

[Auf]Lösungen

Dekoloniale Begegnungen



Kamila Smagulova

Die dekolonialen Debatten über Identität im Rahmen der kasachischen postkolonialen Realität

Oktober 2023

Wie es heute oft der Fall ist bei [gefangenen](#) und metaphorisierten Konzepten, ist Dekolonialität Teil des Überdenkens und der Neudefinition von [nationaler] Identität in postkolonialen Gesellschaften. Es muss aufgezeigt werden, wie dekoloniale Konzepte über eine Denkschule hinausgehen und Auswirkungen auf die reale Welt haben. Sicherlich gibt es hier ein symbolisches Element, aber die Kolonialität besteht nach wie vor und hat direkte Auswirkungen auf die sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten, da sie weiterhin Hierarchien hervorbringt, die die Zerstörung dieser Rahmenbedingungen erfordern. In Ländern mit einer Politik der Staatsbildung von oben nach unten und einer sowjetischen Vergangenheit wird der Begriff „postkolonial“ möglicherweise nicht allgemein akzeptiert. Der Begriff der „postsowjetischen“ Realitäten selbst muss noch als eigenständiges Konzept beschrieben werden, und seine Gegenüberstellung mit dem Postkolonialen bleibt unklar (Moore, 2001). In diesem Artikel werde ich diese Begriffe im Zusammenhang mit Kasachstan, Zentralasien und anderen Ländern, in denen Dekolonialität eines jener Prismen sein kann, die es uns ermöglichen, aufgezwungene Hierarchien und Denkweisen zu hinterfragen, austauschbar verwenden.

Die Dekolonialität ist zur Grundlage für die Rekonstruktion der Identität in Kasachstan in Bezug auf Sprache, Geschlecht, Erinnerung und Geschichte geworden. Die Identität ist einer der Bereiche, die ein tiefergehendes dekoloniales Umdenken erfordern. Dabei geht es nicht nur um die Frage, ob ein Land eine koloniale Vergangenheit hatte,

sondern auch darum, wie sich frühere zweideutige Formen der Diskussion über den Kolonialismus auf die heutigen Gesellschaften ausgewirkt haben. Fanon beschrieb die Rückkehr der Macht durch die Konstruktion einer nationalen Identität für postkoloniale Gesellschaften, so dass die nationale Identität sehr oft Teil dieser Diskussion sein kann. In diesem Zusammenhang ist die Verwendung des Begriffs „Dekolonisierung“ nicht immer korrekt. Stattdessen verwende ich den Begriff „dekolonial“, um bestehende Debatten innerhalb der Vorstellung von Wahlfreiheit zu beschreiben, wie sie von Madina Tlostanova (2019) erläutert wurden. Für Länder, die den Begriff „Kolonialismus“ traditionell nicht in ihrem offiziellen Narrativ haben, wie etwa die „klassischen“ Kolonien wie das britische Empire, gibt es einen schmalen Korridor von Ideen, den wir enträtseln müssen. In diesem Zusammenhang stütze ich mich auf die postkolonialen Theorien von Frantz Fanon aus seinem Werk „Schwarze Haut, weiße Masken“ und auf das Konzept der „Mimikry“ von Homi Bhabha und versuche, bestehende Debatten über Dekolonialität zu veranschaulichen, die ein Überdenken der nationalen Identität, der Geschlechteridentität, der Wissensproduktion, der künstlerischen Praktiken und des politischen Aktivismus beinhalten.

Zunächst einmal beziehe ich mich auf den „greifbaren“ Kolonialismus, der früher als Kritik an der metaphorisierten Dekolonialität verwendet wurde (Tuck und Yang, 20212). Obwohl es diesen Diskurs schon seit über einem Jahrzehnt gibt, begannen sich die Narrative vor allem nach den Unruhen in Kasachstan im Januar und nach Russlands umfassender Invasion in der Ukraine zu verändern (Atystanbek und Schenk 2022; Kassymbekova und Marat, 2022; Kudaibergenova und Laruelle, 2022).

Zeitgenössische Kontexte und historische Narrationen: Was hindert uns daran, unseren Diskurs direkt auf Imperien zu beziehen?

Zeitgenössische dekoloniale Narrationen werden oft mit nationalen Narrationen verwechselt. Dies kann auch mit der alten sowjetischen Methode zusammenhängen, Aktivisten - Künstler, Schriftsteller, Politiker - als „Nationalisten“ abzustempeln, wenn sie versuchen, ihre Subjektivität zurückzufordern. So erklärte Präsident Tokajew [vor kurzem](#), dass es in Kasachstan keine Denkmäler für sowjetische Führer geben sollte, und berief sich dabei auf deren mythologisierte Biografien. Dennoch wurde kürzlich in Almaty ein Denkmal für Fürst Alexander Newski enthüllt, das angeblich von der Führung des Landes genehmigt wurde. Noch kritischer ist, dass russische Medien den Namen der Stadt immer noch als „Alma-Ata“ buchstabieren, was ebenfalls ein sowjetischer Name für die Stadt ist. Diese Ambivalenz bei der Schaffung von Erinnerungen ist Teil des Widerstands und der mangelnden Bereitschaft der Führung, über die koloniale/sowjetische Zeit zu sprechen. Tlostanova führt solche Tabus auf die mögliche Zerstörung des Mythos der Verherrlichung der Sowjetzeit zurück. Diese Narration war nie dazu gedacht, die Frage nach der kolonialen Form des zaristischen

Russlands oder der Sowjetunion zu stellen. Alexander Morrison (2016) bringt dies auch mit Russlands eigenem Widerstand dagegen in Verbindung, als ehemaliger Kolonialstaat positioniert zu werden.

Diana Kudaibergenova (2016) argumentiert, dass postkoloniale Staatlichkeit als Teil des nationalisierenden Regimes von Nursultan Nasarbajew ein Weg zu diesem Widerstand ist. Sie verweist auf postsowjetische Praktiken, bei denen sich die kasachischen sowjetischen Eliten auf die Verherrlichung der vorsowjetischen und vorimperialen Vergangenheit Kasachstans konzentrierten, um Diskussionen über den kolonialen Charakter beider Perioden zu vermeiden. In der Tat sehen wir eine Fortsetzung dieser Praxis in der Mythologisierung des Denkmals für die Opfer von Kantar (Ereignisse vom Januar 2022) oder in der Schaffung von staatlich finanzierten historischen Filmen über Königin Tomiris, die als Stammutter der modernen Kasachen dargestellt wird.

Anhand dieser Tendenz lässt sich erklären, warum die Frage „War die Vergangenheit kolonial“ gestellt wird. Der russische imperiale Kolonialismus in den offiziellen Erzählungen geht auf das späte 18. Jahrhundert zurück. Die koloniale Periode begann und dehnte sich aus, als Abulchair Khan im Jahre 1730 Anna Ioanowna um Hilfe bat, doch endete das Bündnis später mit der Beschlagnahmung von Gebieten (Kassenova, 2022, S. 16). Im Gegensatz dazu wird die Sowjetzeit traditionell nicht als kolonial bezeichnet. Die Kasachische Sozialistische Sowjetrepublik begann in der offiziellen Darstellung im Jahr 1936. In ihrem Buch „Atomische Steppe“ vertritt Kassenova die Auffassung, dass die Februarrevolution von 1917 der Präzedenzfall war, der das kasachische Volk zum Widerstand gegen die Kolonialherrschaft motivierte, dass aber die Oktoberrevolution anschließend nicht so weithin anerkannt wurde. Sie betrachtet das Jahr 1917 als ein wichtiges Jahr, in dem die aus liberalen Demokraten bestehende Alasch-Autonomie gebildet und dann aufgelöst wurde, kurz vor den stalinistischen Repressionen der 1930er Jahre und bis in die poststalinistische Zeit hinein.

Im Allgemeinen gibt es keinen Konsens über diesen Zeitraum; Ainash Mustoyapova, Professorin für Philologie, meinte während unseres Gesprächs, dass die Entscheidung darüber, was als „kolonial“ gilt, derzeit von unten nach oben getroffen wird. In ihrem kürzlich erschienenen Buch „Die Dekolonialisierung Kasachstans“ verweist sie wie Kassenova auf die kulturelle Unterdrückung in den Jahren 1940-1959, als kasachische Gelehrte, Schriftsteller und Musiker wie Kanysch Satbajew, Achmet Shubanow oder Muchtar Auezow von der sowjetischen Regierung an den Rand gedrängt wurden - sie wurden ihrer Arbeitsplätze und Möglichkeiten beraubt und zu Haftstrafen verurteilt. Zuvor starben Millionen von Kasachen an den Folgen der Kollektivierungs- und Sesshaftmachungspolitik von Stalin und Golotschschekin in den 1930er Jahren und während der Ascharschylyk (Hungersnot) in den 1920er Jahren. Später wurde Stalins Unterdrückung der Intellektuellen in den Jahren 1937-1938 Teil einer Neuinterpretation der kolonialen Vergangenheit.

Ein weiteres Beispiel für die Russifizierung als Teil der kolonialen Praktiken und der systematischen Auslöschung ist die Sprachpolitik. Kirkwood (1989) stellt fest, dass die Russifizierung der Sprachpolitik seit Lenins Politik der Korenisierung bis zu Breschnew die kasachische Sprache in eine weniger privilegierte Position brachte. Im Rahmen der damaligen „Völkerfreundschaft“ herrschte die Dominanz einer Kultur und einer Sprache, die das zeitgenössische postkoloniale Trauma stark beeinflusst hat.

Hier möchte ich auf die Rolle der Positionalität und der eigenen Stimme der Autorin eingehen, die für die Darstellung dekolonialer Debatten wichtig sind. Togzhan Kassenova, deren Buch ursprünglich auf Englisch verfasst wurde, reflektiert zu Beginn über ihre Beziehung zur Sowjetära - als jemand, der in dieser Zeit geboren und aufgewachsen ist, was eine wichtige Unterscheidung ist, wenn man über Positionalität in dekolonialen Debatten spricht. In ähnlicher Weise beschreibt Tlostanova sich selbst als eine „postkoloniale Andere“ und „ein Produkt des russischen und sowjetischen imperialen Erbes“. In diesem Zusammenhang habe ich auch viel über meine eigene Positionierung nachgedacht und darüber, wie sie sich auf die Kartierung auswirkt, die ich vornehme. Nach der Lektüre einer Reihe von Artikeln zentralasiatischer Wissenschaftlerinnen zum Thema [„Wenn „das Feld“ dein Zuhause ist“](#), u. a. von Diana Kudaibergenova und Aizada Arystanbek, wurde mir klar, dass meine Positionalität und der Zugang dazu sehr wichtig sind. Da ich das Privileg hatte, alle drei Sprachen (Kasachisch, Russisch und Englisch) zu sprechen, hatte ich sicherlich Zugang zu einer größeren Gemeinschaft von Teilnehmern und Kollektiven. Vor allem aber hatte ich so die Möglichkeit, die Position der Personen, auf die ich mich in meiner Kartierung beziehen würde, besser herauszustellen. Obwohl Kunst, Wissenschaft und verwandte Bereiche traditionell als elitär und exklusiv gelten, reflektiere ich vor allem über die Debatten, die ich in den letzten anderthalb Jahren seit den Unruhen im Januar und dem Krieg in der Ukraine erlebt habe. Meine Interviewreihe fand im Frühjahr 2023 statt. In diesem Sinne muss ich betonen, dass die spätere Kartierung nicht feststeht und nicht auf die vertretenen Personen beschränkt ist. Außerdem muss sie sich weiterentwickeln und sollte regelmäßig überprüft werden.

Überblick über aktuelle Debatten: Kartierung der Beteiligten in aktuellen dekolonialen Debatten

Die Interpretation dieser kollektiven Arbeit, künstlerischen Praktiken und Wissensproduktion als dekolonial kann in gewisser Weise ein Eingrenzungsversuch ihrer eigenen Positionierung sein. Im Folgenden beschreibe ich aktuelle Personen, die sich für dekoloniale und postkoloniale Debatten in Kasachstan in den Bereichen Kunst, Musik, Aktivismus und Erinnerungsproduktion interessieren. Ich verwende bewusst nicht die Begriffe „Menschen, die sich mit Dekolonisierung beschäftigen“ oder „Dekolonialisten“, da Skeptiker diese oft kritisieren. Dies könnte auch als Versuch einer Metaphorisierung von Dekolonialität gesehen werden. Wenn ich sie aufzähle,

bezeichne ich sie auch nicht als „Forschungsobjekte“, sondern sehe sie als Schöpfer und Mitwirkende dieser Forschung. Ich beziehe mich auf die Arbeit hervorragender Wissenschaftler aus Zentralasien zum Thema „Wenn „das Feld“ dein Zuhause ist“ und meine damit die kollektive Arbeit dieser Menschen als Versuch, Identität zu überdenken und neu zu definieren.

Darüber hinaus vermeide ich in meiner Kartierung bewusst den Begriff „ethnische Minderheiten“, da er sehr exklusiv ist. In einem Kontext, in dem dekoloniale Ideen weitgehend mit nationalen Diskursen verknüpft sind, sind Ethnisierung und Rassifizierung die Prozesse, die als Teil unserer dekolonialen Neudefinition von Identität neu gedacht werden müssen. Dies ist nur dann der Fall, wenn die Kunstschaaffenden ihre ethnische Identität als Kernbestandteil ihrer Arbeit identifizieren. Andernfalls reproduzieren wir das sowjetische „Nationalbewusstsein“, bei dem die Korenisierung in erster Linie ein Instrument zur Konstruktion von Hierarchien war und ethnische Minderheiten hauptsächlich durch ihre „nationale“ Tracht, Musik oder Küche wahrgenommen wurden, nicht aber durch ihre Erinnerungen, komplexen Identitäten, Geschichten und Erfahrungen (Mustoyapova, 2022).

Ich konzentriere mich bewusst auf die Stimmen und die Repräsentation von Frauen, weil ihre Perspektive ein wichtiger Bestandteil der gegenwärtigen dekolonialen Debatten ist. In den drei Jahrzehnten der Unabhängigkeit und sogar bis in die Sowjetzeit zurück hat der Gender-Nationalismus (Belafatti, 2019) eine bestimmte Rolle für Frauen und ihre Repräsentation in der Geschichte geschaffen, die erst noch neu definiert werden muss.

Gleichzeitig ist es wichtig, nicht zu vergleichen, welche Initiative weniger dekolonial und welche mehr dekolonial ist ([Narysheva](#), 2023). Ein solcher Vergleich kann Hierarchien und Ungleichheiten schaffen. Wenn wir vergleichen, „wie dekolonial diese Diskussionen/Arbeiten/Sichtweisen sein können“, können wir Versuche, bestehende Normen in Frage zu stellen und neue Perspektiven zu schaffen, entgleisen lassen.

Die Rekonstruktion von Narrationen: Menschen, Identität, Erinnerung und Geschichte

Eine Möglichkeit der Darstellung von Frauen in den Narrationen der Sowjetzeit waren Museen als Teil einer von oben verordneten Politik der Staatlichkeit. Erst 1980 wurde in Aktobe das erste Frauenmuseum für Alija Moldagulowa, eine Heldin des Zweiten Weltkriegs (Assanova), eröffnet. Dekoloniale Wissenschaftler haben neben Universitäten auch Museen kritisiert, da sie sie überwiegend als ein Produkt der Kolonialität ansehen (Tlostanova, 2018). Das erste Online-Museum, [„Frauen von Kasachstan“](#), das von der Historikerin Dinara Assanova ins Leben gerufen wurde, trägt jedoch zur Neugestaltung und zum Überdenken von Geschichten von Frauen

in konventionellen postkolonialen Institutionen bei. Neben der umfassenderen Behandlung von Frauenfiguren in der Geschichte gibt es auch Möglichkeiten, die Erinnerungen an das weibliche Erbe und ihre Geschichten innerhalb der Familien neu zu gestalten. In Familiengeschichten, die als Sheti Ata („Sieben Großväter“) bezeichnet werden, wird häufig das männliche Erbe dargestellt. Der Kurs [„Familienethnographie: Wie man das Schreiben dekolonisiert“](#) der Anthropologin und Schriftstellerin Elmira Kakabayeva für Frauen sollte ihnen helfen, ihre Geschichten zu Literatur zu machen. Es war ihr wichtig, Geschichten von Menschen, für die ihr eigenes Zuhause ihr Feld ist, von innen heraus zu erzählen.

Die Ausstellung [„Talqan, Tary, Topyraq“](#) der in Almaty lebenden Künstlerin und Kuratorin Aida Adilbek war im Gegensatz zu Elmira ursprünglich nicht als dekolonial konzipiert. Während unseres Gesprächs reflektierte Aida über die Tatsache, dass „dekolonial“ kein universelles Objektiv für alle zeitgenössischen Künstler ist und dass ihrer Meinung nach die Dekolonialität nicht übermäßig ausgenutzt werden sollte. Wie Aida teilte auch die zeitgenössische Künstlerin Aiganym Muhamedzhan, Autorin der Ausstellung [„Qara kub“](#), ihre Meinung, dass eine Künstlerin, die sich als „dekolonial“ positioniert, ihre Arbeit manchmal einschränken kann. Die Art und Weise, wie Aida ihre weibliche Großmutter-Mutter-Tochter-Familienabstammung offenlegt, ist jedoch eine Möglichkeit, über das patriarchalische Modell der Betrachtung des eigenen Familienerbes hinauszugehen und aufgezwungene Ansichten darüber zu dekolonisieren, wie die eigene Familienabstammung geehrt werden sollte. Das Überdenken der Identität und ihrer Beziehung zum Familiengedächtnis ist ein wesentlicher Bestandteil der dekolonialen Debatten.

Die Erinnerungsproduktion nimmt eine dekoloniale Wendung, während sich der Diskurs „von unten nach oben“ ausweitet. In den letzten drei Jahrzehnten war die Produktion von Erinnerung von oben nach unten im zwanzigsten Jahrhundert und insbesondere in den Jahren nach der Unabhängigkeit eine der Möglichkeiten, wie die „eigene“ Geschichte neu interpretiert und von innen heraus - auf öffentlicher Ebene - produziert wurde. In vielen postsowjetischen Staaten war und ist die Erinnerungspolitik eine Möglichkeit, Ereignisse zu verbergen, die für den offiziellen Diskurs nicht „geeignet“ sind. Für Kasachstan sind dies in erster Linie Ascharschylyk (die Große Hungersnot, bei der etwa 5-6 Millionen Kasachen starben), Stalins Repressionen, der Zweite Weltkrieg (den viele Menschen immer noch als den Großen Vaterländischen Krieg bezeichnen) und die Proteste von Sheltoksan-1986 (dies wurde von dem Forscher Berikbol Dukeyev in seiner Präsentation für das Projekt „Terek Story“ erörtert, die ich weiter unten erwähnen werde). Die Tatsache, dass der 31. Mai als Tag des Gedenkens an die Opfer von Ascharschylyk und der Repression begangen wird, ohne die beiden Tragödien voneinander zu trennen, ist jedoch in erster Linie eine Initiative von oben, die darauf abzielt, den Raum für den kolonialen Diskurs zu entpersönlichen und zu verengen.

Eine häufige Kritik an der Verwendung der Begriffe „postkolonial“ oder „dekolonial“ in Bezug auf die kasachische Gesellschaft ist, dass das Land überhaupt eine koloniale

Vergangenheit hatte. Ein Grund dafür könnte das Fehlen einer Reflexion der oben genannten Ereignisse von unten nach oben sein. Ein Beispiel für einen solchen Präzedenzfall, bei dem die Zeit der Hungersnot auf die Seiten der populären Medien gebracht wurde, war der Film [„Qasch“](#) des 27-jährigen kasachischen Regisseurs Aissultan Seitov. Trotz der Kritik, der Filmemacher sei „zu jung, um darüber zu sprechen“, da Seitov bereits die vierte Generation der in Ascharschylyk Verstorbenen ist, oder nicht ausreichend über die Erinnerung an das Ereignis informiert, trug dieser Versuch dazu bei, das Thema einem breiteren Publikum nahezubringen.

Mein eigenes weibliches Erbe ist mit der bedeutenden kolonialen Vergangenheit Kasachstans verbunden, über die im postsowjetischen Raum wenig gesprochen wird. Die Familie meiner verstorbenen Großmutter mütterlicherseits stammte aus dem Bezirk Buchtarma, einem Ort im Osten Kasachstans, in dem sich einer der größten künstlichen Stauseen des Landes befindet. Sie lebten in dem Dorf Wenera, das früher auf dem Gelände des Buchtarma-Stausees lag. Aber Ende der 40er Jahre, als meine Großmutter Nurganym (geboren 1944) die Grundschule besuchen musste, waren sie gezwungen, in den Bezirk Syrdarja (Südkasachstan) zu ziehen. Dank ihrer Mutter (meiner Urgroßmutter Turar) entschieden sie sich, die Region nicht zu verlassen und blieben im benachbarten Kreis Syrjanowskij (der heute Altai-Kreis heißt, was auch ein Versuch der Regierung ist, kasachische Toponyme einzuführen). Das Ergebnis der unfreiwilligen Migration waren Kindersterblichkeit und der Verlust des wichtigsten kulturellen Erbes, was Historiker wie Botakoz Kassymbekova und Aminat Chokobayeva (Jahr) als kulturelle Auslöschung und Vertreibung bezeichnen.

Über diese Geschichte hatte ich bisher nicht unter dem Gesichtspunkt der sowjetischen Kolonialpolitik nachgedacht, bis ich in der Zeitschrift „Nemonomyth“ des Esimde-Teams den Artikel [„Unerzählte Geschichten aus dem Wasserkraftwerk Toktogul“](#) über ein Wasserkraftwerk in Kirgisistan fand. Auch dort kam es zu einer unfreiwilligen Umsiedlung von Menschen. Die Sowjets gestalteten sie als Modernisierungspolitik und Teil der industriellen Entwicklung. Mir wurde klar, dass diese Umsiedlungen in den frühen 1950er- und 1960er-Jahren stattfanden, und beide standen im Zusammenhang mit der Wasserkraft (entweder Kraftwerke oder Stauseen). Noch überraschender und trauriger war, dass asiatische Aktivisten in Russland, deren Arbeit zur Entkolonialisierung ein weiteres großes Kapitel darstellt, ähnliche Geschichten über Stauseen in Nordasien erzählten. Es gibt derzeit keine narrative oder umfassende Forschung, die sich auf die Geschichte dieser Vertreibungen als die Vergangenheit hinter den Wasserkraftwerken oder Stauseen konzentriert. In der Tat sind persönliche Familiengeschichten Teil der Entkolonialisierung der Vergangenheit und des Überdenkens gängiger postkolonialer Narrationen geworden.

Mir ist aufgefallen, dass viele Initiativen zur Neudefinition von Erinnerung und Identität von Frauen ausgehen, die der Möglichkeit auf ihre eigene Subjektivität beraubt wurden. Eine solche Initiative, die derzeit Menschen in Kasachstan dabei hilft, ihre Familiengeschichte zu erzählen, ist [„Terek Story“](#). Die Teilnehmerinnen Inkar

Bakhetnur und Tulenova haben festgestellt, dass immer mehr Frauen zur Bewahrung des Familiengedächtnisses beitragen. Das Wort „terek“ aus der kasachischen Sprache bedeutet übersetzt „Baum“. Das Projekt eröffnet verschiedene Erzählungen der Geschichte des 20. Jahrhunderts ([ist aber nicht darauf beschränkt](#)), in denen die dritte Generation oder die so genannten Nacherinnerungsträger die Geschichten ihrer eigenen Familie erzählen können. Bis vor kurzem war die Beschäftigung mit der Familiengeschichte nicht sehr weit verbreitet, da die Geschichte des „ru“ (Stammes) und nicht die der eigenen Familie und der Verwandten der zweiten oder dritten Generation vor allem zur Formung der Nation und Schaffung der Identität nach der Unabhängigkeit diente. Auch die kasachische experimentelle Forschungsinitiative [„Babalar Press“](#), die von Aisha Jandossova und Aida Adilbek kuratiert wird, ist zu einer der Möglichkeiten geworden, Erinnerung „von unten nach oben“ zu schaffen und Geschichten in die Narration zu bringen. Die Teilnehmer dieses Programms erleben ihre Reise zu ihren Vorfahren durch Küche, Bücher, Ornamente oder Teppichherstellung. Die Teilnehmer Aigerim Ospan, Mira Lim, Altynzer Ashykbayeva, Nazerke Shynarbek, Ansagan Serikkyzy und Aida Issakhankyzy erleben ihre Rückkehr zu ihrer Kindheit und Identität.

Im Rahmen des Überdenkens der Identität von unten nach oben durch künstlerische Praktiken möchte ich über [Guzel Zakir](#) sprechen, eine uigurische zeitgenössische Künstlerin aus Almaty. Ihre Arbeiten wie [„Monobrow/Oriental Brow“](#) basieren auf dem Überdenken und der Wiederannahme ihrer uigurischen Identität. Geboren und aufgewachsen in Almaty, hat Guzel den Weg zur Annahme ihrer uigurischen Identität zurückgelegt. Der erste Wendepunkt waren für sie nicht die Unruhen im Januar oder der Krieg in der Ukraine, sondern ihr Umzug nach Kaschgar (heutiges China, Region Ostturkestan). Dies war ihr Weg zur grenzüberschreitenden Akzeptanz und zu einer transnationalen, hybriden Identität. Die Sowjetisierung der Uiguren in Kasachstan war, wie sie anmerkt, eine Möglichkeit, sie vor allem als Künstler, Musiker oder Theaterarbeiter zu exotisieren (immerhin ist Kasachstan das einzige Land der Welt mit einem uigurischen Theater). Vielleicht ist diese Selbstbezogenheit und Minderwertigkeit durch jahrzehntelange Mimikry entstanden. In ihrer Arbeit versucht sie, die uigurische Identität durch die Akzeptanz und Suche nach einer einst verlorenen und ausgelöschten Identität neu zu definieren, indem sie „über und für sich selbst schreibt“. Während unseres Gesprächs war Guzel auch vorsichtig, was die Positionierung des dekolonialen Denkens angeht. Mir wurde klar, dass künstlerische Praktiken oft über Theorien hinausgehen und unsere Versuche, sie zu erklären, übertreffen, wie Tlostanova auf der Biennale von Venedig [diskutierte](#) und Kudaibergenova im Buch „Art in Protest“ (2022) schrieb.

Ich würde auch das Geschlecht in die Narration der nationalen Identität einbeziehen. Mutali Moskeu, der Gründer von Qazaqueer, drehte einen Film mit dem Titel [„Queer in Kazakh“](#) (oder „Qazaq Queer“). In diesem Film versuchte er, einen seit langem bestehenden Geschlechternationalismus zu rekonstruieren, in dem die Rolle und das Bild von Männern und Frauen auf eine bestimmte Weise wahrgenommen wurden.

Angesichts der restriktiven Heiratspolitik der UdSSR, auf die die dekoloniale Feministin Aigerim Kussaiynkyzy in dem Film hinweist, was sind Vorurteile „exkolonialer“ Natur?. Moskeus Film zeigt, dass konventionelle Vorstellungen von Geschlecht und nationaler Identität brüchig werden, wenn wir uns der kasachischen Mythologie zuwenden, in der Figuren wie Zhez Tyrnak (ein mythologisches geschlechtsloses Wesen mit Kupfernägeln) vorkommen, oder der Geschichte, in der die Kultur der „sal-seri“ (männliche Musiker und Reisende) vorherrscht. Dieser Film ist ein völlig neuer Ansatz für eine Neubewertung der nationalen Identität und ihrer zukünftigen Inklusion in Bezug auf die queere Gemeinschaft, ohne die aufgezwungenen postsowjetischen Narrationen.

Die Schaffung eines Gedächtnisses „von innen“ und die Neuinterpretation der Geschichte kann auch auf die Musik angewandt werden. Im sowjetischen Kasachstan waren Theater, Oper und Gesang ein Teil der Politik der sowjetischen Kulturrevolution, die auf die eine oder andere Weise die „nationale“ Identität exotisierte und betonte und einen separaten Bereich schuf, der die Hierarchiebildung katalysierte. Die Geschichte der Musik in jener Zeit wurde von russischen Ethnographen wie Alexander Zataevich gesammelt und geschrieben. In diesem Zusammenhang möchte ich den narrativen Podcast „Baysa“ erwähnen, der von der Batyrkhan Shukenov Foundation und dem Bulbul Podcast Studio produziert wird, die eine Reihe von Audiovorträgen zur Musikgeschichte erstellt haben und derzeit an einer Enzyklopädie der kasachischen Popmusik arbeiten. Nargiz Shukenova (Batyr-Stiftung, Direktorin), Kamila Narysheva (Batyr-Stiftung, Managerin) und Aisulu Toishibek (Bulbul Studio) arbeiten mit der Erinnerung in ihrer dekolonialen Wendung, in der Geschichten für ein zeitgenössisches Publikum erzählt werden, mit Sorgfalt und Respekt für diejenigen, die vor ihnen gegangen sind. Sie konzeptualisieren Positionalität in Bezug auf Sprache und stellen das kulturelle Erbe in den Mittelpunkt ihrer Arbeit. Diese Arbeit trägt dazu bei, unsere Identität, unsere Vergangenheit und unser kulturelles Erbe außerhalb des aufgezwungenen postsowjetischen Rahmens neu zu überdenken.

KANTAR: kollektive Kreativität, künstlerische und literarische Praktiken

Das Schreiben über das Selbst aus dem Inneren heraus und das Überdenken von Ereignissen ist Teil der zeitgenössischen dekolonialen und postkolonialen Debatten. Eine Möglichkeit besteht darin, die jüngsten Ereignisse wie Kantar (blutiger Januar oder die Januar-Unruhen) durch künstlerische Praktiken neu zu bewerten und zu überdenken. In meinen Gesprächen mit zeitgenössischen Künstlern in Kasachstan äußerten sie sich sehr kritisch über die Tatsache, dass es nicht viele breit angelegte Ausstellungen und Werke gibt, die sich mit Kantar beschäftigen. Wenn es darum geht, die Rolle der Menschen/Gesellschaft beim Gedenken zu überdenken, dann ist es vor allem die Ausstellung [„Biz karapaiym halykpyz“](#) („Wir sind gewöhnliche Menschen“)

von Saule Suleimenova, die den Schmerz und die Trauer der Menschen in Werken wie „Der Himmel von Almaty“ und anderen aufzeigt.

Gleichzeitig änderte Kantar die Situation und griff vielleicht in Form eines unvermeidlichen Traumas ein, das man bei einigen Werken erleben musste. Die Schöpfer änderten ihren Werdegang in „und dann geschah der Januar“. Die im Oral geborene und in Almaty lebende zeitgenössische Künstlerin Dariya Temirkhan hatte die Ausstellung [„Tynys bitti“](#) bereits 2021 als Idee. Das Hauptwerk war jedoch ihren Erfahrungen und ihrer Neuinterpretation von Schmerz und Traurigkeit während der Januar-Unruhen gewidmet. Temirkhan [teilte mit](#), dass eine der wichtigsten Emotionen im Januar 2022 das Gefühl war, „nicht atmen zu können“. Ihre Videoinstallation, die auf dem Klang des schweren Atems einer Person in Begleitung eines Mohnfeldes basiert, nahm das Publikum mit auf eine Reise des Erlebens und Miterlebens von Schmerz und Trauma.

Eine der offiziellen Narrationen zu den Januar-Unruhen basiert auf einem rein symbolischen, unpersönlichen Denkmal für Kantar in Almaty. Die Versuche der Regierung sind jedoch immer noch sehr weit von der Realität entfernt, nicht inklusiv, und sie beabsichtigt nicht, irgendetwas zu personalisieren. Kürzlich organisierten lokale Aktivisten in Almaty eine Ausstellung mit dem Titel [„Mausym Art“](#), bei der Kinder, deren ältere Verwandte während der Ereignisse erschossen wurden, ihre Werke präsentierten. Die kasachischen zeitgenössischen Künstler Moldir Sagyndykova, Nurbol Nurakhmet, Shattyk Batan, Almas Nurgozhayev und Arystanbek Shalbayev fungierten als Mentoren, und anschließend präsentierten Kinder im Alter von 6 bis 12 Jahren ihre Werke. Danach fand eine Auktion statt, deren Erlös den Kindern und ihren Familien zugutekam. Obwohl die Initiative nicht nur als Kunst- und Wohltätigkeitsprojekt sehr gut durchdacht war, ging sie dennoch nicht über einen sehr begrenzten Kreis in Almaty hinaus und hätte noch größer und einflussreicher werden können, wenn sie außerhalb der Stadt präsentiert worden wäre. Insgesamt sammelten die Aktivisten etwa 2 Millionen Tenge, die an die Familien weitergeleitet wurden.

Eine weitere Möglichkeit, Initiativen im Zusammenhang mit den Kantar-Protesten zu überdenken, war der offene Wettbewerb [„Qantar Jazylu“](#) („Qantar Jazylu“, hier bedeutet das Wort „jaz“ Schreiben, und in der Wiedergabe von „jazylu“ kann es auch als Heilung interpretiert werden). Es wurde als kollektive Schreibpraxis initiiert, um den Menschen in Kasachstan zu helfen, ihr kollektives Trauma nach dem Januar 2022 durch Texte und Gedichte zu verarbeiten. Wie es sich für künstlerische und literarische Projekte gehört, geht es dabei auch um eine Neubewertung der politischen Werte und Haltungen der Menschen. Ein unabhängiges Kollektiv, bestehend aus der Schriftstellerin Elmira Kakabayeva, den Journalistinnen Danel Khodzhayeva und Aissana Nurkadyr sowie der multidirektionalen Künstlerin Aida Adilbek, versuchte, die Stimmen der Menschen in das Verfassen von Texten über das kollektive Trauma und dessen schriftliche Verarbeitung einzubeziehen. Als Ergebnis wurden 43 Texte veröffentlicht, davon 37 auf Russisch und 6 auf Kasachisch.

Sprachaktivismus als eine Form des „greifbaren“ deklarativen Diskurses

Die oben erwähnte Russifizierungspolitik während der Sowjetära bot einige Gründe für die Bewahrung der Sprache bis 32 Jahre nach der Unabhängigkeit. Die Sprachdebatte ist derzeit einer der empfindlichsten Diskurse, wenn wir über Dekolonialität sprechen. Viele halten es für unsinnig, über Dekolonialität/Dekolonisierung in der „Sprache der Kolonisatoren“ zu sprechen, während andere für mehr Inklusion plädieren, bei der das Russische nicht an sich bezeichnet wird, weil es für viele Menschen im postsowjetischen Block von Bedeutung ist. Tlostanova beispielsweise führt Kritik wie die, dass „es nicht nötig sei, im kolonialen Russisch über Dekolonialität zu sprechen“, eher auf den postkolonialen Diskurs als auf den dekolonialen Diskurs zurück.

Der Sprachaktivismus ist ein sehr wichtiger Teil dieser Kartierung, da er einer der ergänzenden oder greifbarsten Rahmen für alles ist, was wir als dekolonial zu vertreten versuchen. Es gibt Sprachaktivisten wie [QazaqGrammar](#), die für die lateinische Schrift werben, indem sie verschiedene Übersetzungen gängiger Wörter in den sozialen Medien bereitstellen. Die Gründer des Projekts, Nursultan Bagidollu und Maksat Arzaman, werden manchmal als „Natspat“ (Nationalpatrioten in der negativen Konnotation) kritisiert oder als zu radikal beschuldigt. Dennoch leisten sie einen wichtigen Beitrag zur Popularisierung der Filmübersetzung und -untertitelung und haben vor kurzem den Tildes Conversation Club ins Leben gerufen. Sie haben auch schon über die Notwendigkeit einer „Derussifizierung“ von Nachnamen durch das Weglassen der Endungen -ov/-ova/-ev/-eva geschrieben, was immer noch weithin diskutiert wird und von Diskussionen über Derussifizierungs- und Dekolonisierungsprozesse neben linguistischen Debatten begleitet wird. Außerdem gibt es die Seite [„KazakBubble“](#) des Linguisten Bibarys Seitak, die sich der Überprüfung linguistischer Fakten und der Diskussion sozialer Fragen im Zusammenhang mit der Sprache widmet, sowie den Telegrammkanal [„Qazaq Lab“](#), der von der Aktivistin Khadisha Khamzabek ins Leben gerufen wurde und in der Regel Inhalte zum Thema Grammatik erstellt. Die Bewegung [„Kalka stop“](#), die von dem Philologen Nazgul Kozhabek über einen Telegram-Kanal angeführt wird und sich dafür einsetzt, dass es keine direkte Übersetzung aus dem Russischen gibt, sondern eine authentische Art der Übertragung ins Kasachische, ist ein wichtiger Teil dieser Gemeinschaft. Die meisten Sprachaktivisten weisen darauf hin, dass das Kasachische in den letzten drei Jahrzehnten zu einer „Übersetzungssprache“ geworden ist, wobei der Originaltext oft auf Russisch verfasst und dann ins Kasachische übersetzt wird. Trotz der Kritik ist es ihnen in den letzten Jahren gelungen, Narration und Diskurs zu verändern. Nach der russischen Invasion in der Ukraine erlangten sie größere Bedeutung. So gab QazaqGrammar beispielsweise Informationsblätter für russische Migranten heraus, in denen erklärt wird, warum die imperiale Mentalität und die Orientalisierung der kasachischen Gemeinschaft falsch sind. Doch nicht erst im Februar 2022 wurden sie aktiv. Der Beginn des Jahres 2022 stellte größere Anforderungen an sie, so dass sie zu den wichtigsten Teilnehmern an der dekolonialen Debatte wurden.

Wichtig ist, dass der Sprachaktivismus nicht auf die kasachische Sprache beschränkt ist, sondern sich auch auf gefährdetere Sprachen wie Tatarisch erstreckt. Der Aktivist „Tatar Prince“ (auch bekannt als Marsel Rafail Ganeyev), der in Südkasachstan geboren wurde und ursprünglich Kasachisch sprach, kam zum Studium nach Astana und durchlebte die Russifizierung. Derzeit ist er Moderator des Qara Magan-Podcasts. Als ethnischer Tatare erforscht Marsel seine Wurzeln und seine Sprache durch Vergleiche mit dem Kasachischen und baut einen Dialog mit einer Gemeinschaft auf, die nicht auf Tataren beschränkt ist.

Darüber hinaus ist Sprachaktivismus nicht nur die Förderung der Sprache selbst, sondern auch ein Versuch, den intellektuellen Raum, der bisher als überwiegend russischsprachig wahrgenommen wurde, zu derussifizieren. In diesem Zusammenhang möchte ich das Kollektiv [„Erkin Adamdar“](#) („Freie Menschen“) erwähnen, eine Freiwilligengruppe, die sich ursprünglich in Almaty traf. Ihr Ziel ist die Erweiterung der kasachischsprachigen Gemeinschaft durch die Organisation einer wöchentlichen Veranstaltung namens [„Tangy Shai“](#) organisieren, bei der ein Gastexperte während des Frühstücks einen offenen Vortrag mit anschließender Diskussion hält. Es ist erwähnenswert, dass „Erkin Adamdar“, der sich aus Journalisten, politischen Aktivisten und anderen zusammensetzt, auch zu den Organisatoren der bereits erwähnten Ausstellung „Mausym Art“ gehörte. Wichtig ist, dass sie ihr Netzwerk über Almaty hinaus erweitert haben: Es gibt jetzt „Tangy Shai“ in Astana und Shymkent.

Allein die Tatsache, dass es in Kasachstan immer noch einen Bedarf an „Sprachaktivisten“ zur Förderung der kasachischen Sprache gibt, zeugt von dieser postkolonialen Realität. Sie werden von vielen als „Nationalisten“ oder „Radikale“ betrachtet, die infolge der harten Russifizierungspolitik in der post-leninistischen Zeit ein Selbstexotisierungs- und Minderwertigkeitssyndrom aufweisen. Russisch wurde bereits 1938 zur Amtssprache, aber die Folgen davon sind immer noch ein Problem (Kirkwood, 1989). Die sprachliche Polarisierung ist in der Tat der „greifbarste“ dekoloniale Diskurs, der über die Identität hinausgeht und wirtschaftliche Ungleichheit, den Zugang zu Informationen und die Marginalisierung in der Gesellschaft impliziert.

Die Notwendigkeit, den Sprachdiskurs in den zeitgenössischen dekolonialen und postkolonialen Diskurs einzubeziehen, hängt mit der Sprachpolitik vor der Unabhängigkeit nach den Protesten der 1980er Jahre zusammen. William Fireman (1989) argumentiert, dass die Sprachresolution von 1987 zur Verbesserung des Erlernens der kasachischen Sprache eine Reaktion auf die Proteste vom Dezember 1986 war und den Versuch der kommunistischen Partei der Aufrechterhaltung von friedlichen interethnischen Beziehungen beschreibt. Dennoch wird der Aktivismus auch mehr als drei Jahrzehnte später noch häufig mit Sprache und Nationalität in Verbindung gebracht. Die Tatsache, dass die Sheltoksan-Proteste in Kasachstan zu den ersten in der damaligen Sowjetunion gehörten, spricht dann Bände.

Politischer Aktivismus, Erinnerung an die Proteste und Subjektivität

Sheltoksan-1986 war eine Reaktion des damaligen Staatssekretärs Michail Gorbatschow auf die Aktionen des ehemaligen Parteisekretärs Dinmuchamed Konajew. Sheltoksan kann auch als antikolonialer Widerstand betrachtet werden, da viele seiner Teilnehmer später des „Nationalismus“ beschuldigt wurden. Bei der Erörterung des dekolonialen Aktivismus halte ich dieses Ereignis für ein übersehenes (allerdings können hier antikolonial und dekolonial verwechselt werden). Dennoch wird die Erinnerung an Sheltoksan, die vom Staat durchgesetzt wurde, oft mythologisiert und entpersonalisiert. Gleichzeitig beeinflussen die Erinnerungen an Sheltoksan die Wahrnehmung der Aktivisten von [„Oyan, Qazaqstan“](#) (übersetzt: „Wach auf, Kasachstan!“, einer in Almaty ansässigen Gruppe, die sich 2019 als Reaktion auf den Machtwechsel als Bewegung formierte und von Kritikern oft als [„Hipster“](#) marginalisiert wird) und andere einzelne Aktivisten werden von der Gesellschaft wahrgenommen. Die Proteste als solche sind nach wie vor traumatisiert, da die repressiven Methoden der Gewaltanwendung gegen sie auf die sowjetische Art der Unterdrückung friedlicher Proteste nicht nur der „Oyan, Qazaqstan“-Aktivisten, sondern auch vieler anderer zurückgehen.

Diese Initiative wird oft mit dem unterdrückten kasachischen Dichter und Mitglied von Alasch Orda, Mirshakyp Dulatow, in Verbindung gebracht, denn „Oyan, Qazaqstan“ ist eine Anspielung auf sein Gedicht „Oyan Qazaq“. Das Gedicht von Dulatow ist ein Aufruf an die Kasachen, die unter dem Zarismus lebten, aufzuwachen und für ihre Freiheiten und ihre Subjektivität zu kämpfen, was sie symbolisch mit Aktivisten in Verbindung bringt. Der Journalist, Drehbuchautor und Mitglied von Oyan sagte in unseren Gesprächen, dass diese Anspielung mit einer gewissen Absicht erfolgte. Ich hielt es für wichtig, dies zu bestätigen, da unsere Interpretationen manchmal über die ursprünglichen Ideen der Aktivisten hinausgehen können. Gruppen wie Oyan, die oft als „Hipsters“ kritisiert werden, werden auch als die Hauptnutznießer der aktuellen neoliberalen Wirtschaft bezeichnet (Isaacs, 2023). Gleichzeitig sind sie immer noch ein sehr kleiner Teil der Gesellschaft, wie die Mitglieder von Alasch Orda damals, die einige der parallelen Linien zwischen ihnen neu definierten.

Ich schließe diese Kartierung und Darstellung absichtlich mit politischem Aktivismus als einem sehr wichtigen Diskurs über Dekolonialität. Zeitgenössische postkoloniale Bedingungen implizieren oft einen Mangel an Subjektivität, während dekoloniale Wendungen ein Weg sind, diese Subjektivität durch Gedächtnisbildung von unten nach oben, Identitätsneudefinition, sprachlichen und politischen Aktivismus zurückzuerobern. Die Zivilgesellschaft lebt immer noch in einem postsowjetischen Raum, in dem die Rückgewinnung der eigenen Rechte und Freiheiten ein langer Weg ist. Wenn wir die Kunst als eine Form des Protests, der Anfechtung und der Reflexion betrachten, sehen wir, wie Kollektive oder unabhängige Künstler den dekolonialen

Diskurs heute verändern. Diese Kartierungsarbeit beschränkt sich nicht auf die bildende Kunst, sondern erstreckt sich auch auf öffentliche Diskussionen und Mediendialoge, die uns helfen, die Dekolonisierung der nationalen Geschlechteridentitäten neu zu denken. Es ist erwähnenswert, dass ich oben die Teilnehmer des dekolonialen Diskurses im Sommer 2023 aufgelistet habe, aber lokale und regionale Veränderungen können einige Variationen mit sich bringen, so dass wir diesen Diskurs als flexibel, sich entwickelnd und fließend betrachten sollten.

Literaturverzeichnis:

Arystanbek, A. & Schenk, C. (2022). Racializing Central Asia during Russian-Ukrainian War: Migration Flows and Ethnic Hierarchies. PONARS: New Approaches to Research and Security in Eurasia. <https://www.ponarseurasia.org/racializing-central-asia-during-the-russian-ukrainian-war-migration-flows-and-ethnic-hierarchies/>

Assanova, D. & B. Zhanguytin (2020) Women's Museums in Kazakhstan: Prospects in the New Digital Age, *Museum International*, 72 (1-2), pp. 140-151, DOI: 10.1080/13500775.2020.1743063

Belafatti, F. 2019. Gendered Nationalism, Neo-Nomadism, and Ethnic-based Exclusivity in Kyrgyz, Kazakh and Uzbek Nationalist Discourses. *Studia Orientalia Electronica*

Bhabha, H. 1984. Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse. *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*, 28, pp. 125-133.

Fierman, W. 1998. Language and Identity in Kazakhstan: Formulations in Policy Documents 1987–1997. *Communist and Post-Communist Studies* 31 (2): 171–186. doi:10.1016/S0967-067X (98)00005-1.

Isaacs, R. 2023. The political economy of hipsters in Kazakhstan: mobilization, hybridity and class, *Globalizations*, DOI: 10.1080/14747731.2023.2216121

Kassenova, Togzhan. 2022. "Atom Ulagan Dala" (Originally published as the "Atomic Steppe", Stanford University Press). *FES Kazakhstan & Steppe and World Publishing prepared a Kazakh translation of this book that I used.*

Kassymbekova, B. & Marat, E. (2022). Time to question Russian imperial innocence. *PONARS Eurasia*. <https://www.ponarseurasia.org/time-to-question-russias-imperial-innocence/>

Kirkwood, Michael. 1989. Language Planning in the Soviet Union. Palgrave Macmillan London

Kudaibergenova, D.T & Laruelle, M. 2022. Making sense of the January 2022 protests in Kazakhstan: failing legitimacy, culture of protests, and elite readjustments. *Post-Soviet Affairs*, DOI: 10.1080/1060586X.2022.2077060

Kudaibergenova, D. 2016. The Use and Abuse of Postcolonial Discourses in Post-independent Kazakhstan, *Europe-Asia Studies*, 68(5), pp. 917-935, DOI: 10.1080/09668136.2016.1194967

Kudaibergenova, D. 2022. Art and Protest in Kazakhstan, *Current History* (2022) 121 (837): 271–276, DOI: 10.1525/2022.121.837.271

Moore, DC. Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/299118755_Is_the_Post-_in_Postcolonial_the_Post-_in_Post-Soviet_Toward_a_Global_Postcolonial_Critique

Mustoyapova, Ainash. 2022. "Decolonization of Kazakhstan" (*Dekolonizatsiya Kazakhstana*). Amal Books, Kazakhstan.

Tlostanova, M. 2019. The postcolonial condition, the decolonial option, and the post-socialist intervention. Routledge

Tlostanova, M. 2018. What Does It Mean to Be Post-Soviet? Decolonial Art from the Ruins of the Soviet Empire. Duke University Press.

Tuck, E., & Yang, K. W. (2012). Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1–40.