlichen Status haben (vgl. Topal 2002).

Vor dem Hintergrund, dass ethnische und kulturelle Differenz als Makel angesehen wird, der notfalls mit ausländerrechtlichen Maßnahmen bestraft werden soll, erscheinen die Schlagworte von einer multikulturellen Identität oder die positive Bezugnahme auf deutsch-türkische Künstler und

Unternehmer als die bessere Alternative. In diesem Beitrag möchte ich aber auch die Probleme diskutieren, die ein Konzept von hybriden Identitäten mit sich bringt.

Ich beginne mit einer Diskussion des Konzeptes der Hybridität und der Fragen und Probleme, die es aufwirft. Dabei betrachte ich vor allem, welche Menschen und welche ihrer Praktiken als „legitime“ oder „illegitime“ Mischformen gelten. Ich argumentiere, dass Mischungen unterschiedlich bewertet werden und dass Hybridität sowohl in akademischen als auch gesellschaftlichen Debatten mal positiv, mal negativ bewertet wird. Im letzten Teil argumentiere ich, dass das Konzept von Hybridität vor allem in Debatten um Bürgerrechte eine wichtige Intervention darstellt.

### **Hybridität – Identifikationsstrategie, kulturelle Produktion, Epistemologie**

Kulturelle Praktiken und Identitäten werden in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen und staatlichen Praktiken herangezogen, um die „guten ins Töpfchen und die schlechten ins Kröpfchen“ zu sortieren. Das heißt, dass etwa die Fähigkeit, deutsch zu sprechen, oder ein „Bekenntnis zu Deutschland“ wichtige Voraussetzungen zur Erlangung der Staatsbürgerschaft darstellen. Auf anderer Ebene wird oft „die islamische Kultur“ als Hinderungsgrund für die Integration von Migrantinnen gesehen. So dient in unterschiedlichen Bereichen, etwa im Bildungs- und Ausbildungsbereich oder auf dem Arbeitsmarkt, die zugeschriebene kulturelle Differenz zur Legitimation der Ausgrenzung derer, die als kulturell different gesehen werden. Im Gegensatz dazu steht die Weigerung vieler MigrantInnen und anderer ethnisierten Menschen, sich in eine nationale, ethnische oder kulturelle Schublade stecken zu lassen. So hat die jahrelange Pathologisierung vor allem der zweiten Generation von MigrantInnen als enturzelt, ohne Heimat und kulturelle Leitmodelle, also „zwischen zwei Stühlen“ zu einer selbstbewussten Behauptung geführt, „auf allen Stühlen“ zu sitzen (vgl. z.B. Otyakmaz 1995).<sup>1</sup> Diese Behauptung ist nicht bloß die einfache Umkehrung eines rassistischen Diskurses (vgl. Taguieff 1987) sondern beinhaltet mehrere Elemente, die gängige Paradigmen kultureller und ethnischer Differenz in Frage stellen. Einige davon werden in den akademischen Debatten mit dem Konzept der Hybridität theoretisch gefasst, dem ich mich nun zuwende.

Die Zuschreibung kultureller Differenz zu eindeutig identifizierbaren ethnischen Gruppen und die Behauptung, dass diese kulturellen Differenzen transhistorisch und unassimilierbar sind, ist ein wichtiger Baustein neo-

---

<sup>1</sup> Dieses Selbstverständnis, über mehrere national oder ethnische definierte kulturelle und soziale Räume zu verfügen und sich legitim ihrer Ressourcen bedienen zu können, ist – entgegen gängiger Stereotypen – nicht auf die zweite Generation von Migrantinnen beschränkt.

rassistischer Diskurse, die insbesondere im Zuge der politischen Entwicklung und der Kriege nach dem 11. September 2001 an Auftrieb gewonnen haben. Nationalismus und Rassismus sind beides produktive Diskurse, die Identitäten, kulturelle und soziale Praktiken hervorbringen. An anderer Stelle habe ich ausgeführt, dass dabei die Konstruktion und Reproduktion von interethnischen Grenzen und ethnisierten „Anderen“ eine zentrale Rolle spielt (Erel 1999). Daher ist es wichtig, sichtbar zu machen, dass solche interethnischen Grenzen nicht essentiell in kulturellen Formen und Praxen enthalten sind. Wie konstruktivistische ForscherInnen schon lange argumentieren, ist es nicht eine gemeinsame Kultur, Sprache oder ein Territorium, die zwangsläufig zur Bildung von nationalem oder ethnischem Bewusstsein und dessen Verwirklichung in einem Nationalstaat führen. Vielmehr werden die Bestrebungen nach Vereinheitlichung von kulturellen und sprachlichen Ressourcen oft von einer kleinen kulturellen Elite getragen und im Rahmen von nationalen Bewegungen und später nationalstaatlichen Institutionen erst verbreitet. Das heißt, dass eine (imaginierte) kulturelle Gemeinschaft nicht die Basis und Voraussetzung, sondern erst das Ergebnis von Nationalstaaten oder nationalen Bewegungen ist (Anderson 1993).

Was heute als zunehmende Globalisierung erscheint, wird oft vorschnell als ein Verschwinden des Nationalstaates betrauert oder gefeiert. Stattdessen ko-existieren Nationalstaaten (mit unterschiedlicher Souveränität und Macht in den internationalen Beziehungen) neben supranationalen Organisationen und multinationalen Korporationen als Akteure im politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Prozess der Globalisierung. Auf der einen Seite erzeugen neue Informationstechnologien, Medien und erleichterte Reisemöglichkeiten (für einige) ein gesteigertes Bewusstsein kultureller Differenz. Auf der anderen Seite artikuliert sich dieses Bewusstsein kultureller Differenz auch als eine Forderung nach Anerkennung und Gleichberechtigung (Pieterse 1999).

Im Alltagsleben wie in der Theoriebildung hat sich darüberhinaus ein zunehmendes Interesse an kulturellen Mischformen, hybriden Praktiken und kulturellen Produkten entwickelt. Diese Mischformen sind an sich nichts Neues, aber sie werden zunehmend kommentiert, reflektiert und oft als Zeichen dynamischer, innovativer Weltoffenheit gefeiert, die überkommene Rassismen transzendiert. In den Cultural Studies ist Homi Bhabhas Konzept der Hybridität besonders einflussreich.

Im folgenden stelle ich kurz Homi Bhabhas Konzept von Hybridität und die Herausforderungen an Paradigmen kultureller Differenz, die es mit sich bringt, vor. Bhabha vertritt ein semiotisches Konzept von Kultur, wonach Kultur Bedeutungen produziert und ein Prozess der Interpretation ist. Dies ist ein Gegenentwurf zu dem, was er „musée imaginaire“ (Bhabha 1994: 172) nennt, d.h. ein Gegenentwurf zu kolonialen und multikulturalistischen Paradigmen kultureller Differenz, die Kultur als verdinglichte Eigenschaft klar abgrenzbaren ethnischen Gruppen zuschreiben. Bhabha versteht unter

Kultur soziale Beziehungen, die transnational, durch die historischen und gegenwärtigen Erfahrungen von Sklaverei, Zwangsarbeit, Kolonisierung, Migration und Handel entstanden sind. Diese Beziehungen sind mehrdimensional; aus verschiedenen lokalen, regionalen und nationalen Perspektiven erhalten sie unterschiedliche Bedeutungen. Kultur als Prozess der Interpretation beinhaltet so auch immer ein Aushandeln von Machtverhältnissen und von Definitionsgewalt über Interpretationen und Praktiken. Außerdem sieht er Kultur als „translational“ (Bhabha 1994: 172) an, d.h. kulturelle Formen können unterschiedlich interpretiert werden, und können wie Sprache aus einem Sinnzusammenhang in andere gleichsam „übersetzt“ werden. Zudem wird Bedeutung ausgehandelt und ist umstritten, so dass wir Hybridität als Prozess begreifen müssen. Das heißt, dass innerhalb einer Gruppe kulturelle Formen unterschiedlich verstanden, interpretiert und gelebt werden, und sich in einem ständigen Prozess des Wandels befinden. Außerdem – wenn wir Kulturen überhaupt soweit abstrahieren können – beeinflussen sich Kulturen unterschiedlicher Gruppen gegenseitig.

Sei es im interkulturellen oder zeitlichen Sinne, kulturelle Formen sind niemals abgeschlossen, sie werden immer wieder neu interpretiert und verarbeitet. Darum sind Konzepte, die von vorgeblich „ursprünglichen, reinen“ Formen oder deren „Verfälschung“ ausgehen, nicht sinnvoll (1990: 210). In diesem Sinne ist die häufig identifizierte Mischung von Elementen, die unterschiedliche ethnische Konnotationen haben, in der kulturellen Produktion nur insofern bemerkenswert, als sie nationale und ethnische Grenzen aufzeigt, hinterfragt und herausfordert. Vor allem im Bereich der kulturellen Produktion sind explizit oder selbstreflexiv hybride Genres und Praktiken „hip“, während die soziale Realität der Menschen, die hybride Identifikationsstrategien verfolgen, nicht das gleiche Interesse hervorruft (vgl. El-Tayeb in diesem Band). Hybride Identifikationsstrategien sind darauf ausgerichtet, das „Dazwischen“ zu validieren und weder nach Dominanz noch nach eindeutiger Verortung oder Schließung zu streben, sondern durch die Behauptung der „Dazwischen“-Position eben diese Kategorisierungen herauszufordern (Bhabha 1996; Pieterse 2001; Schön 1996). Diese „Dazwischen“-Positionen stellen insbesondere eine Herausforderung an Vorstellungen von kultureller und ethnischer Authentizität dar, die ich im nächsten Abschnitt diskutiere.

### **Kulturelle Authentizität**

Die Vorstellung einer einheitlichen Kultur, die Ausdruck eines kollektiven wahren Selbst ist, kann auch Bestandteil der Ideologien sowohl von mehrheitsethnischen als auch von ethnisierten Gruppen sein. Die Idee von einer wahren ethnischen Kultur, die nicht von der Mehrheitsgesellschaft, oder

allgemeiner vom Westen<sup>2</sup>, kontaminiert ist, kann dazu dienen, ein positives, unabhängiges Selbstbild zu schaffen.

Auf der anderen Seite jedoch können solche Diskurse von kultureller Reinheit auch benutzt werden, um das Verhalten der Mitglieder der ethnischen Gruppe zu kontrollieren. Das ist häufig der Fall, wenn es um die Autorität über sogenannte authentische Geschlechterrollen oder sexuelle Identitäten geht, die oft als Symbole ethnischer Identität und Differenz konstruiert werden. So stellt zum Beispiel offene außereheliche Sexualität von jungen Frauen aus der Türkei nicht nur einen Bruch mit dominanten Geschlechternormen dar, sondern wird oft als ein „Verrat“ an den sogenannten „türkischen“ Werten und als Überlaufen zur deutschen Mehrheitsgesellschaft interpretiert. Solch eine Definition von „Türkischsein“, die für das offene Leben von unabhängiger weiblicher Sexualität keinen Platz lässt, wird natürlich nicht ohne weiteres von allen Beteiligten akzeptiert, und manche Frauen aus der Türkei finden eigene, andere Definitionen von „Türkischsein“, in denen sie sich selbst und ihre Bedürfnisse besser ausdrücken können. Konflikte, die im Namen der Authentizität ausgetragen werden, betreffen also eher die Autorität über den Inhalt und die Grenzen von ethnischer Identität.

Trotzdem werden die Kriterien für Authentizität oft in der Vergangenheit oder in einem echten oder vorgestellten „Mutterland“ gesucht. Mir ist wichtig, hervorzuheben, dass Bemühungen, eine ursprüngliche, „authentische“ Kultur unter den Verzerrungen der Mehrheitskultur wieder zu entdecken, genau wie alle anderen Formen von Kultur auch erinnert, imaginiert und durch Narrative vermittelt sind (Hall 1987). Unmittelbare historische Authentizität gibt es nicht. Auch ein „Mutterland“ im Sinne von Ursprungsland mag zwar eine Quelle von Inspiration und ein Ort sein, mit dem wir uns als MigrantInnen und ethnisierte Menschen auseinandersetzen, aber auch dort gibt es unterschiedliche Konstruktionen von Authentizität. Verschiedene Versionen kultureller Praktiken und Formen werden von unterschiedlichen Gruppen ausgewählt und als repräsentativ für „nationale“ oder „ethnische“ Identität dargestellt. Aber welche Versionen und Interpretationen solcher nationalisierten oder ethnisierten kulturellen Formen Anerkennung finden und sich etwa in staatlicher Praxis niederschlagen, wird in hegemonialen Kämpfen ausgefochten und kann nicht als a priori evident angesehen werden (vgl. Erel 1999).

Ich möchte hier darauf hinweisen, dass die Frage nach Authentizität nicht nur zwischen denen verhandelt wird, die sich selbst als Teil einer ethnischen Gruppe verstehen. Insbesondere nicht-westliche kulturelle Formen werden außerdem stets aus westlicher Sicht beurteilt. Brian Spooner hat am Beispiel

---

<sup>2</sup> Dabei ist es wichtig, daran zu erinnern, daß der „Westen“ auch kein homogenes Gebilde ist, und dass vieles was als „westlich“ gilt, ein Produkt von Austausch, Aneignung und Ausbeutung von nicht-westlichen Menschen und deren kulturellen Ressourcen ist.

von turkmenischen Teppichen die Idee von authentischen orientalischen Teppichen untersucht. Er hebt hervor, dass die Kriterien, nach denen Authentizität von orientalischen Teppichen beurteilt wird, hauptsächlich westlichen Ursprungs sind. Diese Kriterien sind im Dialog mit den Verkaufsmethoden der Händler und Zwischenhändler entstanden. Daraus ist ein Diskurs von Spezialistenwissen über Authentizität entstanden (Spooner 1986: 199). Neben einigen messbaren Faktoren wird Authentizität, deren Beurteilung Spezialkenntnisse erfordert, zum Maßstab für Qualität (1986: 222 f.). Die Vorstellung von authentischen orientalischen Teppichen hat im Westen Gruppen von Spezialisten, von Sammlern und „Liebhabern“ entstehen lassen. Diese Leute sind „besonders“ nicht nur dadurch, dass sie offensichtlich viel Geld haben, sondern ihre „Besonderheit“ und ihr kultivierter Status drückt sich eben auch in ihrer Kenntnis über und im Besitz einer authentischen „exotischen“ Ware aus. Diese westlichen Spezialisten und ihr Wissen über die Authentizität von Teppichen ist nicht aus dem Wissen der ProduzentInnen und ihren Produktionsbedingungen entstanden. Aber umgekehrt schafft das Spezialistenwissen eine Nachfrage, die vermittelt durch Händler die Produktion beeinflusst (1986: 197) An diesem Beispiel wird deutlich, wie der Begriff der Authentizität westliche Autorität über nicht-westliche kulturelle Produktionen beinhaltet. Spezialistenwissen hat die Kategorie und Kriterien von Authentizität hervorgebracht, um dem Wunsch nach „Besonderheit“, der die europäischen Eliten auszeichnete, nachzukommen (1986: 225). Dieses Beispiel zeigt auch deutlich, wie kulturelle Produkte und die Ideologien, die sich darum ranken, durch Handel und Warenverhältnisse bestimmt sind (s.u.).

Auch wenn Ideen von Authentizität ausdrücklich als Wissen *gegen* Dominanzkultur entwickelt werden, ist diese Authentizität nicht unberührt von Machtverhältnissen, sondern ein Produkt von Kämpfen um die Autorität, bestimmen zu können, wer wir sind und werden wollen. In solchen Konflikten um Autorität geht es immer auch darum, zu bestimmen, wer zu diesem „wir“ dazugehört und wer die Macht hat, die Kriterien für ein „wir“ zu bestimmen.

Anstatt Authentizität als Maßstab des Wertes kultureller Formen zu nehmen, schlage ich vor, kulturelle Formen und Produkte nach ihrem Nutzen für emanzipatorische Projekte zu befragen. In diesem Zusammenhang ist es außerdem wichtig, hervorzuheben, dass die soziale Anerkennung und Wertschätzung „hybrider“ kultureller Formen und Produkte oft durch deren Kommodifizierung vermittelt wird (vgl. Bhavnani 1999, Erel 1999, Pieterse 2001). Diese Kommodifizierung „hybrider“ kultureller Formen ist an sich nichts neues, aber ihre Vermarktung mit der Behauptung, eine neue, „gemischte“ Identität der KonsumentInnen zu erzeugen, die von Weltoffenheit geprägt ist, produziert neue Formen der Distinktion. Im folgenden diskutiere ich die Ambivalenzen, die mit der Anerkennung von hybriden Identitäten und Praktiken verbunden sind, und im letzten Abschnitt greife ich schliesslich die Frage nach dem emanzipatorischen und kritischen Potenzial von Hybridität im Kontext von Bürgerrechten auf.

## Wer ist hybrid?

Bhabhas Theorie zufolge sind wir alle hybrid. Allerdings haben wir unterschiedliche Machtpositionen und Ressourcen, um unsere Hybridität anzuerkennen oder zu verschleiern und als kulturelle „Reinheit“ zu normalisieren. Wie Leyda Oquendi (1997) in Bezug auf Lateinamerika feststellt, hat dort Hybridität als Folge von gewaltsamem Kolonialismus und Sexismus seit Jahrhunderten existiert, sie wurde jedoch von denen unterdrückt, die zwar selbst auch hybrid waren, aber ihre eigene Hybridität nicht anerkannten.

Aus der kolonialen Geschichte Lateinamerikas und der Geschichte schwarzer Menschen in den USA können wir noch mehr lernen. Hybridität oder Metizaje bezieht sich nicht nur auf kulturelle Mischformen, sondern greift implizit auch auf die Idee einer angeblichen „biologischen“ Mischung zurück (vgl. dazu Young 1995). Damit sind Personen gemeint, deren Eltern aus verschiedenen „rassischen“ Gruppen kommen.<sup>3</sup> Zudem zeigt die Geschichte der USA und Lateinamerikas deutlich, dass solche „Rassenmischung“ oft auf sexueller Gewalt von weißen Sklavenhaltern beruhte. „Rasse“ steht hier für den größtmöglichen Gegensatz, zwischen „weiß“ und „nicht-weiß“, der die rassistische Vorstellung strukturiert. Bevor die Idee von „Mischung“ Sinn macht, sei es in kultureller oder angeblich biologischer Bedeutung, müssen Unterschiede zwischen Gruppen konstruiert werden, die sozial bedeutsam sind. Diese Unterschiede werden als Gegensatz zwischen zwei Polen dargestellt. Andere soziale und eventuell ethnische Differenzen innerhalb der beiden Pole werden dieser Polarität untergeordnet.

So befanden sich beispielsweise unter den „spanischen“ Conquistadores keineswegs nur Spanier, sondern auch Juden, Araber, Flamen, Portugiesen, Roma und andere. Sie mussten erst diskursiv zu einer Kategorie der „weißen Europäer“ vereinheitlicht werden, um ihnen dann die indigene Bevölkerung als eine ebenso einheitliche Gruppe der „Anderen“ entgegenzusetzen (Zagefka 1997). Erst Unterschiede, die ideologisch und diskursiv auf einen Gegensatz reduziert und verschärft sind, geben einem Begriff wie Hybridität Sinn. Die biologischen Konnotationen des Hybriditätsbegriffs spiegeln Diskurse des 19. Jahrhunderts wider, die geradezu eine Obsession mit der Frage der Reinheit der „Rasse“ und „Rassenmischung“ produzierten (vgl. Coombes und Brah 2001). Der Begriff der Hybridität ist so auch eine sexuelle und spezifisch heterosexuelle Metapher, der sexuelle und kulturelle (Re-)Produktion miteinander verbindet (Young 1995).

Das Konzept der Hybridität bezieht sich explizit auf alle Menschen, egal welcher Ethnizität. Allerdings haben einige Theoretikerinnen auch kritisiert,

---

<sup>3</sup> Die Unhaltbarkeit des Rassebegriffs ist oft diskutiert worden, ich gehe hier nicht weiter darauf ein. Siehe etwa Miles 1992.



dass die begriffliche Konnotation einerseits auf Menschen aus bi-kulturellen/bi-nationalen oder „mixed race“ Familien verweist, andererseits aber ihre gelebten Erfahrungen nicht berücksichtigt, und so die Tendenz sowohl theoretischer als auch empirischer Forschung reproduziert, Menschen aus ethnisch gemischten Familien zu ignorieren (Treacher 2000).

Wenn das Konzept der Hybridität auch nicht explizit auf ethnische Differenz eingeht, so überlagert doch die Signifikanz (und Fetischisierung) von nationalen und ethnischen Grenzen in der Konstitution von Subjekten und in der Produktion und Konsumtion kultureller Produkte andere Lesarten des Hybriditätsparadigmas (Pieterse 2001). Das Konzept der Hybridität erlaubt es, kulturelle und ethnische Prozesse als fließend und unabgeschlossen zu verstehen, und die Annahme von Grenzen und klar zuschreibbaren Gruppenidentitäten zu problematisieren. Als epistemologisches Instrument hinterfragt das Hybriditätsparadigma die Annahme, dass Grenzüberschreitungsprozesse marginal sind und erfasst somit komplexere soziale Analysen.

Allerdings geschieht es auch in akademischen Debatten, dass dieser prozessuale Charakter von Hybridität vernachlässigt wird, und Hybridität als Zustand betrachtet und dadurch verdinglicht wird (Parker 1995). Im folgenden möchte ich zwei Beispiele dafür anführen, wie akademische Debatten um Hybridität neue Ausschlussdiskurse produzieren können.

Die politische Kategorie „Schwarz“ wurde in Britannien<sup>4</sup> als eine anti-rassistische, multi-ethnische und multi-„rassische“ Identifikation und widerständige Subjektposition von und für diejenigen benutzt, die von (post)kolonialem Rassismus betroffen waren. Als solche war es eine Subjektposition, die mit einem politischen Projekt antirassistischer Bündnisse verbunden war, und zwar z. T. durchaus erfolgreich Bewegungen und Bewusstsein mobilisiert hat, aber wegen ihres politischen Gehalts stets umstritten war und nicht von allen als Selbstbezeichnung gewählt wurde. Allerdings wurde diese multi-ethnische und multirassistische Subjektposition im Laufe der 1990er Jahre immer mehr marginalisiert, der Begriff des Schwarzseins entpolitisiert, und stattdessen mit Menschen afro-karibischer Herkunft gleichgesetzt (vgl. Brah 1996). Claire Alexander (2002) meint, dass auch akademische Diskurse zur Entpolitisierung des politischen Begriffs des „Schwarzseins“ beigetragen haben. Sie führt an, dass eine Refokussierung akademischer Debatten auf kulturelle Belange und vor allem auf eine Zelebrierung hybrider kultureller Praktiken einer neuen Form der Dichotomisierung ethnisierten Menschen in Britannien Vorschub geleistet hat. So argumentiert sie, dass auf dem Feld der Repräsentation afro-karibische kulturelle Praktiken und Produkte als hybrid und integrierbar anerkannt werden. In ihrer Analyse der Feierlichkeiten zum 50. Jahrestag der Ankunft

---

<sup>4</sup> [Ich übernehme hier den englischen Sprachgebrauch, der die historischen Grundlagen von Kolonialismus in Frage stellt, und daher nicht den Begriff „Großbritannien“ sondern „Britannien“ benutzt.](#)

des Schiffes „Windrush“, das 1948 als Beginn der postkolonialen Arbeitsmigration gewertet wird, stellt sie fest, dass eine Erinnerungskultur und Geschichte eines multikulturellen Britannien etabliert wird, in der die Erfahrungen asiatischer MigrantInnen und Minderheiten, und ihre Beiträge zum antirassistischen Widerstand ausgeblendet werden. Afrokaribische Identitäten werden in akademischen Debatten als flexibel und hybrid gesehen, und werden mit afro-amerikanischen Identitäten in Bezug gesetzt. Diese Konstruktion einer Affinität mit afro-amerikanischen kulturellen Formen und Identitäten fördert wiederum die Entstehung eines „Crossover“ Publikums und von Identifikationen, die Einschluss in die Vorstellung von Britishsein versprechen. In dieser Repräsentation gelten asiatische Identitäten als kulturell abgegrenzt, unveränderlich und essentialistisch, d.h. als nicht integrierbar. Dies ist mit einer Zunahme von Islamophobie und Ethnisierung muslimischer Menschen einhergegangen. Nach Alexander haben neuere akademische Debatten afro-karibische Gemeinschaften als integrierbar dargestellt. Insbesondere durch die Kommodifizierung von Differenz, oft in Anlehnung an populäre Hybriditätsdiskurse wurden afro-karibische Identitäten in eine neue Imagination britischer Identität eingeschlossen, während die Bevölkerung mit asiatischem Hintergrund immer mehr als essentiell different und der Integration unfähig gesehen wurde.<sup>5</sup>

Solch eine diskursive Dichotomisierung von „guten“ hybriden versus „schlechten“ essentialistischen Identitäten findet auch in akademischen Debatten um innermuslimische Differenz statt. So diskutiert Ruba Salih (2003) die Spannbreite der Identifikationen und Praktiken muslimischer Frauen in Italien. Dabei kritisiert sie, dass gerade in wissenschaftlichen Diskussionen eine neue Hierarchie unter muslimischen Frauen konstruiert wird. Auf der einen Seite werden muslimische Frauen, die sich offen und explizit von Religiosität lossagen als Beispiel für die Schaffung positiver, hybrider Identitäten angeführt. Auf der anderen Seite werden Frauen, die Islam als einen wichtigen Teil ihrer Identität präsentieren, dargestellt, als würden sie sich den Anforderungen einer polyvalenten, uneindeutigen Moderne verschließen und stattdessen einen „einfachen“, eindimensional religionszentrierten Identitätsrahmen und dessen Handlungsanleitungen akzeptieren. Nach Salih ignorieren diese Forschungen die komplexen Debatten um Modernität, Demokratie und Islam, die in muslimischen Öffentlichkeiten geführt werden. Zudem stellt sie dieser vereinfachenden Darstellung die Ergebnisse ihrer eigenen Feldforschung in Italien entgegen. Sie gibt dabei Beispiele von Frauen, die auf unterschiedlichste Weise muslimische Praktiken und Bewertungen von Geschlechterverhältnissen neu

---

<sup>5</sup> Ich möchte hervorheben, dass Alexanders These natürlich nicht auf jeden Kontext passt, sondern auf einen spezifischen akademischen Diskurs der Cultural Studies Bezug nimmt. So stellen andere Diskurse etwa asiatische Minderheiten in Britannien als Vorzeigebeispiel für die ökonomische Integration insbesondere durch selbstständige Berufe dar und präsentieren sie als den erfolgreichen Gegenpol zu afro-karibischen Gruppen.

interpretieren. Manche von ihnen sehen sich dabei explizit als Aktivistinnen, die neue Formen von Gemeinschaft und Religiosität über ethnische Grenzen hinweg in einem europäischen Kontext artikulieren. Für andere ist eine muslimische Identifikation einfach Teil ihres Alltags, die sie jedoch mit einer Anpassung an die praktischen Gegebenheiten der Migrationssituation verbinden, so dass etwa viele Mütter ihren Kindern erlauben, Schweinefleisch zu essen. Salih argumentiert, dass das Etikett der Hybridität, das Forscherinnen verteilen, oft implizit einer Bewertung gleichkommt, in der diejenigen Verhaltensweisen, die scheinbar westlich sind, als legitime und positive Hybridität anerkannt werden. Auf der anderen Seite werden andere Formen von kulturellen und ethnischen Grenzüberschreitungen, die sich explizit als muslimisch identifizieren, nicht als solche wahrgenommen, sondern durch einen orientalistischen Blick essentialisiert.

In diesen beiden Beispielen stellt die Anerkennung des hybriden Gehalts mancher kultureller Praktiken oder Identitäten durch Forscherinnen und mehrheitsethnische Öffentlichkeiten eine partielle Legitimierung dar. Eine solche wenn auch partielle Anerkennung „akzeptabler“ hybrider Identitäten und kultureller Praktiken ist meist ein rhetorisches Mittel, um den Ausschluss anderer, als unakzeptabel konstruierter Praktiken und Identitäten zu rechtfertigen. Diese strategische Aufteilung in integrierbare und nicht integrierbare „Andere“ ist natürlich nicht neu und kommt auch ohne das Etikett der Hybridität aus; dennoch ist es wichtig hervorzuheben, dass der transgressive und progressive Habitus, den das Konzept der Hybridität zu signalisieren scheint, auch in akademischen Debatten nicht ohne weiteres für bare Münze genommen werden kann.

Das Konzept der Hybridität bietet nicht automatisch ein analytisches Instrument zum Verständnis aller Formen sozialer Ungleichheit. So ist eine Kritik an Machtverhältnissen nicht unmittelbar im Hybriditätsparadigma enthalten. Insbesondere wird das Hybriditätsparadigma der Analyse von Klassengegensätzen und materieller Ausbeutung nicht gerecht (vgl. Erel 1999). Das heißt, es ist wichtig, das Hybriditätsparadigma kultureller Differenz in Zusammenhang mit anderen Machtverhältnissen zu setzen. Die Strategie der Hybridisierung als eine widerständige Praxis der Identifikation oder kulturellen Produktion ist nicht immer erfolgreich und sowohl „strategischer Essentialismus“ (Spivak) als auch andere Formen von Allianzen (etwa „epistemologische Gemeinschaften“, Assiter 1996, oder „transversale Politik“, Yuval-Davis 1997)<sup>6</sup> müssen mobilisiert werden, um

<sup>6</sup> An dieser Stelle kann ich nur kurz die Möglichkeiten der genannten Konzepte anreissen: Gayatri Spivak hat den Begriff des strategischem Essentialismus geprägt, um auszudrücken, dass es in bestimmten Situationen sinnvoll sein kann, essentialistische Konzepte anzurufen, um politisch strategische Bündnisse einzugehen, anstatt auf der analytischen Priorität des Dekonstruktivismus zu bestehen (Spivak in: Landry und MacLean 1995). Mit dem Konzept der epistemologischen Gemeinschaften entwirft Assiter die Grundlage politischer Allianzen nicht auf der Basis gemeinsamer sozialer Identitäten, sondern

Machtverhältnisse von Klasse, Geschlecht, Rassismus und anderem auf unterschiedlichen Ebenen herauszufordern. Nora Räthzels (1999) Äußerung „Hybridität ist die Antwort – aber was war noch mal die Frage?“ macht deutlich, dass Hybridität nicht die Antwort auf alle Fragen sozialer Ungleichheit darstellt oder an und für sich eine kritische und effiziente Handlungsstrategie bietet.

Auch Jan Nederveen Pieterse (2001) beschäftigt sich mit der Frage, welche politische, soziale und analytische Relevanz Hybriditätsdiskurse haben. Er kommt dabei zu etwas anderen Ergebnissen. Er geht einzeln auf einen Katalog von Einwänden gegen das Hybriditätsparadigma ein, die Hybridität einerseits als eine elitäre, bourgeoise oder banale und entpolitisierende Rhetorik kritisieren. Schließlich argumentiert Pieterse, dass die Anerkennung von Hybridität und die Erkenntnisformen zwar nicht an sich emanzipatorisch sind, jedoch für viele Menschen eine Überlebensstrategie darstellt. Oft sind Hybriditätspraxen alltäglich und banal, aber Hybriditätsparadigmen als Erkenntnisstrategien haben das Potential, soziale und kulturelle Prozesse in ihrer Komplexität anzuerkennen.

Als Zwischenresümee möchte ich festhalten, dass die Konstruktion und die Reproduktion von interethnischen Grenzen ein Prozess ist, der für rassistische Diskurse und Praktiken von zentraler Bedeutung ist. Daher ist es wichtig, sichtbar zu machen, dass solche interethnischen Grenzen nicht essentiell in kulturellen Formen und Praxen enthalten sind. Das Konzept der Hybridität ist sinnvoll, um kulturelle Prozesse als historisch geworden und interethnische Grenzen als ausgehandelt anzuerkennen. Allerdings enthält das Konzept der Hybridität oder Hybridisierungsstrategien an sich keine ausreichende Analyse oder Handlungsstrategie, um unterschiedliche Machtverhältnisse zu untergraben. Darum ist es wichtig, Hybridisierung mit Blick auf die Überschneidungen verschiedener Prozesse und Perspektiven zu betrachten und zu fragen, wie Geschlecht, Sexualität und Klasse mit der Konstruktion ethnischer Hierarchien zusammen hängen. So lesen wir kaum von deutsch-türkischen („hybriden“) Putzfrauen oder deutsch-kroatischen Arbeitslosen. Zudem bleibt meist das Problem der Polarisierung von zwei ethnischen Identitäten, so dass die ethnische und kulturelle Vielfalt der Migrantinnen aus der Türkei beispielsweise hinter dem Label der Deutsch-Türkin verborgen bleibt. Hybridisierungsstrategien können zwar auf der einen Seite dazu beitragen, ethnisierte Subjekte und ihre kulturellen Praxen und Produkte sichtbar zu machen. Aber dies an sich genügt noch nicht, um Dominanzverhältnisse zu dekonstruieren oder gar zu verändern. Ich denke, dass Hybridisierungsstrategien vor allem dazu geeignet sind, die Legitimation

---

aufgrund gemeinsamer Epistemologien und politischer Ziele. Unter transversaler Politik versteht Yuval-Davis eine Politik, die sowohl die unterschiedlichen Realitäten und Interessen, die aus unterschiedlichen sozialen Positionierungen und Erfahrungen erwachsen, anerkennt, als auch durch gegenseitiges Verständnis von politischen Bündnispartnern aus unterschiedlichen sozialen Positionen diese zu überbrücken sucht.

normalisierter, dominanter Identitäten in Frage zu stellen. Im folgenden und letzten Abschnitt schlage ich vor, dass das Konzept der Hybridität insbesondere in der Aushandlung der Subjektpositionen von Bürgerschaft<sup>7</sup> festgeschriebene Identitäten und ihnen zugeschriebene „Rechte“ in Frage stellen kann, und mitunter Argumente für ein erweitertes Verständnis von Bürgerrechten unterstützen kann.

### **Multikulturalistische Bürgerschaft und Hybridität**

Forschungen über Hybridität konzentrieren sich oft auf kulturelle Produktion oder Jugendsubkulturen. Ich möchte an dieser Stelle vorschlagen, wie ein Konzept von Hybridität sinnvoll in eine Analyse von Bürgerschaft und politische Subjektivität eingebunden werden kann.<sup>8</sup> Bürgerrechte und Staatsbürgerschaft konstituieren materielle und diskursive Grenzen von Zugehörigkeit, Rechten und Zugang zu Ressourcen. Während formale Staatsbürgerschaft wichtig für die Realisierung vieler Rechte ist, so zeigen doch die Erfahrungen etwa ethnischer Minderheiten in Britannien, dass sie nicht ausreicht, um substantielle Bürgerrechte zu verwirklichen. Denn institutioneller Rassismus, das Zusammenspiel ökonomischer und rassistischer Machtverhältnisse sowie die institutionelle Zentrierung einer „nationalen“ Mehrheitskultur reproduzieren unterschiedliche soziale Machtpositionen und unterschiedlichen Zugang zu staatlichen Ressourcen und Institutionen.

Auf der anderen Seite umfasst mein Denken über Bürgerschaft und Bürgerrechte auch diejenigen, die zwar formal nicht Staatsbürger sind, aber aufgrund ihrer Residenz auf unterschiedliche Weise als Teil der Gemeinschaft gesehen werden können (vgl. Erel 2003a und b). Bürgerschaft hat so zwei Aspekte: Zum einen stellt sie einen Rahmen für Ein- und Ausschlüsse dar, zum anderen bietet sie einen Rahmen für soziale Kämpfe (Turner 1993). Ein zentrales Problem in Debatten um Bürgerschaft und Migration ist epistemologischer Art: Sowohl akademische als auch politische und Alltagsdiskurse basieren auf einer bi-polaren Konstruktion, mit der sogenannten Aufnahmegesellschaft und ihren „Interessen“ auf der einen und MigrantInnen auf der anderen Seite. Dass Ethnizität die Basis für unterschiedliche Zugehörigkeiten und Interessen darstellt, wird in den meisten Diskussionen um Staatsbürgerschaft als gegeben hingenommen (vgl. Carens

---

<sup>7</sup> [Ich beziehe mich hier auf anglophone Debatten über das Konzept von „citizenship,“ das meist mit Staatsbürgerschaft übersetzt wird. Allerdings möchte ich durch die Benutzung der Begriffe Bürgerschaft und Bürgerrechte betonen, dass in meinem Verständnis dieses Konzeptes nicht die Beziehung mit dem Staat die alleinige Autorisierungsinstanz gelten sollte.](#)

<sup>8</sup> Ich greife hier auf Ergebnisse meiner Studie über (hoch)qualifizierte Migrantinnen aus der Türkei in der Bundesrepublik und in Britannien zurück (Erel 2002).

1995). Demgegenüber halte ich eine analytische Trennung von Nation und Zivilgesellschaft, deren Teil auch MigrantInnen und ethnisierte Menschen bilden, für wichtig (Balibar 2004, Yuval-Davis 1997). Die Frage nach kultureller (oft gleichgesetzt mit ethnischer) Differenz und nach Bürgerrechten wird am deutlichsten in multikulturalistischen Theorien diskutiert. Ein Problem dabei bildet jedoch eine eindimensionale Sicht auf Differenz, wo Migranten und ethnische Minderheiten generisch als männlich (z.B. Bauböck 1991, Mackert 1999), und Frauenrechte generisch als die Rechte von ethnischen Mehrheitsfrauen diskutiert werden (vgl. Appelt 2000). In diesem Zusammenhang möchte ich betonen, dass das Konzept von Hybridität eine wichtige Kritik und ein Weiterdenken in Bezug auf ethnische und kulturelle Differenz und Bürgerrechte ermöglicht.

Multikulturalistische Diskurse über Bürgerschaft konzentrieren sich auf das Verhältnis zwischen Gruppen, Individuen und dem Staat (vgl. Kymlicka 1995, Rex 1994, Radtke 1994). Multikulturalistische Diskurse betrachten Gruppenrechte als eine vermittelnde Instanz zwischen Staat und Individuum, und sehen Gruppenrechte als ein Mittel, um die Benachteiligung und Unterdrückung von Minderheiten zu korrigieren. So argumentiert etwa Will Kymlicka (1995), dass Gruppenrechte die kulturelle Differenz ethnischer Minderheit vor einer Vereinnahmung und Angleichung durch die kulturelle und ethnische Mehrheit schützen sollten.<sup>9</sup> Während Kymlicka Kulturen unterschiedlicher Gruppen durchaus als intern dynamisch und veränderbar begreift, betont er, dass sie verschieden sind und unproblematisch von einander abgegrenzt werden können. Nach Kymlicka stellt Kultur die Voraussetzung dar, um freie Entscheidungen zu treffen, da ein kultureller Rahmen unabdingbar sei, um den eigenen Erfahrungen Sinn zu geben. Daher meint er, dass der Schutz von Minderheitenkulturen zentral ist, um das liberale Prinzip der Entscheidungsfreiheit aufrechtzuerhalten. Denn selbst wenn der Gehalt von Minderheitenkulturen sich verändert, sollte das Konzept (ethnisch) abgegrenzter Kulturen beibehalten werden. Kritiker warnen davor, dass solch ein Konzept von ethnischen kulturellen Gruppenrechten zur Unterdrückung und Kontrolle „interner Minderheiten“ (Green 1995) oder individueller Oppositioneller (Waldron 1995) führen kann. Kymlicka integriert diese Kritik, indem er argumentiert, dass Gruppenrechte nur insofern gerechtfertigt sind, als sie eine ethnische Minderheit vor der Mehrheit beschützen, dass jedoch die Mehrheitsgesellschaft ihre Toleranz für Minderheitenrechte an der Stelle begrenzen muss, wo Minderheitenrechte

<sup>9</sup> Kymlicka differenziert zwischen drei Arten von gruppendifferenzierten Rechten, die je nach Situation zugestanden werden sollten:

- „self-government rights (the delegation of powers to national minorities, often through some form of federalism)
- polyethnic rights (state support and legal protection for certain practices associated with particular ethnic or religious groups; and
- special representation rights (guaranteed seats for ethnic or national groups within the central institutions of the larger state)“ (Kymlicka 1995: 6-7).

Deleted: -

intern restriktiv sind. Dieses Argument ist problematisch, insofern es die (kulturell spezifischen) Werte der ethnisch dominanten Gruppe zur Beurteilung und Verurteilung kultureller Praktiken von Minderheitengruppen anruft. Außerdem setzt diese Argumentation diskursiv und politisch liberale und mehrheitsethnische kulturelle Werte gleich und behauptet für beide eine Universalität und Neutralität, die zugleich materielle Dominanz und Unterdrückungsverhältnisse legitimiert und produziert (vgl. Erel in Vorbereitung, Rattansi 1994, Yuval-Davis 1997, Zizek 1999). In diesem Zusammenhang liberaler und/ oder multikulturalistischer Diskussionen um Bürgerrechte kann das Hybriditätsparadigma eine kritische, de-konstruktive Rolle spielen. Wenn kulturelle Praktiken als offen, prozessual und dialogisch betrachtet werden, so wird deutlich, dass kulturelle Autorität und Authentizität in hegemonialen Kämpfen umstrittene Projekte sind. Wenn in multikulturalistischen Diskursen scheinbar kulturelle Werte, Praktiken und ethnische Grenzen klar zugeschrieben werden können, so stellt das Hybriditätsparadigma dies in Frage. Weiterhin tendieren multikulturalistische Praktiken und Diskurse dazu, die konservativsten Werte ethnischer Minderheitengruppen und ihrer Vertreter als die authentischsten zu sehen, da sie scheinbar die größte Distanz zu den kulturellen Praktiken der ethnischen Mehrheitsgesellschaft haben (Sahgal und Yuval-Davis 1992). In diesem Zusammenhang stellt das Hybriditätsparadigma eine Herausforderung dar, da es Konflikte und Kämpfe um Machtverhältnisse innerhalb ethnischer Minderheitengruppen im Gegensatz zu multikulturalistischen Autorisierungsstrategien nicht an kultureller Authentizität misst. Es bleibt festzuhalten, dass Gruppenrechte und Ungleichheiten im Zugang zu Bürgerrechten nicht allein auf kulturelle Differenz und Diversität zurückzuführen sind, sondern auch Produkt materieller und rechtlicher Ungleichheiten sind, die sich nicht durch eine noch so differenzierte Theorie von Kultur begreifen lassen. Dennoch spielt das Paradigma kultureller Differenz in den sozio-politischen und ökonomischen Praktiken und Diskursen, in denen diese Ungleichheiten verhandelt werden, eine strukturierende Rolle. In diesem Zusammenhang erhellt das Hybriditätsparadigma eine einfache, aber zentrale Feststellung: Mischformen und Hybridität sind vielleicht nicht die Lösung aller Fragen, aber das Problem stellen Grenzziehungen und daran geknüpfte Machtverhältnisse dar.

*Anmerkung: Ich danke Susanne Schwalgin und Martin Sökefeld für hilfreiche Kommentare und Verbesserungsvorschläge zu früheren Versionen dieses Beitrags.*

## Zitierte Literatur

- Alexander, Claire (2002): „Beyond black: Re-thinking the Colour/ Culture Divide“, in: *Ethnic and Racial Studies* 25, S. 552-571.
- Anderson, Benedict (1993): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Anthias, Floya & Yuval-Davis, Nira (1992): *Racialized Boundaries*, London: Sage
- Appelt, E. (1999): *Geschlecht – Staatsbürgerschaft – Nation: Politische Konstruktionen des Geschlechterverhältnisses in Europa*, Frankfurt/Main: Campus Verlag..
- Assiter, Alison (1996): *Enlightened Women. Modernist Feminism in a Postmodern Age*, London: Routledge.
- Balibar, Etienne (2004): *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton, Princeton University Press.
- Bauböck, Rainer (1991): *Immigration and the Boundaries of Citizenship*. Centre for Research in Ethnic Relations, Monographs on Ethnic Relations No. 4.
- Bhabha, Homi K. (1990): „The Third Space“, in: J. Rutherford (Hg.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence and Wishart, S.207-221.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Bhabha, Homi K.: „Cultures in-between“, in, Stuart Hall/Paul du Gay (Hg.), *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, S.53-60.
- Bhavnani, Kum-Kum (1999): „Rassismen entgegen: Querverbindungen und Hybridität“, in: Brigitte Kossek (Hg.), *Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen*, Hamburg: Argument Verlag, S.186-203.
- Brah, Avtar (1996): *Cartographies of Diaspora*, London: Routledge.
- Carens, Joseph: Aliens and Citizens (1995): „The Case for Open Borders“, in: Will Kymlicka (Hg.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press, S.331-349.
- Coombes, Annie und Brah, Avtar (2000): „Introduction: The Conundrum of ‚Mixing‘“, in: Annie Coombes/Avtar Brah (Hg.), *Hybridity and its Discontents. Politics, Science and Culture*, London: Routledge, S. 1-17.
- Erel, Umut (1999): „Grenzüberschreitungen und kulturelle Mischformen als antirassistischer Widerstand?“ in: Cathy Gelbin/Kader Konuk/Peggy Piesche (Hg.), *AufBrüche. Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, schwarzen und jüdischen Frauen*, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, S.172-195.
- Erel, Umut (2002): *Agency and Subjectivity in the Life Stories of Migrant Women from Turkey in Germany and Britain*, unveröffentlichte Dissertation, Nottingham Trent University.
- Erel, Umut (2003a): „Skilled Migrant Women and Citizenship“, in: Mirjana Morokvasic/Umut Erel/Kyoko Shinozaki (Hg.), *Crossing Borders and*



- Shifting Boundaries. Gender on the Move!* Opladen: Leske und Budrich, S.261-284.
- Erel, Umut (2003b): „Migration, Geschlecht, Ethnizität: (De-) Konstruktionen von Identitätspolitik und Gemeinschaft“, in: Eder, Angelika (Hg.), *Wir sind auch da! Über das Leben von und mit Migranten in europäischen Großstädten*, Hamburg: Dölling und Galitz Verlag, S.267-290.
- Erel, Umut (in Vorbereitung): „MigrantInnen, Staatsbürgerschaft, Geschlecht und Ethnizität“, in: Bettina Roß (Hg.), *Migration, Geschlecht und Staatsbürgerschaft. Weiterdenken für antirassistische, feministische Politik/-wissenschaft*.
- Green, Leslie (1995): „Internal Minorities and their Rights“, in: Will Kymlicka (Hg.), *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, S. 257-272.
- Hall, Stuart (1987): „Minimal Selves“, in: Homi Bhabha (Hg.), *The Real Me. Postmodernism and the Question of Identity*, ICA London.
- Kymlicka, Will (1995): *Multi-Cultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, Landry, Donna and MacLean, Gerald (1995): *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York and London: Routledge.
- Mackert, J. (1999): *Kampf um Zugehörigkeit. Nationale Staatsbürgerschaft als Modus sozialer Schließung*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Oquendi, Leyda (1997): „Identity and Mixed Breeds in Cuba“, Vortrag auf der Konferenz *Cultural Pluralism. Metissage and Mixed Identities* 20.-22.11. 1997, Universität Florenz.
- Otyakmaz, Berrin Ö. (1995): *Auf allen Stühlen. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland*, Köln: ISP Verlag.
- Parker, David (1995): *Through Different Eyes*, Avebury: Aldershot.
- Pieterse, Jan Nederveen (1994): „Unpacking the West: How European is Europe?“ in: Ali Rattansi/Sally Westwood (Hg.), *Racism, Modernity, Identity*, Cambridge: Polity Press, S.129-149.
- Pieterse, Jan Nederveen (1999): „Globale / lokale Melange: Globalisierung und Kultur – Drei Paradigmen“, in: Brigitte Kossek (Hg.), *Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen*, Hamburg: Argument Verlag, S.167-185.
- Pieterse, Jan Nederveen (2001): „Hybridity – So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition“, in *Theory, Culture & Society* 18, S. 219-245.
- Radtke, Frank-Olaf (1994): „The Formation of Ethnic Minorities and the Transformation of Social into Ethnic Conflicts in a So-Called Multi-Cultural Society: The Case of Germany“, in: John Rex/Beatrice Drury (Hg.), *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, Avebury: Aldershot, S. 30-38.

- Räthzel, Nora (1999): „Hybridität ist die Antwort, aber was war noch mal die Frage?“ in: Brigitte Kossek (Hg.), *Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen*, Hamburg: Argument Verlag, S.204-219.
- Rattansi, Ali (1994): „‚Western‘ Racisms, Ethnicities and Identities in a Postmodern Frame“, in: Ali Rattansi/Sally Westwood (Hg.), *Racism, Modernity, Identity*, Cambridge: Polity Press, S. 15-86.
- Rex, John (1994): „Ethnic Mobilisation in Multi-Cultural Societies“, in: John Rex/Beatrice Drury (Hg.), *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, Avebury: Aldershot, S.3-13.
- Sahgal, G. and Yuval-Davis, Nira (Hg.) (1992): *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*, London: Virago.
- Salih, Ruba (2003): „Shifting Meanings of Islam and Multiple Representations of Modernity: The Case of Muslim Women in Italy“, in: Jacqueline Andall (Hg.), *Gender and Ethnicity in Contemporary Europe*, Oxford: Berg, S.119-138.
- Schön, Ulrich (1996): *Bi-Identität. Zweisprachigkeit, Bi-Religiösität, Doppelte Staatsbürgerschaft*, Zürich und Düsseldorf: Walter Verlag.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, Landry, Donna and MacLean, Gerald (1995): *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York and London: Routledge.
- Spooner, Brian (1986): „Weavers and Dealers: The Authenticity of an Oriental Carpet“, in: Arjun Appadurai (Hg.), *The Social Life of Things*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 195-235.
- Taguieff, Pierre-Andre (1987): *La force du prejugee: le racisme et ses doubles*, Paris: La Decouverte.
- Topal, Filiz (2002): „Deutschkurse für Migrantinnen und Integrationspolitik“, Vortrag auf der Tagung *Arbeitsverhältnisse im Kontext von Diaspora, Exil, Migration – Perspektiven auf Arbeitsverhältnisse und politische Rechte minorisierter Frauen*, Berlin, 5.-7. April 2002
- Treacher, Amal (2000): „Welcome Home: Between Two Cultures and Two Colours“, in: Annie Coombes/Avtar Brah (Hg.): *Hybridity and its Discontents. Politics, Science and Culture*, London: Routledge, S.96-108.
- Turner, Bryan S. (1993): „Contemporary Problems in the Theory of Citizenship“, in Bryan S. Turner (Hg.), *Citizenship and Social Theory*, London: Sage, S. 1-18.
- Waldron, Jeremy (1995): „Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative“, in: Will Kymlicka (Hg.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, S. 93-119.
- Young, R. J. C. (1995): *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge.
- Yuval-Davis, Nira (1997): *Gender and Nation*, London: Sage.
- Zagefka, Polymnia (1997): „Le processus de metissage en Ameriqui espagnole: ce que nous oublions et que l’histoire peut nous apprendre“, Vortrag auf der Konferenz *Cultural Pluralism. Metissage and Mixed Identities* 20.-22.11. 1997, Universität Florenz.

Zizek, Slavoj (1999): „Das Unbehagen im Multikulturalismus“, in: Brigitte Kossek (Hg.): *Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen*, Hamburg: Argument Verlag, S. 151-166.

