

## 6 Versammelte Körper<sup>1</sup>

---

Die Betrachtung verschiedener Praktiken von Un\_Bestimmtheit hat wiederholt darauf gedeutet, dass Affekte und Gefühle in der Produktion von Handlungsfähigkeit wirken. Zum Beispiel können affektives Empowerment oder die Erweiterung von Zukunftsan-tizipation eine Grundlage für gefühlte Handlungsfähigkeit darstellen (vgl. 4.2) oder so können sich kollektive Praktiken von Un\_Bestimmtheit einer affektiv-ästhetischen Logik folgend verbinden (vgl. 5.4). Für ein differenzierteres Verständnis über die Rolle von Affekten stehen diese nun im Fokus. Insbesondere rückt dieses Kapitel die Affektproduktion für die Entstehung von Handlungsfähigkeit ins Zentrum. Während das 4. Kapitel die Perspektive der Subjekte in den Mittelpunkt stellte und das 5. Kapitel auf die Raumbene blickte, hebt sich diese Trennung im 6. Kapitel nun auf, da sich die Affektebene einer Trennung dieser Ebenen verwehrt. Der Blick auf Affekte versteht sich als Fokus auf Verschränkungen und Relationen. Denn nicht werden Entitäten betrachtet, sondern das Dazwischen, wie es sich in einer Momentaufnahme verhält.

Dieses Kapitel kommt zum Schluss, dass sich Affekte in den betrachteten Räumen widersprüchlich zeigen. Auf der einen Seite können Affekte einen verbindenden Effekt für die Praktiken im queeren Raum haben, wenn – wie sich zeigen wird – eine Atmosphäre von Sicherheit entsteht. Auf der anderen Seite können die zugleich entstehenden ausschließenden Effekte affektiv vermittelt und körperlich empfunden werden. Die Rolle von Affekten wird dann aus Sicht der Teilhabenden dieser Räume als repressiv beschrieben. Kollektive Praktiken stoßen sich in diesem Falle ab, d.h., eine solche Empfindung der Atmosphäre lädt nicht zu ähnlichen Praktiken ein. Stoßen sich Phänomene ab, kann die Dynamik in ihre Bestandteile zerfallen und ermöglicht neue Konstellationen. Die Entstehung von Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial in Praktiken von Un\_Bestimmtheit ist weder auf der einen noch auf der anderen Seite allein, d.h. weder in der verbindenden noch in der abstoßenden Wirkung von Affekten, lokalisiert. Es ist der Prozess der Affektproduktion, der Potenzial für Transformationen in kontingente Richtungen beherbergt. Handlungsfähigkeit – kollektive wie gefühlte – kann im Vollzug der Affektproduktion queerer Räume entstehen. Doch es ist die spezifische Form der kollektiven Handlungsfähigkeit, die auf verbindende Effekte angewiesen ist. Ob sich

---

1 Dieses Kapitel weist inhaltliche Ähnlichkeit mit meiner Veröffentlichung Mader (2022) auf.

das Potenzial hin zu Transformationen realisiert, die die Lebensmöglichkeiten marginalisierter Subjekte erweitern, hängt von verschiedenen Phänomenen ab – wie sich zeigen wird, von entstehenden Aushandlungen und deren Affektproduktion.

Im Folgenden betrachte ich erstens die Rolle von Affekten für Handlungsfähigkeit in Safer Spaces (6.1), d.h. in geschlossenen oder halb-öffentlichen Räumen, und frage nach der Produktion von Sicherheit und nach damit einhergehenden Widersprüchen, da diesem Thema eine spezifische Relevanz im Feld zukommt. Zweitens wird die Rolle von Affekten rund um den *Transgenialen CSD*, d.h. in einem temporären öffentlichen queeren Raum, während des Demonstrationszugs und für die Aushandlungen um dieses Event in den Blick genommen (6.2). Drittens beleuchtet dieses Kapitel affektive Praktiken auf queeren Partys, d.h. in halb-öffentlichen queeren Räumen, die scheinbar intentional Gefühle bearbeiten (6.3) und schließt mit Rückschlüssen auf die Rolle von Affekten für Handlungsfähigkeit.

## 6.1 Atmosphäre der Sicherheit in Safer Spaces

Das nun folgende Teilkapitel betrachtet die Produktion einer sicheren Atmosphäre in Safer Spaces und deren Effekte für die Herstellung von Handlungsfähigkeit. Im Abschnitt 6.1.1 folge ich den Spuren des Zuhause-Effektes, dessen Produktion die Teilhabenden dieser Räume als verbindend, bestärkend, vertraut und sichernd wahrnehmen. Jedoch führt die Herstellung dieser verbindenden Effekte zugleich auch zu Ausschlüssen, die nicht im Sinne des imaginierten Basiskonsenses (vgl. 5.2) stattfinden und oft unbemerkte und vor allem nicht intentional vollzogene Ausschlüsse von Subjekten darstellen, für die diese Räume ein Zuhause sein sollen. Diese affektiven Ausschlüsse betrachte ich in 6.1.2.

Zwar sind die betrachteten Safer Spaces öffentlich zugänglich, jedoch sind nicht alle Menschen darin gleich willkommen. Die Herstellung von Safer Spaces trennt diesen Raum vom hegemonialen Raum, um Sicherheit herzustellen und reproduziert nicht nur die Unsichtbarkeit des Queeren im hegemonialen Raum, auch stellt sie eine Grenzziehung dar. Die Widersprüche von Inklusion und Exklusion, von Un\_Sichtbarkeit und Un\_Sicherheit ist dem Safer Space intrinsisch.<sup>2</sup> Die Sicherheit des einen Subjekts kann die Unsicherheit des anderen bedeuten oder so hat Produktion von Sicherheit auch soziale Repression zur Folge. Diese Widersprüche zeigen sich auch auf der affektiven Ebene, wenn einerseits Gefühle von Sicherheit und andererseits Ausschlüsse

2 In den vergangenen Jahren kam es insbesondere an US-amerikanischen Campussen, aber auch an deutschen Universitäten (z.B. an der Humboldt Universität zu Berlin) zu weitläufigen Diskussionen um das Konzept des Safer Space. Die Diskussion um das Klassenzimmer als Safer Space geht im nord-amerikanischen Kontext bereits bis in die 1960er Jahre zurück (vgl. The Roestone Collective 2014: 1354) und aktualisierte sich im Zusammenhang mit Diskussionen der kulturellen Aneignung und Trigger-Warnungen in den Jahren während meiner Feldarbeit. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich jedoch nicht auf Klassenzimmer oder die Frage nach der Notwendigkeit von Rückzugsräumen und was darin Thema sein darf. Siehe exemplarisch verschiedene Positionen zur aktuellen Klassenzimmer als Safe Space Diskussion: Byron (2017), Ziv (2018). Siehe auch den Sammelband Lackey (2018).

affektiv vermittelt werden. Der hier zugrundeliegende Blick darauf zeigt, wie in queeren Räumen gefühlte sowie kollektive Handlungsfähigkeit durch diese Abgrenzung und innerhalb dieser Spannungen entsteht. Die Produktion von kollektiver Handlungsfähigkeit in Praktiken von Un\_Bestimmtheit in Safer Spaces entsteht im Spannungsfeld von Sicherheit, Teilhabe und Sichtbarkeit. Ein wichtiges Ergebnis der Betrachtung von Safer Spaces ist, dass die Produktion von Sicherheit in diesen Räumen angestrebt wird, diese aber oftmals begleitet wird von (affektiv vermittelten) Ausschlüssen, die dem Basiskonvens zuwiderlaufen und daher zu Aushandlungen um Teilhabe führen können. Safer Spaces lese ich als eine weitere Antwort auf die sozio-ontologische Un\_Bestimmtheit, besonders weil hierin Sicherheit für die Teilhabenden angestrebt wird. Die Praktiken zur Herstellung dieser Sicherheit in Safer Spaces fasse ich, wie bereits das *Queering Space* und *Queering Economies*, als Certeausche Taktik. Der Blick auf kollektive Praktiken von Un\_Bestimmtheit zeigt, dass sie nicht nur mit sozio-ontologischer Un\_Bestimmtheit umgehen bzw. sie nutzen, auch verhandeln diese Praktiken die diesen Räumen inhärenten Widersprüche.<sup>3</sup>

Im Fokus stehen nun die queeren Räume, die als queere Safer Spaces zu verstehen sind, als Schutzräume für Subjekte, die im Alltagsleben von verschiedenen (und oftmals mehrfach von) Diskriminierungen betroffen sind. Auch die Safer Spaces folgen dem imaginierten Basiskonvens. In diesen Räumen fühlen sich viele der Teilhabenden sicher, bestärkt und zuhause, d.h., es kann hier gefühlte Handlungsfähigkeit entstehen. Betrachtet werden Räume, die von queeren Aktivist\_innen als Safer Spaces markiert und die über kollektive Praktiken von Un\_Bestimmtheit hergestellt werden. Räume, die für diejenigen, die nicht daran teilhaben, als »geheime Rückseite« (Haase 2005: 7) erscheinen können, bedeuten womöglich Sicherheit, Geborgenheit oder Vertrautheit für Partizipierende. Wie sich zeigen wird, unterscheiden sich die Safer Spaces vor allem durch ihre deutliche Ausrichtung auf die Produktion von Sicherheit und entsprechend ausgerichtete Praktiken wie z.B. Awareness-Praktiken von anderen queeren Räumen. Für Menschen mit Identitäten und Körpern, die nicht den hegemonialen Normen entsprechen, kann der Zugang zu Safer Spaces »relative Sicherheit«<sup>4</sup> bedeuten, um ihre Identitäten auszuleben und Netzwerke sowie politische Bündnisse zu kreieren (Asante 2018: 1). Das Spezifikum des Safer Spaces ist, dass es sich hierbei um einen Rückzugsraum für bestimmte Körper und Identitäten handelt. Die nun hier betrachteten Räume geben das Versprechen, Möglichkeiten des Rückzugs zu offerieren bzw. wollen sie Schutz vor »violence and harassment« für »marginalized groups« bieten (The Roestone Collective 2014: 1346), sie versuchen sicherer vor Verletzungen zu sein, als dies in heteronormativen Räumen der Fall ist.

Entsprechend verschiedener Zielgruppen gibt es im Feld unterschiedliche Safer Spaces, die sich durch ihre Zielgruppendefinition weiter unterscheiden, wie Frauen-

3 Kokits/Thuswald nehmen Widersprüche in Safer Spaces im deutschen Kontext in den Fokus (vgl. 2015).

4 »Relative security« (Asante 2018: 1) verweist darauf, dass keine Räume sicher vor Diskriminierung sind, jedoch können bestimmte Räume im Verhältnis zu anderen Räumen sicherer sein.

Lesben-Trans\*-Inter\*-Räume<sup>5</sup>, (FLT\*, FLT\*/I/FLIT\*, FLINTA\*), Trans\*Non-Binary-(only)-Räume, queere BIPOC-Räume (Black, Indigenous and People of Color), oder auch (queere) Räume, die sich nicht selbst explizit definieren, aber ebenso versuchen, sich der hegemonialen Logik des Feldes sexueller Politik oder heteronormativer Vorstellungen zu entziehen und entsprechend im Feld als Safer Space verstanden werden. Aufgrund meiner eigenen Identität als weiße queere Person und der Zugangsbedingungen solcher Räume werden in dieser Arbeit keine BIPOC Safer Spaces durch eigene Teilnahme betrachtet, denn ich habe selbst keinen Zutritt dazu. Lediglich in den Interviews und Gesprächen getroffene Aussagen darüber sind in die Analysen eingeflossen. Beispielsweise können queere Safer Spaces von Interesse der FLINTA\*-Fahrrad-Workshop auf einem Wagenplatz sein, ein queerer Infoladen, der FLT\*-DJane-Workshop nachmittags im links-politischen Technoclub, ein Themenabend oder non-binary-Stammtisch in einer Bar oder ein Ruheort im Rahmen einer Demonstration.<sup>6</sup>

### 6.1.1 Produktion des Zuhause-Effekts

»I'm ruling here [lacht]. But I think, in a non-queer space I'm not like this« (Esra)

Sätze wie diese verweisen auf die Besonderheit von queeren Räumen und deuten darauf, wie diese Räume beansprucht, besetzt, sich angeeignet und geformt werden. Dass Esra hier »regiert«, sagt nicht nur etwas über den Raum aus, sondern auch über Effekte für Esra. Hier fühlt sich Esra stark, und wie sie handelt und sich fühlt, hat Einfluss darauf, wie sich der Raum (vgl. 2.7) herstellt. Aus diesem Zitat lässt sich der Schluss ziehen, dass diese Räume die Teilhabenden sich sicherer und bestärkt fühlen lassen, woraus wiederum gefolgert werden kann, dass gefühlte Handlungsfähigkeit durch die affektive Raumproduktion entsteht. Denn bei der Produktion von Safer Spaces kommt Affekten eine besondere Rolle zu. Bereits der Name dieser Räume impliziert dies. Esras Aussage deutet darauf, dass das Gefühl, handlungsfähig zu sein einerseits mit Gefühlen von Intimität, Sicherheit oder des Zuhause-Effekts im Zusammenhang stehen könnte und ihre Gefühle andererseits durch eine queere Raumproduktion bedingt werden. Ähnliche Hinweise lassen sich viele in meinem Material finden, was im Folgenden diskutiert wird. Während sich in den betrachteten queeren Räumen bereits eine Atmosphäre von Intimität angedeutet hat (vgl. 5.4.4), lässt sich die Besonderheit von Safer Spaces noch präziser mit dem Gefühl von Sicherheit und des Zuhause-Effekts beschreiben. Doch dies wirft die Frage auf, wie diese Atmosphäre produziert wird und welche Effekte sie haben kann. Es

5 In Berliner queeren Räumen gab und gibt es immer wieder Auseinandersetzungen um den Zugang verschiedener Safer Spaces. In der vorliegenden Arbeit sind Frauen-Lesben-Räume nicht betrachtet, da sie nicht den Auswahlkriterien entsprechen (sie sind feministisch, nicht queer(feministisch)). Betrachtet werden Räume, die Heteronormativität und Zweigeschlechtlichkeit kritisieren und offen sind für verschiedene Geschlechter auch jenseits von cis Frauen (z.B. für trans\*, inter\* und nicht-binäre Personen).

6 Auch das Roestone Collective diskutiert verschiedene Arten von Safer Spaces (The Roestone Collective 2014). Siehe auch für internationale Positionen zum Thema Safer Space die Sonderausgabe der *borderlands* 2018, Ausgabe 1.

wird sich nun zeigen, dass diese Atmosphäre durch Awareness-Praktiken, Sprache und Policing-Praktiken entsteht, die dem imaginierten Basiskonsens folgen.

### 6.1.1.1 Bekanntheit und Vertrauen

Dieses besondere Gefühl in Safer Spaces wurde nicht nur von Esra indirekt geäußert, sondern lässt sich auch an Ausdrücken wie »der Zuhause-Effekt« (Red/Gigi) festmachen. In den von mir durchgeführten Interviews finden ähnliche Bezeichnungen mehrmals Erwähnung in Beschreibungen. Queere Räume oder Safer Spaces – eine Differenzierung, die nur auf theoretischer Ebene vollziehbar ist, beide Begriffe wurden im Feld häufig gleichgesetzt bzw. synonym verwendet – wurden häufig als »Wohnzimmer« beschrieben, in welchen die Teilhabenden ein Gefühl von »Zuhause« haben. Doch was macht diese Räume zu Wohnzimmern für bestimmte Menschen? Auf eine ähnliche Frage antwortete mir Joshy:

»[D]ass es da eben nicht diese gesellschaftliche Definitionsmacht von – sagen wir mal – zwei Geschlechtern oder Heterosexualität oder sexistische Standards gibt, sondern dass es etwas aufgelöster ist beziehungsweise die Leute etwas reflektierter damit umgehen. Das gibt einem einerseits ein sichereres Gefühl, aber auch ein Gefühl von Zuhause.« (Joshy)

Damit beantwortet Joshy mein direktes Erfragen der Herstellung des Zuhause-Effekts mit einem geteilten Weltbild, das ihm ein sicheres Gefühl gibt. Er weiß, was er in diesen Räumen erwarten kann und welches Verhalten er dort weniger antrifft. Joshy geht von einer geteilten kritischen Haltung gegenüber hegemonialer Normen bezüglich Geschlecht und Sexualität aus, von einem Jenseits der »gesellschaftliche[n] Definitionsmacht«. Konkret kann dies beispielsweise eine gewisse Achtsamkeit bedeuten, wie z. B. möglichst keine Annahmen über Geschlechtlichkeiten zu treffen oder bestimmte Fragen nicht zu stellen. Saskia gibt noch mehr Beispiele:

»Dass nicht davon ausgegangen wird, ich sehe ein Geschlecht und fertig. Dass vor Körperlichkeiten überhaupt gefragt wird, nicht nur in sexuellen Kontexten, sondern grundsätzlich. Das ist doch ... oder auch wenn du sagst, du frierst, geb ich dir nicht einfach meine Jacke und häng sie dir über, sondern es geht um eine Art von Selbstbestimmtheit einfach ... selbstbestimmter werden.« (Saskia)

Auf die Frage danach, was sie an nicht-queeren Räumen stört, antwortet mir dagegen Lu:

»Also ich fühl mich da oft mit meinen Themen nicht zuhause. Ich hab da das Gefühl, dass wenn ich irgendwas anspreche, was mich stört, oder wenn ich etwas thematisiere, was mich beschäftigt, dann habe ich die Phantasie, dass mich die Anderen nicht verstehen und dass sie denken, ach du schon wieder und sei doch mal nicht so anstrengend, dogmatisch, kritisch, empfindlich, was auch immer. Und das ist eben der große Vorteil in queeren Räumen, dass da einfach nur ein »Ja, genau« kommt. Und das ist eben einfach voll entspannend.« (Lu)

In diesem Zitat kommt Lu zum Schluss, dass sie sich in queeren Räumen entspannt fühlt, weil sie sich dort nicht erklären muss. Sie erwartet folglich einen ähnlichen Wissenshori-

zont oder ein gemeinsames Normensystem. Ihr Normensystem produziert oftmals Reibung in nicht-queeren Räumen, was sich daran ablesen lässt, dass Lu als »anstrengend, dogmatisch, kritisch, empfindlich« wahrgenommen wird. Wie jedes normative Regelwerk hat auch das in queeren Räumen viel explizites und implizites Wissen zur Grundlage. Dies kann zum Beispiel Wissen darüber sein, wie viel Autorität welcher Sprechposition zu welchem Thema beigemessen wird. Während oftmals die eigene Betroffenheit in nicht-queeren Räumen dazu führt, nicht gehört zu werden, kann die eigene Betroffenheit von Diskriminierungsmechanismen in queeren Räumen die Autorität, Aussagen diesbezüglich zu treffen, steigern. Wird Lu daher in nicht-queeren Räumen als anstrengend und kritisch wahrgenommen, wird ihrer Stimme in queeren Räumen dagegen viel Gewicht gegeben.

Szene-internes, implizites Wissen kann auch beinhalten, wie konsensuelles Flirten funktioniert – z.B. Grenzen ertasten und abstecken, erfragen und innehalten, statt überschreiten. Wer entsprechende szeneninterne Normen nicht kennt, so deutete ich Joshys Aussage, befolgt »sexistische Standards« oder bleibt der Zweigeschlechterordnung verhaftet und kann in Safer Spaces soziale Repression erfahren – hierzu komme ich gleich. Das Besondere in Safer Spaces ist, dass es ein Bewusstsein über die Erwartungen gibt und gezielt versucht wird, diese explizit zu machen, beispielsweise in Workshop-Formaten (vgl. 5.4.2). Über die entsprechenden Themen hat sich ein Kanon etabliert, der ebenso in queeren Räumen in anderen Großstädten (wie Leipzig, Köln, Wien etc.) zu finden ist.<sup>7</sup> Saskia konkretisiert im Interview die geteilten queeren Themen: »Das sind für mich Themen der Auseinandersetzung mit eigenen Rollen, der sexuellen Identität, der sexuellen Orientierung ... Infragestellen, keine Hierarchisierungen aufzumachen, Solidarisierungen zu finden.« (Saskia) Folge ich den angeführten Zitaten, so lässt sich schließen, dass sich der Zuhause-Effekt queerer Safer Spaces über die Annahme herstellt, den Anspruch zur kritischen Reflexion über hegemoniale Vorstellungen bezüglich queerer Themen zu teilen sowie das Verbünden mit denjenigen anzustreben, die sich ein solches Infragestellen zur Aufgabe machen. Es wird folglich einerseits ein Basiskonsens imaginiert, der den Zuhause-Effekt durch Bekanntheit dieser Regeln und Vertrauen in ihr Befolgen produziert<sup>8</sup> wie jedes routinierte und inkorporierte Regelwerk<sup>9</sup>. Andererseits wird aber auch Sicherheit hergestellt durch den Inhalt dieses Regelwerks, der darauf ausgerichtet ist, spezifische Verletzungen zu verhindern bzw. nicht zu wiederholen. Denn Joshy fühlt sich zuhause, da er in diesen Räumen davon ausgehen kann, dass dort z.B. Heteronormativität infrage gestellt wird. Gemeint ist der imaginierte Basiskonsens<sup>10</sup> queerer Räume, der ein szeneninternes Regelwerk und Wissen bezüglich Geschlecht, Sexualität, Identitäten und Körper, die nicht norm-konform mit hegemonialen Diskursen sind, darstellt. Mit anderen Worten ist es die Bekanntheit der geltenden szeneninternen Normen und das

7 Siehe relevante Themen in queeren Räumen, die immer wieder auch in queer-feministischen Workshops vermittelt werden, exemplarisch queer\_topia\* <https://www.queertopia.de/workshop-s/> (Zugriff 17.02.22).

8 Siehe zum Horizont von Vertrautheit und Bekanntheit Schütz (1971).

9 Siehe hierzu das Kapitel »Körperliche Erkenntnis« von Bourdieu (2001).

10 Siehe zu den Besonderheiten, insbesondere der Widersprüchlichkeit des Basiskonsens 5.2.2.

Vertrauen, dass diese zum Schutz vor Verletzungen führen, was das Gefühl von Sicherheit befördert. Dies stellen auch Kokits/Thuswald für feministische Safer Spaces fest, denn dort »können sich nur diejenigen ungebrochen wohl und sicher fühlen, die weitgehend den Normen der Szene entsprechen« (2015: 89).

Zum szene-spezifischen Wissen gehören zudem auch Codes zur Kommunikation, dienen der Wiedererkennung, weisen Zugehörigkeit aus und können den Effekt haben, Sicherheit herzustellen. Darunter fallen Faktoren wie Style, Kleidung, Symbole (z.B. Badges, Buttons, T-Shirt-Aufschriften etc.), aber ebenso, Gesten, Mimik und, nicht zu vergessen, insgesamt die Geschlechtsdarstellung spielen hierbei eine wichtige Rolle. Ähnliches beschreibt Valentine für lesbische Frauen in den 1990er Jahren im Vereinten Königreich (vgl. Valentine 1996: 150).<sup>11</sup> Valentine benennt Kleidung, Schmuck, Symbole oder Accessoires, was letztendlich als Style zusammengefasst werden kann. In queeren Räumen in Berlin zählen auch Piercings oder Under- und Sidecuts zu solchen Codes. Ebenso können dingliche Hinweise an der Kleidung, die auf bestimmte Personen, Filme, Bands oder Bücher verweisen, die in queeren Szenen Popularität genießen, darunter gezählt werden (vgl. Valentine 1996: 146–155; Schuster 2012: 649–650). Ebenso antwortet mir Red im Interview auf die Frage danach, was für sie ihn queere Räume ausmacht, dass ein bestimmter Stil für sie ihn dazu gehört. Denn wenn bei einem Konzert das Publikum so aussieht: »Und so dieses: ›Ah die sehen alle so aus wie ich‹ oder: ›Yeah – meine Freunde! Oder das könnten alles meine Freunde werden«, fühlt sie\_er sich wohl und geht gerne dorthin (Red/Gigi). Auch über solche Codes entsteht das Gefühl von Bekanntheit und Vertrauen.

### 6.1.1.2 Awareness-Praktiken

Neben dem Verhalten gemäß des imaginierten Basiskonsenses kann insbesondere die Schaffung und Ausführung von Awareness-Strukturen als Praktik angeführt werden, die sich in Safer Spaces und seit einiger Zeit auch darüber hinaus durchgesetzt hat. Saskia erzählt mir im Interview, für sie gehöre selbstverständlich dazu, dass einem bestimmten Überschreiten der Verhaltensregeln explizit durch das Eingreifen eines Awareness-Teams begegnet wird (Saskia: 553, 562). Die Schaffung von Awareness-Strukturen gehört vor allem bei größeren Veranstaltungen (ab ca. 150 Personen) zum queeren Safer Space. Die Hauptaufgabe des Awareness-Teams bzw. der Awareness-Struktur ist jedoch nicht, für die Befolgung der Regeln zu sorgen – wie dies bei einem herkömmlichen Security-Team zu erwarten ist –, sondern vor allem sich um die Unterstützung derjenigen zu kümmern, die durch Regelüberschreitung Verletzungen erfahren haben. Demgemäß lassen sich auch queere Veranstaltungen mit Security und Awareness-Team finden. Zur Awareness-Struktur gehört neben dem Team oftmals ein fixer Ort, der gut er-

11 »One of these is through dress. Subtle signifiers of lesbian identity, such as pinkie rings, labris earrings and rainbow ribbons; or lesbian dress codes such as butch-femme style, articulate subtly different spaces.« Butch verstehe ich als Person, der bei Geburt das weibliche Geschlecht zugewiesen wurde, ihre Weiblichkeit jedoch maskulin performt. Viele Butches identifizieren sich als Lesben (Vgl. Valentine 2007: 80). Femmes werden häufig als Gegenstück gesehen, denn dieser Begriff umschreibt Personen mit weiblich zugewiesenem Geschlecht, die feminin auftreten und sich meist als Lesben identifizieren.

kennbar als Anlaufstelle dient und/oder ein Ruheort, der dem Rückzug dient und daher meist abgeschottet und ruhig gelegen ist. Bei Veranstaltungen (wie Partys) ist ein durch z.B. Armbinden, T-Shirts o.ä. gekennzeichnetes Team anwesend, das bei Diskriminierungen, grenzüberschreitendem Verhalten oder Beobachtungen dessen für Unterstützung und Entlastung hinzugezogen werden kann. Bei Veranstaltungen mit Bühnenprogramm, die sich als Safer Space verstehen, gibt es Ansagen zu Beginn der Show oder auch zwischen einzelnen Showelementen, die auf die Awareness-Struktur hinweisen oder wo (z.B. beim Barpersonal oder beim Awareness-Team) entsprechend nach Unterstützung gefragt werden kann. In Bars und Veranstaltungsorten (wie *Südblock*, *Tante Horst*, *Tristezza*, *SilverFuture*) wird zwar oftmals darauf verwiesen, dass es sich nicht explizit um Safer Spaces handelt, dennoch werden die Gäste durch Hinweisschilder<sup>12</sup> aufgefordert, sich im Falle von respektlosem, grenzüberschreitendem Verhalten und Diskriminierungen an das Barpersonal zu wenden.<sup>13</sup> Damit wird der Gedanke der Awareness-Struktur aufgegriffen und entsprechend nach den Möglichkeiten solcher öffentlicher Räume angepasst.

Das Wissen über das Bestehen einer Awareness-Struktur scheint Esra zur Erwartung zu verleiten, dass sie im Falle von »trouble« auf Unterstützung setzen kann:

»A queer space for me means, that I can already expect something from that space. It doesn't mean, that it is a problem-free or trouble-free zone. But if there is trouble, there are mechanisms, there is someone to which I can go to ask for something against it.« (Esra)

Obwohl sie selbst darauf verweist, dass dies den Raum nicht unbedingt tatsächlich sicherer macht, gibt ihr die Vorstellung, dass sie im Falle von Problemen nicht allein ist, ein sichereres Gefühl. Den Teilnehmenden solcher Räume scheint folglich klar zu sein, dass solche Mechanismen nicht vor diskriminierenden Übergriffen schützen können, dennoch beeinflusst das Wissen darüber das Sicherheitsgefühl. Die Schaffung einer Awareness-Struktur, die Umgangsweisen im Sinne des imaginierten Basiskonsenses fordert, ist eine entscheidende Praktik, um gefühlt eine sicherere Atmosphäre in Safer Spaces zu kreieren. Bereits das Wissen über das Bestehen dessen wird von Interviewten als beruhigend empfunden.

### 6.1.1.3 Sprache und Policing-Praktiken

Eine weitere Praktik, die sich an die Awareness-Praktiken anschließt, ist die Nutzung einer spezifischen Sprache sowie das Policing bei fälschlicher Nutzung von Begrifflichkeiten oder Ausdrucksweisen, die nicht erwünscht sind. Als prominentestes Beispiel ist hier zu nennen: »nach Pronomen zu fragen in Gesprächsrunden.« (Saskia) Meist wird bei einer Vorstellungsrunde in Safer Spaces nicht nur nach dem Namen gefragt, auch

12 Siehe exemplarisch die Aushänge des Netzwerks *Diskriminierungsfreier Szenen* [https://diskriminierungsfreeszenenfueralle.files.wordpress.com/2013/03/ndfs\\_schild\\_end\\_0313.pdf](https://diskriminierungsfreeszenenfueralle.files.wordpress.com/2013/03/ndfs_schild_end_0313.pdf) (Zugriff 10.09.21).

13 Die Definition, was als respektlos und diskriminierend gilt, unterliegt in der Regel der Definition der betroffenen Person, steht jedoch immer wieder zur Diskussion und wird entsprechend entlang des imaginierten Basiskonsenses und meist situativ entschieden.

wird das Pronomen hinzugefügt, mit dem die Person angesprochen werden will, um Missgenderungen zu vermeiden. Kommt es nach einer solchen Vorstellungsrunde zum fälschlichen Gebrauch von Pronomen, wird in der Regel direkt darauf verwiesen, mit der Bitte, doch das gewählte Pronomen (bzw. kein Pronomen) zu nutzen. In einem Atemzug benennt Saskia das Fragen nach Pronomen – das nicht nur bei Vorstellungsrunden, sondern auch beim Kennenlernen durchaus zum Tragen kommt – mit »Einverständnis« und »Rücksichtnahme« (Saskia). Als die Moderation auf einer queeren Bühne im *Südblock* mit »Sehr geehrte Damen und Herren ...« begann, reagierte das Publikum sofort mit Raunen in den Reihen. Anschließend sehe ich, wie der Moderator nach Abgang von der Bühne zur Seite genommen und über die fälschliche Verwendung dieser Begrüßungsformel mit entsprechender Erklärung informiert wurde. Ich lauschte und hörte, wie erklärt wurde, dass diese Begrüßung impliziere, dass es allein nur zwei Geschlechter gäbe, allein die Präsenz der anwesenden Körper beweise die Vielheit von Geschlechtern. Mit dieser Erklärung geht auch die Aufforderung zur Entschuldigung einher, was der Moderator bei der nächsten Möglichkeit auf der Bühne auch umsetzte.

Dieses Policing, also das deutliche Zurechtweisen aufgrund solcher sprachlichen Fehler, gilt in vielen Safer Spaces als selbstverständlich. Das Policing wird dabei jedoch nicht immer geschätzt, sondern von Interviewten als sehr unangenehm oder auch übertrieben beschrieben:

»Und meistens ... die schimpfen ja schon ganz oft, wenn ich die Person als er oder sie genannt habe. Ich weiß ja über die Person überhaupt gar nichts, die müssen ja, also die dürfen einfach nicht ... nicht schimpfen sondern einfach erklären, also mir Bescheid sagen.« (Jong)

An diesem Zitat wird deutlich, dass es auch den Teilhabenden solcher Räume schwer fallen kann, sich an die sprachlichen Regeln zu halten. Kritisiert werden aber nicht die Regeln an sich oder die Praktik des Policing, lediglich stößt Jong auf, dass der Ton manchmal zu harsch ist. Sprache gilt in den betrachteten queeren Safer Spaces als bedeutende Umgangsform, die scene-internen Regeln zu folgen hat und letztendlich zur scene-internen Norm wird. Dass es sich um eine Norm handelt, lässt sich insbesondere an der sozialen Repression feststellen, die bei Nichtbefolgen einsetzt: Das Policing der Verwendung nicht-erwünschter Begrifflichkeiten.

Ein weiteres Beispiel, das jedoch eine verheerende Folge hatte, war die Verwendung des N-Wortes auf der Bühne im Vorfeld des *Transgenialen Christopher Street Days (tCSD)*, was zu einem Szeneeklat führte. Auf diese Auseinandersetzungen gehe ich in 6.2.2 ein. Entscheidend an dieser Stelle ist, dass im Zuge dieser Auseinandersetzungen um Alltagsrassismus in queeren Szenen die Verwendung von Begrifflichkeiten wie etwa ›Schwarzfahren‹ oder ›Schwarzarbeit‹ kritisiert und diese Kritik diskutiert wurde. In vielen der betrachteten queeren Räume bzw. Safer Spaces führten diese Auseinandersetzungen schließlich zur Aufnahme dieser Wörter auf die imaginäre Liste der verbotenen Wörter und wurden durch Formulierungen wie ›Fahren ohne Ticket‹/›Freifahren‹ oder ›Arbeiten ohne Anmeldung‹/›unter der Hand‹ ersetzt. Die Szene-Sprache der betrachteten Safer Spaces zeigt sich folglich so flexibel wie die Szenen selbst. Welche Begriffe Legitimation erfahren, ergibt sich hierbei aus einem fortlaufenden Prozess der Aushandlung. Allerdings lassen sich bereits ausgehandelte sprachliche Spezifika nur

schwer verändern, schließlich werden sie durch Policing-Praktiken fortlaufend forciert. Diese Praktik des Policing findet sich folglich ebenso bei alltäglichen Begriffen, die als diskriminierend (als rassistisch, ableistisch etc.) bewertet werden. Die Verwendung spezifischer Begrifflichkeiten wird aufgrund ihrer Wiederholung, aber auch durch die Policing-Praktiken, zur scene-internen Norm.

Die von der hegemonialen Norm abweichende Sprache und eigene Umgangsweise bei Nichtbeachtung hat für die betrachteten Safer Spaces verschiedene Funktionen. In erster Linie lese ich sie als Notwendigkeit zum Selbstschutz vor Verletzungen durch Sprache, da es sich vor allem um die Kritik an verletzenden und diskriminierenden Begrifflichkeiten und Ausdrucksweisen handelt. Im Zentrum dieser Kritik steht die Forderung der Verwendung der Begriffe, die die betreffenden Subjekte selbst wählen bzw. die Nichtverwendung der Begriffe, die von Bezeichneten abgewählt werden. Darüber hinaus wird insbesondere durch Benennungspraktiken, was neben dem gewählten Pronomen auch den Namen oder bezeichnende Begriffe betreffen kann, auf der symbolischen Ebene interveniert. Nicht selten geben sich die Teilnehmer\_innen queerer Safer Spaces (oder auch queerer Räume) einen eigenen, einen zweiten oder auch mehrere Namen für die Bühnenpräsenz oder im Alltag. Manche ändern ihren Namen im Personalausweis, andere nutzen den selbstgewählten Namen nur im Kontext queerer Räume. Auch gibt es klare Forderungen, mit bestimmten identitären Begriffen besonders oder gerade nicht angesprochen zu werden. Schuster liest in der Selbstbenennung gewählter Vornamen entlang der eigenen Geschlechtswahrnehmung eine »geschlechtliche Verkörperung auf symbolischer Ebene«, da die eigenen Bezeichnungen helfen, nicht nur in der Performance, also körperlich, sondern auch symbolisch in eine bestimmte geschlechtliche Rolle zu schlüpfen (Schuster 2010: 207). Schließlich wird ein Teil der eigenen Selbstwahrnehmung und -darstellung in der Selbstbezeichnung widergespiegelt (vgl. Schuster 2010: 208). Die Selbstbezeichnung verwehrt sich der Fremdbezeichnung und stellt diese als unangemessen bloß. Die Fremdbezeichnung wird in diesem Sinne als potenzielle Verletzung markiert, denn sie geht von Zuschreibungen und Vorannahmen aus und wird nicht selten mit Stigmatisierungen und negativen Konnotationen assoziiert. Das Implementieren einer scene-internen Sprache arbeitet folglich auf der diskursiven Ebene und richtet sich beispielsweise gegen heteronormative und rassifizierte Zuschreibungen.

An den Policing-Praktiken lässt sich aber auch ablesen, dass es hierbei nicht allein um die Herstellung eines Schutzraumes geht, auch wird darüber Distinktion zwischen In- und Outsiders hergestellt. Der Moderator am besagten queeren Abend, der die falsche Begrüßung auf der Bühne nutzte, schien mit den Gepflogenheiten des Publikums nicht vertraut zu sein und outet sich durch den falschen Sprachgebrauch als nicht-wissende Person. Die Policing-Praktiken unterstreichen sein Nichtwissen und tragen darüber zur Konstitution des Raumes als einen queeren bei. Klar ist, seine Formulierung hat in diesem Raum nichts zu suchen, Zugang soll diesen Begrifflichkeiten nicht gewährt werden. Zwar hat die eigene scene-interne Sprache nicht das Ziel des Ausschlusses, jedoch wird sie zur scene-internen Sprachnorm und daher auch Instrument der Hierarchisierung solcher Räume. Wer mit der Sprache vertraut ist, beweist die eigene Zugehörigkeit zum Safer Space, wer der Sprache nicht mächtig ist, wird schnell deutlich. Hier wird folglich sichtbar, wer im hegemonialen Raum unsichtbar ist. Während in hegemonialen Räumen heteronormative Sprache üblich ist und als natürlich und kohärent erscheint, so ist es in

den betrachteten queeren Räumen ein eigenes Vokabular, das den Raum sicherer für die Insider macht. Unbehagen entsteht, wenn die bekannte Umgangssprache einer Gruppe überschritten, Vertrautheit dann, wenn in der bekannten Sprache kommuniziert wird (vgl. Patton 2005: 62). Wenn ich danach frage, was in diesen Räumen das Wohnzimmer-Gefühl erzeugt und als Antwort einen Verweis auf die Wahl der selbstgewählten Pronomen erhalte, lese ich die Vertrautheit aufgrund der eigenen Sprache und Regeln heraus. Die Verwendung selbstgewählter Namen und Pronomen lässt sich als Anerkennung des Subjekts verstehen. Durch die Verwendung entsteht Sichtbarkeit. Darüber hinaus richtet sich diese eigene Sprache auch an den Zielen Teilhabe und Sicherheit aus. Ausschließende und diskriminierende Begriffe werden vermieden, was soziale Teilhabe und Sicherheit anstrebt.

#### 6.1.1.4 Verkolektivierung durch Sicherheit

Dass die Räume Sicherheit versprechen, legt nahe, dass die Teilnehmenden Angst haben. Sara Ahmed (2004) widmet in *The Cultural Politics of Emotions* ein ganzes Kapitel den Angst-Politiken, *The Affective Politics of Fear*, und zeigt auf, wie der amerikanische Sicherheitsdiskurs rund um Terrorabwehr Angst produziert. Ahmeds Analysen sind nur teilweise auf queere Räume übertragbar, jedoch gibt es auch Parallelen. Sie stellt heraus, dass sich die sprachliche Verknüpfung der Begriffe Terror und Islam in der Rechtfertigung einer rassistischen Einwanderungspolitik sowie der Angsterzeugung gegen für muslimisch gehaltene Körper äußert. Folglich stehen Angst und Sicherheit in einer Wechselwirkung. Dies lässt sich auch für queere Räume konstatieren, jedoch funktioniert dieser Zusammenhang anders als im hegemonialen Raum, da sich in queeren Räumen Subjekte treffen, die sonst im hegemonialen Raum nicht intelligibel sind. Auch arbeitet Ahmed Verflechtungen von Körper und Raum heraus: Welche Körper beängstigend sein sollen und welche Körper wie viel oder wenig Raum einnehmen, ist nicht zufällig. Beispielsweise nimmt sich der ängstliche Körper zurück und nimmt weniger Raum ein, denn wir ziehen den Kopf ein und die Schultern hoch, wenn wir Angst haben. Der Begriff des Rückzugsraums gibt bereits erste Anhaltspunkte darauf, dass sich hierin Subjekte aufhalten, die Angst vor etwas haben.

Angst scheint jedoch vor allem dem angstbesetzten Körper anzuhaften, d.h. im öffentlichen/hegemonialen Raum z.B. dem Schwarzen Körper oder Körper of Color.<sup>14</sup> Dieses Anhaften von Angst führt dazu, dass der weiße Körper schließlich aus Angst die Straßenseite wechselt. An diesem Beispiel zeigt sich der enge Zusammenhang von Stereotypenbildung und affektiver Besetzung sowie die affektive Übermittlung und folglich Reproduktion von Rassismus durch Affekte. Angst reguliert und begrenzt manche Körper durch die Bewegung oder Ausbreitung anderer und diese Regulierung der Körper im Raum führt zur ungleichen Verteilung von Angst (vgl. Ahmed 2004: 69–70). Welche Körper gesellschaftlich als Bedrohung porträtiert werden, ist kein Zufall. Vielmehr betrifft dies nicht selten rassifizierte oder als anders marginalisierte Körper. Schlechte Gefühle

14 Im queeren Raum trifft diese Angstanhaftung nicht selten den cis Mann mit traditionell maskuliner Männlichkeitsperformance jeglicher Hautfarbe. Wie sich noch zeigen wird, stellt sich die rassifizierte Angstanhaftung jedoch auch in queeren Räumen hierarchisiert da.

bleiben an manchen Körpern eher als an anderen haften, was Audre Lorde (1984) in ihrer Analyse der Reaktionen auf ihr Schwarzsein deutlich macht: Schwarzen Menschen wird mit Angst, Ekel und Hass begegnet.<sup>15</sup> Von eben solchen Reaktionen ihr gegenüber berichtet mir beispielsweise auch eine trans\* Person. Nirmal Puwar (2004) fasst diese affektiv vermittelte Abneigung gegenüber als anders markierten Körpern mit dem Begriff des Space Invaders, was ich im nächsten Abschnitt untersuche (6.1.2). Diese als Bedrohung wahrgenommenen Körper können schnell zur Zielscheibe aggressiver Entladungen werden, was sich u.a. in tätlichen Übergriffen gegen sie äußern kann. Dann haben marginalisierte Körper Angst vor der Entladung dieser Angst und so erscheinen Safer Spaces als Rückzugsraum aufgrund von Angst vor der Angst. Angst als Antizipieren von Schmerz kann damit zur Bewegungseinschränkung von als anders markierten Körpern in öffentlichen Räumen führen und auch kann Angst zum Bindeglied von Kollektiven werden.

Mit Ahmeds Gedanken lassen sich teilweise Prozesse in queeren Räumen beschreiben, jedoch gibt es auch gravierende Unterschiede ihrer Analyse hierzu. Viele Menschen mit Praktiken von Un\_Bestimmtheit bringen queere Räume mit hervor. Einige haben mir von Diskriminierungserfahrungen erzählt und dass versucht wird, dagegen einen sichereren Raum herzustellen. Den queeren Raum lese ich in diesem Sinne als Vorgehensweise gegen antizipierten Schmerz. Die Raumproduktion stellt damit die Anerkennung der – vielleicht sogar spezifischen – Verwundbarkeit ihrer Subjekte dar. Einer Bewegungseinschränkung aufgrund von Angst tritt die Produktion queerer Räume folglich durch die Schaffung eigener Räume bzw. der Rauman eignung entgegen. Vor diesem Hintergrund lässt sich das am Anfang dieses Teilkapitels eingeführte Zitat von Esra erneut lesen: »I'm ruling here [lacht]. But I think, in a non-queer space I'm not like this.« Die Mobilität der Körper, die in heteronormativeren Räumen eingeschränkt wird, weitet sich in queeren Räumen aus. Es entstehen mehr Lebensmöglichkeiten für Subjekte mit Praktiken von Un\_Bestimmtheit und folglich Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial. Das Ausüben von Awareness- und Policing-Praktiken kann zudem auch als bestärkend erlebt werden, auch hier kann affektives Empowerment entstehen (vgl. 4). Hier scheinen diejenigen Körper richtig platziert, die sich in anderen Räumen weniger Raum nehmen dürfen – eine These, die das folgende Teilkapitel aufgreift und diskutiert. Esras Aussage kann jedoch auch anders interpretiert werden, denn sie beschreibt ihren Gefühlszustand in Abhängigkeit vom Raum: Queere Räume lassen sie sich stark fühlen. Dies deutet darauf, dass gefühlte Handlungsfähigkeit durch die queere Raumproduktion entsteht (vgl. 5) und ob Handlungsfähigkeit gefühlt wird, erscheint folglich abhängig von Raum und Affekten. Insbesondere da die Gefühle eines Subjekts im Raum mit den Affekten im Raum in Verbindung stehen, zeigen sich Affekte im Raum als ein wichtiges Element für die Frage nach Handlungsfähigkeit.

Während Angst bzw. das Antizipieren von Schmerz durchaus als ein Mitgrund für die Entstehung queerer Räume gelesen werden kann, widersprechen queere Räume jedoch dem von Ahmed offengelegten Mechanismus der Identifizierung mit dem Kollektivkörper. Ahmed stellt fest, dass die verstärkte Identifikation beispielsweise mit der Nation

15 Siehe hierzu auch Bargetz (2020: 366), Ahmed (2010: 215), Hemmings (2005: 561).

zur Ausbreitung der sich identifizierenden Körper im Raum entgegen der vorherrschenden Angst führt. Angst stellt damit die Basis des nationalen Verkolektivierungsprozesses dar, eine These, die bereits in Staatstheorien von Machiavelli oder Hobbes auftritt, worauf Ahmed selbst verweist (vgl. 2004: 71). Dieser Mechanismus hat die Verteidigung der Nation zur Folge und rechtfertigt den Krieg gegen den fetischisierten imaginären Anderen als beängstigenden, d.h. angstbesetzten Körper (vgl. Ahmed 2004: 79). Ein solcher Verteidigungsmechanismus ist durchaus in queeren Räumen zu beobachten, wobei es nicht der imaginär Andere ist, wie er vom hegemonialen Diskurs ausgeschlossen wird, sondern schließen sich in queeren Räumen diejenigen ein, die im hegemonialen Diskurs als imaginär Andere konstituiert werden – ausgeschlossen werden soll stattdessen die Heteronormativität. Es kommt schließlich zum Ausschluss all derer, die den imaginierten Basiskonsens nicht teilen. Der Verteidigungsmechanismus funktioniert in queeren Räumen daher ähnlich und zugleich doch anders.

Erstens basiert die Angst vor schmerzhaften Erfahrungen nicht auf Stereotypisierungen und Vorurteilen, sondern auf realen Verletzungen und Ausschlüssen. Es findet folglich keine Projektion von Ängsten auf das Marginale statt und so verhält sich die beschriebene Form der Fetischisierung des imaginär Anderen im queeren Raum nicht wie im hegemonialen Raum. Jedoch ist an dieser Stelle einzuräumen, dass die Position des imaginär Anderen durchaus von der Personifizierung der privilegiertesten Subjektpositionierung eingenommen wird: Es lassen sich Ansätze einer Stereotypisierung des *weißen*, ableisierten, bürgerlichen cis Mannes in Safer Spaces finden. Insbesondere wenn Personen mit dieser gesellschaftlich privilegiertesten Position als unreflektiert wahrgenommen werden, personifiziert sich aus der Kritik der Vormachtstellung einer gesellschaftlichen Position ein klares Feindbild, das zur Ablehnung und zum Ausschluss des cis Mannes führt. Dies kann jedoch strukturell nicht zur Marginalisierung beziehungsweise zur hegemonialen Fetischisierung dieser Position als dem imaginär Anderen führen, da die strukturelle Vorherrschaft dieser Positionierung noch immer gesellschaftlich wirksam ist. Lediglich in queeren Räumen kann diese Positionierung marginalisiert werden, jedoch nicht gesamtgesellschaftlich. Auch wenn der hegemoniale Raum ebenso konstitutiv für den queeren Raum ist, wirken bei der Konstitution der verschiedenen Räume daher unterschiedliche Mechanismen. Denn im hegemonialen Raum kann das Hegemoniale nicht durch das Marginale marginalisiert werden, im queeren Raum aber schon.

Zweitens gestaltet sich die Identifizierung der Teilhabenden queerer Räume mit dem Kollektivkörper hier anders als von Ahmed festgehalten. Die Identifizierung mit dem Kollektivkörper steht in queeren Räumen auf der Antizipation der Wiederholung von Diskriminierung und führt auf Grundlage des Basiskonsenses zum Ausschluss des Hegemonialen. Propagiert wird nicht die Subsumierung unter eine queere Identität, sondern proklamiert werden gleiche Forderungen. Das in diesen Räumen vorherrschende Queerverständnis steht einer Kollektiv-Identität entgegen, da queer als Kritik und Sammelbezeichnung fungiert (vgl. 5.2.1) – eine queere Gemeinschaft auf Grundlage der gleichen Identität wird in den betrachteten queeren Räumen aufgerufen und zugleich immer wieder infrage gestellt (vgl. 5.2.2). Explizit artikulierter Bezugspunkt der Gemeinsamkeit stellt die Kritik an der Marginalisierung aufgrund von nicht der Norm entsprechenden Körpern, Identitäten und Praktiken dar. Verkolektivierungsprozesse betrachteter queerer Räume basieren folglich explizit auf geteilter Kritik, jedoch implizit auf

der Anerkennung bestimmter Positionen als schützenswert und einer angenommenen geteilten, spezifischen Verwundbarkeit. Die implizite Anerkennung einer geteilten Verwundbarkeit ist gespeist von Angst vor dem antizipierten Schmerz durch Verletzungen und mündet gerade daher nicht selten in identitätspolitische Verkürzungen.

Dieser Angst vor dem antizipierten Schmerz stellen queere Räume ihre Produktion von Sicherheit durch z.B. die Herstellung von Bekanntheit, Sprache, Awareness- und Policing-Praktiken entgegen. Folglich steht die queere Gemeinschaft implizit auf der Anerkennung der spezifischen Verwundbarkeit der Subjekte. Die betrachteten Praktiken lösen den Zuhause-Effekt durch ihr Sicherheitsversprechen aus. Diese Praktiken stellen eine Atmosphäre her, die Bekanntheit und Vertrauen für diejenigen erzeugt, die an diese Atmosphäre von Sicherheit anschließen können. Affektiv werden so Verbindungen zwischen den Teilhabenden der Räume geschaffen, d.h., es finden affektive Verkollektivierungsprozesse statt. Saldanha (2007) beschreibt die daraus resultierenden affektiven Verbindungen der Körper als klebrig und undurchlässig, da dadurch Körperansammlungen regelrecht undurchdringlich erscheinen können (vgl. 6.1.2). Für diese Körperansammlung entsteht das Gefühl von Sicherheit basierend auf dem imaginierten Basis-konsens:

»Verbindungen schaffen, Austausch, loslassen, frei lassen, ähm ... für mich ist das ein sehr verbindendes Element. Ja, verbinden mit Leuten, wo ich das Gefühl habe, ich muss mich nicht rechtfertigen, wir teilen ähnliche Werte. Ich ... Für mich ist das ein sicherer Raum tatsächlich, wenn ich an solche Orte gehe.« (Saskia)

Betont wird in diesem Zitat die Vertrautheit und Verbundenheit aufgrund einer angenommenen Gleichheit. Diese Gleichheit erlaubt den Austausch ohne Rechtfertigung. Sie wird in diesem Zitat nicht als identitäre Gleichheit begründet, sondern als Teilen der gleichen Werte. Dieses Teilen der gleichen Werte interpretiere ich als Schutzmechanismus, denn es sorgt dafür, dass »ich (...) mich nicht rechtfertigen« muss und sorgt für die Sicherheit im Raum durch die Bekanntheit und das Vertrauen in das Befolgen der Regeln. Der Raum wird folglich sicherer, weil ein spezifisches Wissen und eine ähnliche Bewertung dieses Wissens geteilt wird, aber auch weil die Einhaltung durch Awareness-Praktiken, Sprache und Policing-Praktiken forciert wird.

Diese Form angenommener Gleichheit lässt sich als Gleichheit der Verwundbarkeit verstehen und ebenjenes Wissen über diese Verwundbarkeit. Denn erst das Wissen über die eigene Verwundbarkeit macht einen Raum, der vor Verletzungen schützt, nötig. Aus diesem Zitat lese ich indirekt das Eingeständnis der sozio-ontologischen Abhängigkeit. Die Produktion von Sicherheit in diesen Räumen deutet auf die Anerkennung der reziproken Verletzbarkeit. Mit Butler gedacht, geht die Abhängigkeit vom Anderen, die zugleich Verletzbarkeit bedeutet, aus der Subjektwerdung hervor, d.h. daraus, dass wir sozial verfasste Körper sind (vgl. Butler 2005: 37; vgl. 2.2). Dabei räumt sie ein, dass verschiedene Positionen unterschiedlich verletzbar (und betrauerbar) sind (vgl. Butler 2010). In diesem Sinne lässt sich die Erfahrung und Anerkennung der gegenseitigen Abhängigkeit (als eine Dimension unseres eigenen Seins) als eine Möglichkeit für ge-

fühlte Handlungsfähigkeit verstehen.<sup>16</sup> Die Produktion von Safer Spaces versteht sich nicht nur als eine solche Anerkennung, sondern versucht der Verletzung eine affektive Atmosphäre entgegenzusetzen, die Körpern anhaften und so auch Wirkung über den queeren Raum hinaus haben kann. Einen Raum zu haben, um sich sicher zu fühlen, nicht nur um sich zu entspannen, sondern um sein zu können, schafft eine Geborgenheit, die verbindet – auch über queere Räume hinaus. Awareness-Praktiken, Sprache und Policing-Praktiken dienen in diesem Sinne der Herstellung von Sicherheit, worin Potenzial für verschiedene Formen von Handlungsfähigkeit, für die gefühlte sowie die kollektive, verortet werden kann. Zugleich handelt es sich aber auch um Praktiken der Grenzziehungen, was diese Räume schützt und seine Teilhabenden verbindet.

Kollektive Handlungsfähigkeit wird in den betrachteten Safer Spaces hergestellt in der Verschränkung der Phänomene Awareness-Praktiken, einer eigenen Sprache sowie den Policing-Praktiken und der daraus entstehenden Produktion von Sicherheit. Hierbei entstehen scene-interne Normen wie z.B. eine Sprachnorm, die der hegemonialen Sprache zuwiderläuft und den Raum darüber als queer herstellt. In solcher Normproduktion wie auch in der Produktion der Atmosphäre von Sicherheit erkenne ich transformatives Potenzial. Awareness-Praktiken, scene-interne Sprache und Policing-Praktiken versuchen eine scene-interne Bestimmtheit über Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit zu schaffen. In diesem Sinne könnten diese Praktiken auch als Praktiken von Bestimmtheit verstanden werden, da sie aus Sicht der Teilhabenden queerer Räume Bestimmtheit über Sichtbarkeit, Zugang und Sicherheit in den Räumen herstellen. Sichtbar werden in dieser Raumproduktion die sonst Unsichtbaren, indem Ihre Selbstbezeichnungen und die sonst unsichtbare Heteronormativität benannt werden. Zugang erhält, wer sich gemäß dem imaginierten geteilten Basiskonsens verhält und die richtige Sprache spricht. Sicherheit stellt sich über Praktiken und erzeugte Gefühle her. Wer im hegemonialen Raum sonst nicht intelligibel ist, hat in diesen queeren Räumen die Möglichkeit, anerkannt zu werden.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass um aus der Anordnung von Menschen, Dingen und Handlungen tatsächlich einen Raum werden zu lassen, der schließlich von Subjekten mit Praktiken von Un\_Bestimmtheit als Zuhause, als Safer Space, empfunden wird, ist eine Atmosphäre von Sicherheit nötig. Hierfür zeigen sich unter anderem die Praktiken zur Schaffung von Awareness-Strukturen sowie die Herstellung einer scene-internen Sprachnorm durch Policing-Praktiken als entscheidende Teile davon. Diese Praktiken gehen mit einer scene-internen Normenproduktion einher, deren Grundlage sich im imaginierten Basiskonsens findet. Solche Praktiken erzeugen Gefühle von Sicherheit, Bekanntheit und Vertrautheit, kurz: den Zuhause-Effekt. Diese Sicherheit zeigt verbindende Effekte für die anwesenden Praktiken und Körper, was sich daran zeigt, dass sich die Subjekte hier zuhause, zugehörig und bestärkt fühlen. Daraus lässt sich ableiten, dass einerseits durch die Atmosphäre von Sicherheit für bestimmte Subjekte gefühlte Handlungsfähigkeit in Safer Spaces entsteht. Aufgrund der scene-

---

16 Ein ähnlicher Gedanke ist zu finden bei Garcés (2010: 169). Garcés spricht von der widerständigen Handlungsfähigkeit und hat ein anderes Verständnis von Handlungsfähigkeit. Ich stimme ihr jedoch in diesem Punkt zu.

spezifischen Norm- und Affektproduktion zeigt sich andererseits auch transformatives Potenzial über diese Räume hinaus, so dass sich die Produktion von kollektiver Handlungsfähigkeit ableiten lässt.

## 6.1.2 Affektiv vermittelter Ausschluss

Die Produktion des Zuhause-Effekts durch eine Atmosphäre von Sicherheit hat nicht nur einen verbindenden Charakter. Einerseits wird in Safer Spaces Sicherheit produziert, es wird sich nun aber zeigen, dass die selben Affekte andererseits ebenso repressiv, ausschließend und abschreckend wirken können. Affekte im Raum lösen temporär Gefühle von Sicherheit für die Einen, aber ebenso Gefühle des Unwohlseins für die Anderen aus. Dass der ausschließende Charakter für all diejenigen intendiert ist, die dem imaginierten Basiskonsens und insbesondere der Kritik an Heteronormativität, Zweigeschlechtlichkeit und Diskriminierung nicht zustimmen, ist selbstredend. Auch finden Ausschlüsse per definitionem statt, dann nämlich, wenn die Safer Spaces sich an bestimmte Identitäten richten wie FrauenLesbenTransInterNonbinary-Räume (FLTI\*, FLINTA\*) bzw. an alle, die keine cis-männliche Position einnehmen. Jedoch entstehen im Prozess der Raumproduktion auch Ausschlussmechanismen, die der Zielsetzung der Safer Spaces zuwiderlaufen. Für die Frage nach Handlungsfähigkeit und explizit für kollektive Handlungsfähigkeit in queeren Räumen ist diese Frage nicht unerheblich. Denn entsteht kollektive Handlungsfähigkeit in der Raumproduktion, sind diese Ausschlussmechanismen ein Teil ihrer Herstellung. Im Folgenden gehe ich der Widersprüchlichkeit der Affektproduktion in Safer Spaces nach, indem ich den Blick darauf richte, wann sich wer deplatziert fühlt. Denn ich verstehe das im Folgenden betrachtete Gefühl der Deplatzierung als Gegenpol zum Zuhause-Effekt.

### 6.1.2.1 Undurchlässigkeit von Körperansammlungen

Die Analyse des Materials hat immer wieder darauf gedeutet, dass die Anwesenheit von Körpern, die als nicht der hegemonialen Norm entsprechend wahrgenommen werden, zwei verschiedene Effekte hat. Es scheinen undurchlässige Ansammlungen von Körper zu entstehen, an deren affektive Verbindung andere Körper nur schwer anknüpfen können. Spezifische Körper scheinen aneinanderzuhaften und undurchlässig zu werden (vgl. Saldanha 2007: 50). Dies wird nun näher ausgeführt.

»Ich fühl' mich in FLT\*-Räumen nicht wohl. [...] [D]as war einmal bei einer Veranstaltung, wo ein Transmann den Workshop gegeben hat. [...] [A]ber ansonsten war, soweit ich weiß, kein Transmann da.« (Kenny: 161). Weiter im Interview erklärt mir Kenny, dass er sich wie der Hahn im Korb fühlte. Er berichtete mir im Interview von Unwohlsein in FLT\*-Safer Spaces, obwohl dies explizit Räume für ihn sein sollen. Der sonst schützende Charakter des Raumes wirkt sich hier – obwohl unintendiert – scheinbar abschreckend auf Kenny aus. An dieser Stelle sei erwähnt, dass die Frage, inwieweit trans\* Menschen Zugang zu Frauen-Lesben-Räumen erhalten, eine stark umkämpfte in feministischen Frauen-Räumen war und ist.<sup>17</sup> Inwieweit solche Auseinandersetzungen bei

17 In queeren Räumen in Berlin kam es in den vergangenen Jahren bzw. Jahrzehnten immer wieder zu Auseinandersetzungen um das Thema der Öffnung von Frauen-Lesben-Räumen für trans\* Men-

der Gefühlsproduktion mitschwingen, kann hier jedoch nicht weiter untersucht werden. Entscheidend an dieser Stelle ist, dass Kenny sein Gefühl auf die anwesenden bzw. abwesenden Körper und Identitäten zurückführte. Seine Aussage, sich wie der Hahn im Korb zu fühlen, deutet darauf, dass er sich als unzugehörig empfand und dass dies anders bei der Anwesenheit mehrerer trans\* Personen wäre. Nicht unangebrachtes Verhalten wird hier problematisiert, sondern wer anwesend ist. Während sich Kenny im FrauenLesben-Trans\*Safer Space unwohl fühlt, kann aber zugleich ein Geborgenheitsgefühl beispielsweise bei einer lesbischen cis Frau entstehen, die vielleicht zur gleichen Zeit am Tresen sitzt. Dies zeigt, dass die affektive Aufladung im queeren Raum unterschiedliche Gefühle bei verschiedenen Subjekten bzw. bei unterschiedlichen Identitäten zur gleichen Zeit hervorrufen kann.

Dieses Unwohlsein oder Unbehagen kenne ich selbst sehr gut und hierbei meine ich nicht die Unsicherheit, die mich beim ersten Betreten eines mir unbekanntes Raumes beschleicht. Diese Unsicherheit, die hier nicht gemeint ist, erfuhr ich beispielsweise, als ich erstmalig den Garten des *Wagenplatzes am Karpfenteich* besuchte. Ich war bereits zuvor aufgeregt und beim Betreten schließlich verunsichert, da ich allein kam und mich nicht auskannte. Beim Betreten fielen mir die Blicke der Anderen auf, die mich beim Hereinkommen scheinbar prüften, vielleicht ob sie mich kennen oder ob ich hier richtig bin. Als ich vorbeiging wurde ich kurz angeblickt, jedoch nicht eindringlich gemustert, dennoch verunsicherte mich dies. Aber diese Unsicherheit ging an diesem Tag schnell vorbei. Anders erging es Kenny. Er sprach nicht diese Art von Unsicherheit an. Viel schwerer greifbar beschrieb er ein Unbehagen, das sagen will, hier fehl am Platz zu sein oder dass irgendetwas nicht stimmt. Ein solches Gefühl hatte ich auf dem Geburtstag von *TriQ*<sup>18</sup>, denn ich war mir im Unklaren, ob dies ein Raum auch für mich war, schließlich definiere ich mich nicht explizit als trans\* oder inter\* (sondern als nicht-binär). Ich war zwar mit zwei trans\* Personen gekommen (und der Beziehung der einen Person, wir waren also zu viert), und die Einladung des Geburtstags richtete sich ganz klar an Trans\*, Inter\* und Freund\_innen, dennoch hatte ich das Gefühl, nicht hineinzupassen. Ein solches Unbehagen kann viele Gründe haben, wie etwa Nicht-Passen oder Reibungen meines Habitus mit dem Feld bzw. fehlendes implizites oder Körperwissen.<sup>19</sup> Jedoch schienen die Anwesenden unterschiedliche Klassenhintergründe zu haben, zumindest deutete ihr unterschiedlicher Kleidungsstil und Habitus darauf hin und auch war mir der Raum nicht unbekannt. Schließlich hatte ich bei *TriQ* schon verschiedene Treffen und Veranstaltungen besucht und selbst durchgeführt. Ich traf dort sehr viele mir bekannte Personen. Mein Gefühl lässt sich folglich weder mit Unsicherheit aufgrund des Unbekannten noch mit Reibung meines Habitus mit dem Feld begründen.

---

schen z.B. im Sportkontext oder im Kontext von Frauentreffs oder -bars. Der Begriff TERF wurde aus dem englischsprachigen übernommen und bezeichnet *trans-exclusionary radical feminists*, eine Bezeichnung, die in den betrachteten queeren Räumen in Berlin aus solchen Auseinandersetzungen hervorgegangen ist und der eine stark negative Konnotation anhaftet. Siehe zum Thema exemplarisch: <https://jungle.world/artikel/2020/13/der-streit-ums-frausein> (Zugriff 11.08.20).

18 *TransInterQueer e.V.*, siehe den entsprechenden Glossareintrag. Der Geburtstag des Vereins fand in den Räumlichkeiten von *TriQ e.V.* in Kreuzberg statt.

19 Siehe zum Begriff Körperwissen (bzw. Wissen des Körpers) Keller/Meuser (2010: 10).

In einem Interview mit Lila heißt es dagegen über einen anderen queeren Raum<sup>20</sup>, der ebenso als Safer Space fassbar ist, auch wenn er nicht explizit als solcher markiert wird: »Aber es ist [...] ein Ort, [...] wo es trotzdem so eine besondere Atmosphäre gibt. [...] Ja, das mag ich.« Obwohl der Raum nicht als queerer Raum oder Safer Space gelabelt ist, fühlt sie sich als transweibliche Person dort sehr wohl. Lila führte dazu weiter aus, dass der Raum sich für sie weniger ausschließend anfühlt als andere queere Räume, denn dort könne sich selbst die heterosexuelle cis Frau wohl fühlen, wenn sie einen cis Mann küsst, was nicht in allen queeren Räumen der Fall ist.<sup>21</sup> Lila nimmt diesen Raum folglich als weniger normativ bzw. ausschließend wahr und führt dies auf das fehlende Label zurück. Dies bestätigt, dass konkrete Erwartungen an das Label ›Safer Space‹ geknüpft sind und zudem, dass diese Erwartungen einen affektiven Effekt auf die Raumproduktion haben können.

»Es bringt ja niemanden was, wenn du an die Wand schreibst: ›Rassismus gibt es hier nicht oder Rassismus wird hier nicht toleriert.« Das tut ja erst einmal nichts. Also wie sich ein Ort anfühlt für Leute oder was da passiert, kann man nicht durch die Form von Wandtexten oder Ansagen ersetzen. Also das hat erst einmal relativ wenig Einfluss. Also wenn ich irgendwo reingehe und da steht dran, wir tolerieren Transphobie nicht, heißt das trotzdem nicht, dass ich mich dann da gleich wohl fühle. Und ich kann dann da problemlos auf die Toilette gehen. Wenn sich das nicht so anfühlt, dann ist da ein größeres Problem da, was man nicht durch so leere Versprechen lösen kann. [...] Wir tolerieren keinen Rassismus und wenn dann aber trotzdem nur weiße Leute drinsitzen, dann bringt das vielleicht einer Schwarzen Person jetzt auch nicht unbedingt so viel. Wer sagt von sich, rassistisch sein zu wollen? [...] Also so dieses würde da niemand mit stolz von sich behaupten.« (Lila)

Für Lila ist es wichtig, wer sich im Raum aufhält und welche Atmosphäre sie fühlt. Nur schwer beschreiben kann sie, was es genau ist, was sie sich wohl fühlen lässt oder nicht. Sie brachte aber schließlich selbst ein Beispiel und verweist damit indirekt darauf, dass es eine große Rolle für sie spielt, welche Körper den Raum besetzen. Es klingt an, dass sie davon ausgeht, dass sich eine Schwarze Person wohler fühlt, wenn weitere Schwarze Personen im Raum sind. Daraus lässt sich schließen, dass die affektive Aufladung des Raums für verschiedene Körper unterschiedliche Gefühle bewirken kann. Der gleiche Raum kann sich für bestimmte Subjekte sicher anfühlen und zur gleichen Zeit für andere nicht, darauf verweist auch das Roestone Collective in ihrem Aufsatz zu Safe Spaces (2014): »a single physical space can be considered safe by and/or for some people, but unsafe for others of a different gender, race, sexuality, class, age or other identity.« (The Roestone Collective 2014: 1349) Es sind folglich nicht nur Aussagen, Normen und Praktiken, sondern es sind ebenso der eigene Körper und die Körper der Anwesenden von Gewicht.

20 Aus Gründen der Anonymisierung kann hier der Name des Raumes nicht genannt werden.

21 Hier wird sich auf Heterofeindlichkeit bezogen, die in bestimmten queeren Räumen durchaus anzutreffen ist.

Von ähnlichen Gefühlen berichtete mir Ru, wenn sie\_er einen Raum betritt, in dem auch andere Menschen mit *Be\_Hinderung*<sup>22</sup> oder mit diversen Körpern anzutreffen sind. Der Begriff ›divers‹ meint hier Körper, die von der hegemonialen (abled/nicht behindert, weiß, cis) Norm abweichen. Ru erklärte, dass sie\_er mit eigenen Forderungen, die seine\_ihre körperlichen Bedürfnisse betreffen, häufig auf Unverständnis und Ahnungslosigkeit bei Menschen ohne *Be\_Hinderung* trifft, so dass sie\_er stets viel erklären oder sogar sich situativ rechtfertigen muss. Daher fühlt es sich für sie\_ihn besser an zu wissen, dass noch mehr Menschen mit *Be\_Hinderung* anwesend sind, da dann mit mehr Verständnis zu rechnen ist und heterogenere Körper im Raum präsenter und sichtbarer sind. Einerseits ruft die Präsenz verschiedener Körper die mögliche Heterogenität körperlicher Befähigungen ins Gedächtnis und andererseits geht Ru von ähnlichen Diskriminierungserfahrungen aufgrund heterogener Körper aus. Diese Annahme über spezifisches, körperbezogenes, diskriminierungssensibles Wissen produziert bei Ru Gefühle von Sicherheit. Ihre\_seine Erwartung an den Raum verändert sich durch die Präsenz von anderen heterogeneren Körpern.

In diesem Sinne erklärte mir beispielsweise auch Cat, dass die Anwesenheit von anderen Schwarzen Personen, People of Color oder Women of Color (BPoC)<sup>23</sup> viel Bedeutung dafür hat, wie sich die Atmosphäre in einem Raum für sie anfühlt. Im Interview spricht sie von der Atmosphäre einer Party allgemein. Eine Party-Atmosphäre wird für sie unter anderem stark davon bestimmt, inwieweit die Veranstalter\_innen auf Diversität des Line-Ups achten, da dies Einfluss auf das Publikum hat. Cat spricht von einem Partykollektiv, das sich für die Sichtbarkeit weiblicher Künstler\_innen einsetzt, dabei jedoch nur gelegentlich BIPoC und noch seltener Schwarze Frauen auf die Bühne einlädt. Für Cat ist die Atmosphäre auf einer Party entscheidend und diese wird für sie davon geprägt, wer kommt, was für sie wiederum damit im Zusammenhang steht, mit welcher Djane Werbung gemacht wird. Im weiteren Gespräch erklärt mir Cat aber explizit, dass es ihr nicht darum geht, eine Gleichheit aller PoC und Schwarzer Menschen oder deren Erfahrungen zu propagieren, denn jede Person mache verschiedene Erfahrungen entsprechend ihrer Herkunft, Sozialisation usw. und hat daher auch jeweils eigene sozial-strukturelle Positionierungen. Und doch lässt sich aus Cats Erzählungen herauslesen, dass es für sie sehr wohl einen sehr großen atmosphärischen Unterschied macht, ob sie die einzige Schwarze Person auf der Party ist oder nicht – ähnlich auch was Kenny hinsichtlich anderer trans\* Menschen, Ru bezüglich Menschen mit *Be\_Hinderung* erzählte und was auch ich selbst gut kenne: Ein Gefühl der Deplatzierung stellt sich ein, wenn ich beispielsweise nur von Menschen fern meines Klassenhintergrunds und Geschlechtsausdrucks umgeben bin.

Nicht zu verachten sind Netzwerk-Effekte: Z.B. ein Line-Up voller lateinamerikanischer Künstler\_innen spricht oft auch ein Publikum aus Lateinamerika und welches mit Affinität zu entsprechender Musik an (z.B. *¡Mash Up! Partys*). Wird für eine Party

22 Mir sind im Feld verschiedene Selbstbezeichnungen diesbezüglich begegnet (z.B. disabled, behindert, *be\_Hindert*, mit Behinderung, mit anderen Fähigkeiten, anders befähigt), ich verwende die von der Person selbstgewählte.

23 Im vorliegenden Fall beziehe ich mich auf Cats englische Selbstbezeichnung als Black Woman, was ich ins Deutsche übersetzt habe.

beispielsweise ein Bühnenprogramm allein mit westlicher Musik<sup>24</sup> angeboten, wird dies auch ein Publikum anziehen, das eine Affinität zu westlicher Musik hat. Dass beispielsweise auf *¡Mash Up! Partys*, die sich musikalisch verstärkt an brasilianisches und lateinamerikanisches Publikum richten, ein vergleichsweise hoher Anteil von BIPOC anzutreffen ist, wundert daher nicht.<sup>25</sup> Folglich lassen sich Netzwerk-Effekte aufzeigen, die sich entlang rassifizierter Kategorisierungen reproduzieren. Besonders in Berlin, wo sich aufgrund der Größe der Stadt Subkulturen kleinteilig ausdifferenzieren, lässt sich feststellen, dass bestimmte queere Räume überwiegend weißes Publikum anziehen und sich zudem queere Räume etablieren, die überwiegend von BIPOC besucht werden. Beispielsweise wurde das Tante Horst in dem Jahr vor der Schließung von einem queeren BIPOC-Kollektiv geführt und zog viele BIPOC an oder so hat sich seit ein paar Jahren das *Cutie-BIPOC-Festival* entwickelt, das sich nur an BIPOC-Menschen richtet. Gründe hierfür sind mannigfaltig und Netzwerk-Effekte sind einer davon, wie Charles Nero (2006) nachweist. Nero fragt, warum schwule Viertel in US-Amerika überwiegend weiß bleiben und betrachtet *housing*-Prozesse am Beispiel der Entwicklung einer schwulen Nachbarschaft in New Orleans. Er kommt zum Schluss, dass sich weiße Netzwerk-Strukturen als solche selbst reproduzieren, unter anderem aber nicht nur aufgrund von mono-nationaler Freundeskreise (z.B. sind Beschäftigte der betrachteten Real Estate-Firma überwiegend schwule weiße Amerikaner), sondern auch aufgrund der medialen Images und Stereotypen-Produktion von queeren BIPOC in Filmen und Serien.<sup>26</sup> Wie bereits Bourdieu (1984) darlegte, ist Geschmack sozial bedingt und sozialisiert. Es wundert daher kaum, dass bestimmte Rhythmen ein gewisses Publikum ansprechen und das Line-Up maßgeblich auch über die Diversität des Publikums mitbestimmt. Wird in weiß dominierten queeren Räumen folglich nicht explizit auf Diversität (z.B. des Orga-Teams bzw. der Macher\_innen und des Line-Ups) geachtet, bleiben die Räume mit hoher Wahrscheinlichkeit weiß. Für Menschen wie Cat werden dadurch solche Räume unattraktiv.

Einen ähnlichen Segregierungs-Effekt hat auch Arun Saldanha (2006, 2007), jedoch am Falle der Psytrance-Kultur in Indien (Anjuna, Goa), untersucht. Saldanha stellt fest, dass nicht die Hautfarbe bzw. *race*<sup>27</sup> allein entscheidend ist für die dort entstehende Segregation auf Partys,<sup>28</sup> sondern er arbeitet Faktoren heraus wie Praktiken zur Her-

24 Unter westlicher Musik fasse ich vor allem die Musik, die in den mächtigsten Industriestaaten am populärsten ist. Dem liegt ein Verständnis des Konstrukts einer westlichen bzw. weißen Kultur zugrunde, das sich an Stuart Halls Analysen der identitären Konstruktion durch Abgrenzung von Kultur orientiert (Hall 1995a).

25 Der hohe Anteil geht aus eigenen Beobachtungen hervor und versteht sich relational zu anderen queeren Partys.

26 Zudem zeigt Nero (2006) rassistische Dynamiken und die Produktion von stereotypen Bildern von Schwarzen Menschen in Medien auf.

27 »The fact that bodies involved in psychedelics can be Swedish, Israeli, Japanese, Indian, Canadian, or Zimbawean does not make psychedelics less white. What is significant is that these bodies are most probably white.« (Saldanha 2007: 6) ›Rasse‹ betrachtet Saldanha als dynamische Ordnung mit Deleuze/Guattaris Begriffen der Assemblage und der Maschine: »Race is machinic.« (2007: 189)

28 Eine der Hauptmerkmale der Psy-Kultur in Goa ist der internationale Charakter, denn die Besucher\_innen kommen aus verschiedenen Regionen und Ländern wie Japan, Malesien, Israel, Russland, Deutschland, England, Mexico, Brasilien, der Karibik, Indien etc. Es stellt sich eine räumli-

stellung von subkulturellem Kapital und visuelle Ökonomien (z.B. Style), die vor allem für indische Menschen schwerer zugänglich sind. Saldanha spricht von der Klebrigkeit (*stickiness*) und Undurchlässigkeit (*viscosity*, Saldanha 2007: 50ff.) von Körperansammlungen, um die Relationalität von Körpern zueinander zu beschreiben. Wenn sich bereits in einem Eck z.B. eines Clubs vor allem weiße Körper angesammelt haben, lässt sich dies nur schwer verändern. Die Körperansammlungen von sich ähnlichen Körpern scheinen undurchdringbar zu sein. Die Körper kleben regelrecht aneinander, was affektiv vermittelt ist, denn Affekte kleben an den Körpern und können sich zu Aggregationen aufaddieren (vgl. Saldanha 2010: 2418f.). Ähnliche Körper finden sich nicht nur leichter, sondern bleiben zudem dementsprechend örtlich und zeitlich segregiert: »When bodies become sticky, they collectively acquire surface tension and become relatively impenetrable by other bodies.« (Saldanha 2006: 174) Saldanha führt solche rassifizierten Dynamiken auf Trance-Partys in Anjuna nicht allein auf ›Rasse‹ zurück, sondern er beginnt seine Analyse damit und kommt schließlich zur komplexen Kombination von Körpern und Interaktionen und den daraus resultierenden visuellen Ökonomien<sup>29</sup> (inkl. subkulturellem Kapital), die für die Segregation ursächlich sind.

Hier findet sich folglich ein ähnlicher Effekt wie in queeren Räumen wieder. Saldanhas Überlegungen können kontextuell durch andere Merkmale wie körperliche Befähigung und Geschlechtsausdruck ergänzt werden, denn auch diese Merkmale haben Effekte von *stickiness*, wie sich in meinem Material zeigt. Wie ›Rasse‹ können auch Geschlecht(-sausdruck), Körper (z.B. Befähigung, Entsprechung der geltenden Schönheitsideale) und Klasse (z.B. Habitus, Geschmack entsprechend sozialer Milieus) als Ungleichheitsachsen verstanden werden, entlang derer sich auch affektive Hierarchien zwischen Körpern entwickeln und die sich örtlich und zeitlich anziehen und ordnen. Saldanha spricht von der visuellen Ökonomie, die die Undurchlässigkeit der Körperansammlung organisiert, was sich aber nicht allein an der Sichtbarkeit spezifischer körperlicher Merkmale (wie Gender, Hautfarbe, Befähigung) festmachen lässt. Diese Undurchlässigkeit der Körperansammlung ist schwer greifbar und oftmals unbewusst und körperlich bzw. affektiv vermittelt. Ein Körper betritt den Raum und fühlt sich willkommen oder nicht. So können sich nicht-hegemoniale oder heterogenere Körper aufgrund der Mehrheit von weißen, abled, cis Körpern unwillkommen oder unwohl fühlen. Mit Saldanha lässt sich die Undurchlässigkeit von Körperansammlungen erklären. Im Safer Space scheint es die sichere Atmosphäre zu sein, die diese Undurchlässigkeit

---

che und zeitliche Trennung auf Partys zwischen *locals* und *foreigner* her, die jedoch nicht allein am ethnischen Hintergrund festzumachen ist. Beispielsweise befinden sich während der Dunkelheit auch viele indische Gäste auf der Tanzfläche, während die Rave-Tourist\_innen eher bei Helligkeit am Tag tanzen. Auch scheinen bestimmte Orte in einem Club für *locals* oder *foreigner* reserviert zu sein (vgl. Saldanha 2007: 182ff.)

- 29 In Anlehnung an Deleuze/Guattaris Begriff der *faciality* versteht Saldanha unter visuellen Ökonomien ein materielles System, das aufgrund der rassischen, sexuellen, nationalen, sozio-ökonomischen Verteilung sowie subkulturellem Kapital über die soziale Wertigkeit von Körpern bestimmt: »A ›visual economy‹ is a material system, one could say a machine, that pigeonholes bodies watching each other into ideal categories, becoming finer in its resolution as actual bodies defy categories.« (Saldanha 2006: 175)

organisiert. Ableiten lässt sich daraus im Gegenzug auch die affektiv vermittelte abstoßende Wirkung für nicht-passende Körper, wie sie Kenny, Ru und Cat beschreiben. Diese affektiv vermittelte Wirkung lässt sich mit dem Begriff des »Space Invaders« (Puwar 2004) fassen, worauf ich nun näher eingehe.

### 6.1.2.2 Space Invader

Wie machtvoll der zugleich ausschließende Charakter vor allem auch für diejenigen sein kann, für die solche Räume gedacht sind, veranschaulicht ein weiteres Beispiel aus meiner Studie. Karl berichtet mir, dass er in Deutschland aufgewachsen ist und trotzdem als PoC wahrgenommen wird, – auch in queeren Räumen. Obwohl Karl sich lange Zeit in queeren Räumen aufgehalten hat, fühlte er sich nach seiner Transition dort nicht mehr willkommen. Karl berichtet mir in einem Interview zunächst von verschiedenen rassistischen Diskriminierungen außerhalb queerer Räume, sogar von physischen Attacken auf der Straße und transfeindlichen sowie rassistischen Diskriminierungen in Ämtern. Seitdem nimmt er Freund\*innen zu Ämtern mit, die im Falle von erneut auftretenden bürokratischen Ungereimtheiten als Zeug\_innen fungieren könnten.<sup>30</sup> Queere Safer Spaces waren lange für ihn wichtige Räume, um Bestärkung und Unterstützung zu erfahren. Dies veränderte sich jedoch mit seinem zunehmend besser werdenden männlichen Passing. Er erzählt mir, dass, seit er ein sehr gutes Passing hat, d.h. von anderen als Mann wahrgenommen wird, er kaum noch Zeit in solchen Räumen verbringt, weil er sich dort zunehmend deplatziert fühlt. Daher hatte er sich entschieden, sich zunehmend zurückzuziehen. Er hatte im Interview Schwierigkeiten, dieses Gefühl der Deplatzierung zu erklären oder konkrete Vorfälle zu benennen, die für dieses Gefühl verantwortlich sind und vermutet, dass Rassismus und Transphobie verantwortlich sind.

Um den Zusammenhang der Kategorien Geschlecht, »Rasse«, Klasse und Körper besser für die Analyse fassen zu können, beziehe ich mich im Folgenden auf Nirmal Puwar, die dieses Gefühl des Deplatziertseins oder auch den Umstand, dass bestimmte Körper in öffentlichen Räumen nicht bzw. anders wahrgenommen oder ausgeschlossen werden, in ihrer Studie *Race, Gender and Bodies Out of Place* (2004) untersuchte. Das Gefühl der Deplatzierung fasst sie mit dem Begriff des Space Invaders. Puwar nutzt dieses Konzept, um Gefühle von Women of Color in Führungspositionen in Institutionen konzeptionell zu fassen, denn ihnen wird das Gefühl gegeben, in den *weißen* Raum einzudringen (vgl. Puwar 2004: 144). Noch immer fühlen sich Women of Color in Führungspositionen meist deplatziert, da die hegemoniale *weiße* männliche Norm noch immer die hegemonialen Institutionen durchdringt. Demgemäß werden diejenigen BIPOC nicht gehört, die nicht in diese somatischen Normen passen<sup>31</sup>: »These subtle codes [dress, speech, style of interacting] are signs of discriminating practices through which the exclusivity of these social spaces is constituted. As forms of social measurements they are vital to the formation and reproduction of social boundaries.« (Puwar 2004: 151) Die universelle Norm macht Puwar am unmarkierten Körper fest, für den die Strukturkategorien Klasse, »Rasse« und

30 Eine Praktik, die auch als ein Beispiel für Netzwerk-Praktiken gelesen werden kann (vgl. 4.1.5).

31 Puwar stellt fest, dass Erwartungen auseinandergehen: *weiße* Frauen sollen ihre Kleidung und Verhalten von der männlichen Norm abgrenzen, dagegen wird BIPOC Anpassung nahegelegt (vgl. Puwar 2004: 150).

Geschlecht irrelevant zu sein scheinen, da er als neutral gelesen wird und ihm daher die privilegierte Position zukommt, so dass für diese Körper stets ein Platz im Raum reserviert zu sein scheint (vgl. Puwar 2004: 57). Während folglich der *weiße* Männerkörper unsichtbar ist, bleibt der nicht-*weiße* Körper sichtbar. Körper von BIPOC scheinen daher in einem Paradox gefangen zu sein, denn sie sind mit Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit zugleich belegt: Einerseits sind sie im *weiß* dominierten Raum stets sichtbar als von der Norm abweichend, andererseits sind sie oftmals unsichtbar, wenn es um die Anerkennung ihrer Fähigkeiten und Kompetenzen geht (vgl. Puwar 2004: 58).

Dieses Gefühl der Deplatzierung bei Subjekten mit markierten Körpern lässt sich mit Puwar, die sich auf Frantz Fanon bezieht, mit dem Blick auf Schwarze Menschen und People of Color begründen. Allein der Blick von *weißen* auf Schwarze Menschen ohne Aussprache oder Kommunikation hat eine Spezifik: »It is the look he [Fanon] observes as taking place, often without verbal communication, in everyday spaces in the city (bars, cafés and trains), as well as more enclosed institutional spaces (lecture halls, doctor's surgeries and psychiatric hospitals).« (Puwar 2004: 41) Dieses spezifische Angeschautwerden kann eine fixierende Wirkung haben und gefangen nehmen, denn der Blick entfaltet die Kraft der rassistischen Episteme: Der Blick »is imprinted in the body« (ebd.). Puwar analysiert diesen Blick, der die Präsenz des Schwarzen Körpers entnormalisiert und den Körper als unzugehörig markiert. Insbesondere wenn die Schwarzen Körper oder die Körper von PoC in einem Raum nicht erwartet werden, wie dies in den von Puwar betrachteten Führungsetagen der Fall ist, kommt es zu einer Desorientierung des *weißen* Blicks, da nicht nur die Präsenz des Körpers den Erwartungen widerspricht, sondern darüber hinaus die Art der Positionierung<sup>32</sup> nicht dem Bild des imaginär Anderen entspricht, worüber sich das Selbst konstituiert (vgl. Puwar 2004: 42). Die etablierte Ordnung wird folglich irritiert. Das, was zuvor nur draußen war, scheint nun im Raum zu sein und birgt die Gefahr, andere vom Innen ins Außen zu verdrängen. Folglich wird der unbekannte Körper als Bedrohung wahrgenommen. Dann sprengen diese anderen Körper die konventionellen Grenzen und werden als Monster, als Space Invader, wahrgenommen:

»The dissonance caused by the arrival of women and racialised minorities in privileged occupational spaces unleashes shock and surprise. Their entry causes disorientation and terror. The threat they are seen to pose amplifies their presence. As »space invaders« they represent a potential organisational terror. They are thus highly visible bodies that by their mere presence invite suspicion and surveillance.« (Puwar 2004: 54)

Mit Puwar lässt sich folglich das Gefühl der Deplatzierung mit dieser beschriebenen Dissonanz von Erwartungen und präsenten Körpern erklären. Affekt kann in diesem Sinne als eine weitere Dimension des Blickes verstanden werden (vgl. Woodward 2015: 134). Kath Woodward stellt in *The Politics of In/Visibility* heraus, dass Affekte Teil im Prozess von Sehen und Gesehen werden sind, denn der Blick ist spürbar. Affekte übertragen etwas von einer Person (oder einem Ding) zur anderen und sind folglich wichtig beim Erfahren von Blicken.

32 Stereotype Bilder von BIPOC weisen ihnen Positionen im Service und bei Arbeiten im Niedriglohnbereich wie Putzen und Zimmerservice zu.

Ihre Ergebnisse bezieht Puwar aus Betrachtungen von Arbeitsplätzen in Institutionen, von denen queere Räume abzugrenzen sind, da es sich bei letzteren weder um Institutionen dreht, wie sie Puwar betrachtet, noch um Räume, die von *weißen* Männerkörpern dominiert werden. Dennoch soll hier Puwars Konzept des Space Invaders als Folie dienen, um diese bestimmte Form des Sich-deplatziert-Fühlens besser analytisch greifen zu können. Puwars Ergebnisse sind auch bei anderen Abweichungen von Körpernormen gültig, denn so hätte eine sichtlich be\_hinderte Person als Führungskraft ebenso mit Widerständen zu kämpfen. Körperliche Merkmale auch wie Alter, Befähigungen und Schönheit spielen folglich eine sehr wichtige Rolle für die affektive Aufladung, die Undurchlässigkeit der Körperansammlung und dafür, wie sich dies in den Körpern niederschlägt. Dieses Konzept nimmt die Wahrnehmung, das Sichfühlen der Befragten zum Ausgangspunkt und lässt von dort aus auf vorherrschende Normen, auf Ungleichheitsstrukturen, Hierarchisierungen, (subtile) Diskriminierungsmechanismen schließen und ist daher für die Analyse von Handlungsfähigkeit von Nutzen. Zwar nimmt Puwar in ihrer Studie vor allem Women of Color in den Fokus, in meiner Untersuchung haben sich jedoch ähnliche Mechanismen ebenso für *weiße* und nicht-*weiße* trans\* Personen und bei einer *weißen* Person mit Be\_Hinderung gezeigt. Körper, die als das Andere markiert sind, werden nicht erwartet, ihre Präsenz widerspricht den Erwartungen – dies gilt auch für queere Räume.

Von Erlebnissen, die auf Hierarchisierungen in Safer Spaces deuten, erzählt mir Ada im Alter von 42 Jahren, die mit zunehmendem Alter beginnt, queere Räume zu meiden, weil sie sich weniger willkommen fühlt: »Also ich mit meine[m] Alter, wenn ich dort hin komme, ich fühle mich sofort wie ein Dinosaurier, ich habe das Gefühl, ich passe nicht mehr rein.« Von diesem Gefühl der Deplatzierung erzählen mir auch Menschen, die sich als bi- oder pansexuell beschreiben oder als zu dick oder zu dünn wahrgenommen werden. Bei einem Bi- und Pan<sup>33</sup>-Stammtisch wird mir davon erzählt, dass allgemein in queeren Räumen Bi-/Pansexualität häufig als »nicht richtig radikal« oder nicht als queer genug empfunden würde und dass das Aufhalten entsprechender Menschen in gewissen queeren Räumen weniger Zustimmung erfährt. Altersdiskriminierung, Bi-/Pan-Feindlichkeit oder Diskriminierung von Körpern jenseits von herkömmlichen Schönheitsnormen existieren ebenso in queeren Räumen. Auch queere Räume sind geprägt von Hierarchisierungen entlang der Ungleichheitsachsen, jedoch folgen diese oftmals eigenen Regeln bzw. vermischen sich hegemoniale und scene-interne Normen.

Dass der Space Invader aber nicht nur mit Erwartungen bricht, sondern ihm darüber hinaus negative Affekte anhaften können, lässt sich gut mit Sara Ahmeds (2011) Konzept des\_der Killjoys fassen. Betritt ein anderer Körper den Raum, kann dieser Körper die Atmosphäre des Raumes verändern. Ahmed führt hierfür das Beispiel der Schwarzen Feministin an, die in den Raum mit *weißen* Feministinnen kommt. Bei Betreten werden die *weißen* Feministinnen angespannt. Doch nicht nur scheinen sich die Körper der Feministinnen anzuspannen (»become tense«), der Raum scheint sich mit dieser Spannung (»tension«) zu füllen und diese wird von einem spezifischen Ort ausgehend lokalisiert:

33 Pansexuell bezeichnet die sexuelle Orientierung auf Menschen egal welchen Geschlechts. Im Gegensatz zu Bisexualität – ein Begehren, das sich auf zwei Geschlechter bezieht – geht Pansexualität von der Existenz vieler Geschlechter jenseits der Zweigeschlechtlichkeit aus.

Die Spannung wird dem eintretenden Körper zugeschrieben (Ahmed 2011: 36). Ahmed erklärt solche Situationen damit, dass die Vorstellung, eine Killjoy zu sein, d.h. die gute Stimmung verderben zu wollen und verbundene negative Assoziationen, dem Körper der Schwarzen Feministin anhaften. »The body of color is attributed as the cause of becoming tense, which is also the loss of a shared atmosphere. As a feminist of color you do not even have to say anything to cause tension.« (Ahmed 2011: 36) Der eintretende Körper wird von Beginn an als Eindringling und Störer der gemeinsam gefühlten Atmosphäre wahrgenommen, als Eingriff in die vorherige Harmonie, denn die Veränderung der Atmosphäre deutet auf Uneinigkeit. Dann wird der eintretende Körper als Quelle der Spannungen und als Killjoy verstanden.<sup>34</sup> Dieser Körper kann die Undurchdringlichkeit der Körperansammlung nicht durchbrechen. Denn letztendlich bricht der Schwarze Körper mit der *weißen* Norm und dieser Normbruch wird affektiv übertragen, er wird fühlbar.

### 6.1.2.3 Ausschluss durch Sicherheit

Sich als ähnlich wahrnehmende Körper (z.B. aufgrund der visuellen Ökonomie von Hautfarbe, Geschlechtsausdruck, Befähigungen, Style, Codes) scheinen leicht aneinanderkleben zu können. Die Mechanismen, die Saldanha, Puwar und Ahmed beschreiben, durchdringen folglich die Räume, die von sich ähnlichen Körpern dominiert werden. Im Safer Space hat sich gezeigt, dass sich kollektive Praktiken von Un\_Bestimmtheit wie Sprache, Awareness- und Policing-Praktiken entlang des Basiskonsenses verbinden und verschränken, mit dem Resultat von beinahe undurchlässigen Körperansammlungen, die zudem auch einer visuellen Ökonomie zu folgen scheinen. Diese Undurchlässigkeit ist erfahrbar, wie sich an den Beispielen zeigte. Sie lässt sich affektiv vermitteln und lässt ihre Teilhabenden sicherer fühlen, bringt zugleich aber auch Space Invader hervor. Daraus lässt sich eine besondere Rolle von Körpern festmachen, die als anders wahrgenommen werden: Wie in hegemonialen Räumen können diese Körper auch im Safer Space Insider und Outsider zugleich sein, denn obwohl sie sich an den Basiskonsens halten, können sie sich nicht affektiv verbinden.

In queeren Räumen finden sich andere, sonst nicht-hegemoniale Normen wie etwa die Wertschätzung traditioneller Formen von Weiblichkeit und die Abwertung von hegemonialen Formen von Männlichkeit oder auch von Sexualitäten, die als nahe an der hegemonialen Norm verstanden werden (wie z.B. Bi-Sexualität). Zudem handelt es sich bei den betrachteten queeren Räumen oftmals um *weiß* dominierte Räume. Der Umstand, dass sich Karl mit besserem Passing zunehmend wie ein Space Invader fühlt, deutet auf die Wirksamkeit unterschiedlicher Normen zugleich hin. Karls Gefühl im queeren Raum verändert sich mit seiner Transition, was auf die Hegemonie von szene-internen Normen wie etwa die Abwertung seiner Männlichkeit hinweist. Es ist davon auszugehen, dass hier verschiedene Normen zugleich wirken: zum einen die Abwertung spezifischer Männlichkeitsdarstellungen in queeren Räumen, denn so wird in den betrachteten queeren Räumen häufig die Männlichkeitsdarstellung abgelehnt, die in der Öffentlichkeit gemeinhin hegemonial ist, folglich die Form von Männlichkeit, die zu einem sehr guten

34 Puwar stellt heraus, dass für diese Körper eine solche Alleinstellungsposition im Raum oftmals die Last der Repräsentation bedeutet, z.B. für alle Frauen, trans\* oder People of Color zu stehen, häufig geht damit aber auch Infantilisierung und starke Überwachung einher (vgl. Puwar 2004: 11).

Passing führt. Zum anderen wirken auch in den betrachteten Räumen vergeschlechtlichte Zuschreibungen, mit denen People of Color belegt werden, wie etwa stereotype Bilder von männlichen People of Color als sexistisch oder frauenfeindlich. Das Zusammenspiel verschiedener Normen führt mit Karl schließlich zum Ausschluss einer trans\* Person of Color, einer Person, für die solche Räume gedacht sind. Das Erstaunen und die Irritation durch seinen Zutritt werden affektiv vermittelt, was sich für Karl als Ablehnung anfühlt. Für die Anwesenden kann er hingegen als Killjoy gelesen werden. Diese Affekte laden die Atmosphäre auf, was Betroffene bei Betreten eines Raumes spüren (können). Ausschluss kann affektiv erfahrbar und vermittelt sein. In queeren Räumen scheint es – wie im hegemonialen Raum ohnehin – keinen Ort zu geben, dessen Artikulation Karl entspricht (vgl. Spies 2013) und diese Leerstelle und folglich Dissonanz von Erwartung und Erfahrung spürt er.

Erneut zeigt sich, dass auch in queeren Räumen Hierarchien und Ausschlüsse wider den Basiskonsens entstehen. Valentine/Skeleton (2003) bringen diesen Charakterzug queerer (schwul-lesbischer) Räume auf den Punkt: »Vulnerable social groups are not just marginalized/oppressed, but can also marginalize and oppress each other.« (Valentine/Skelton 2003: 863) Hierarchisierungen durchziehen alle Räume und machen nicht vor queeren Räumen halt. Für Karl bedeutet dies letztendlich den Rückzug aus queeren Räumen.

Szene-interne Normen, die z.B. durch Awareness- und Policing-Praktiken forciert werden, reichern in Safer Spaces affektive Atmosphären an, was sich im Falle Ahmeds Ausführung im Körper der Schwarzen Feministin oder eben in Karls Körper als Gefühl, ein Space Invader zu sein, materialisiert. Karl spürt zwar eine Wirkung der Affekte, die seinem Körper anhaften, er kann sie aber nicht lokalisieren. Andere im Raum lokalisieren die auftretende Spannung jedoch in seinem Körper. Dies äußert sich vermutlich in Blicken Karl gegenüber und transportiert sich affektiv. Karl fühlt diese Normen – vielleicht sogar ohne davon zu wissen. Dieses Beispiel zeigt, dass Normen und Affekte miteinander verbunden sind: Affekte laden sich normativ auf und Normen werden affektiv übermittelt. Solche affektiven Strukturen lassen sich als Atmosphäre fassen: Affekte verbinden sich, führen zu affektiven Bewegungen und schließen sich zu affektiven Strukturen zusammen, was sich wieder in Körper und Handlungen materialisieren kann. Diese verschiedenen Phänomene verschränken sich und produzieren auch unintendierte Ausschlüsse. Daher spricht Saldanha auch von einer Aggregation von Affekten. Aggregationen sind zwar schwer greifbar, doch können sie sich normativ aufladen, was schließlich von Körpern gefühlt wird. Dies hat sich bei Karl vor einigen Jahren im Gefühl von Zuhausesein und Geborgenheit ausgedrückt, als er ein weiblich bzw. lesbisches Passing hatte. Mit männlichem Passing schlägt es sich schließlich in Gefühlen von Unwohlsein und ein Space Invader zu sein nieder, denn der Körper passt nicht mehr in die szeneninternen Normen der betrachteten queeren Safer Spaces. Die Undurchlässigkeit der Ansammlung der Körper (Saldanha) kann daher auch auf die Normativität und ihre affektive Vermittlung der betrachteten Räume zurückgeführt werden – spürbar wird sie in der Atmosphäre.

Gefühle der Deplatzierung oder des Zuhause-Effekts stellen sich im Unwissen darüber ein, mit welchen Identitäten sich die jeweils anderen Anwesenden identifizieren. Sichtbar und spürbar sind lediglich die Körper, ob diese Körper von Körpernormen

abweichen und ob sie sich vom eigenen Körper unterscheiden oder sich ähneln. Von der Verbundenheit, die aus dieser gegenseitigen Körperwahrnehmung und der Feststellung ähnlicher körperlicher Normabweichungen hervorgehen kann, leitet sich die Erwartung über ähnliche Erfahrungen aufgrund ähnlicher körperlicher Normabweichungen ab. Nicht nur werden ähnliche Erfahrungen aufgrund bestimmter Abweichungen des Körpers von hegemonialen Körnernormen angenommen, auch können Affekte diese Informationen transportieren. Affekte und die durch sie übermittelten Informationen haften den Körpern an und können den Raum entsprechend aufladen. Bezeichnend ist, dass mir Menschen von solchen Gefühlen der Deplatzierung berichten, die auch in queeren Räumen in Berlin meist die Minderheit darstellen und deren Körper folglich auch von der dort hegemonialen Körnernorm abweichen. Gesamtgesellschaftliche Körnernormen wirken ebenso in queeren Räumen, auch wenn hier häufiger damit gebrochen wird als beispielsweise auf öffentlichen Straßen und Plätzen.

### 6.1.3 Kollektive Handlungsfähigkeit in Safer Spaces

An der Produktion von Sicherheit in den Safer Spaces sind nicht nur auf dem imaginierten Basiskonsens stehende, kollektive Praktiken von Un\_Bestimmtheit beteiligt, sondern auch spezifische Körper sowie scene-interne Normen und Codes, die gemeinsam eine visuelle Ökonomie (Saldanha 2007) bilden. Der Zuhause-Effekt ist die Besonderheit, die einen Raum erst zum Safer Space macht, aber auch ein Grund dafür, dass diese Räume Ausschlüsse wider den Basiskonsens hervorbringen. Nichtsdestotrotz schafft diese Raumproduktion einen Rückzugsraum, in dem die Subjekte Teilhabe, Sicherheit und Sichtbarkeit erfahren können. Nicht nur der Raum lädt sich affektiv auf, vielmehr stellt sich der Raum erst durch diese besondere affektive Atmosphäre her. Die anwesenden Körper produzieren die Affekte und nehmen sie auf. Körper affizieren und werden affiziert. Affekte reagieren und resonieren<sup>35</sup> miteinander. So scheinen Körper unter bestimmten Umständen affektiv miteinander zu schwingen. Durch die affektive Aufladung kleben die Körper aneinander, sie werden »sticky« (Saldanha 2006: 174) und ihre Ansammlung wird undurchlässig für andere Körper wie für Space Invader (Puwar 2004) oder Killjoys (Ahmed 2011). Damit kann die Produktion des Zuhause-Effektes neben dem *Queering Space* und dem *Queering Economies* als dritte Taktik in der Dynamik des queeren Raumes verstanden werden. Die Verschränkung verschiedener kollektiver Praktiken von Un\_Bestimmtheit mit Phänomenen wie Körper, Normen, Codes, Affekten und mit einer gemeinsamen Logik, hier der visuellen Ökonomie, die dem imaginierten Basiskonsens folgt, zeigt sich raumproduzierend.

In der Raumproduktion, in dieser Produktion von Sicherheit, die in dieser komplexen Dynamik entsteht, kann gefühlte sowie kollektive Handlungsfähigkeit verortet werden, denn diese Atmosphäre zeigt eine verbindende Wirkung für spezifische Praktiken sowie anwesende Körper und bringt den Raum als Safer Space hervor. Die Atmosphäre bietet den Nährboden dafür, dass sich anwesende Subjekte bestärkt und sicher fühlen, dass die Körper aneinanderkleben können, Schutz geben und gefühlte Handlungsfähigkeit entsteht. Sie wird durch kollektive Praktiken von Un\_Bestimmtheit affektiv herge-

35 Siehe zum Resonanz-Begriff 6.2.1.

stellt, d.h., diese Praktiken stehen affektiv in Verbindung – sie folgen der Produktion von Sicherheit, was zur Undurchlässigkeit dieser Körperansammlung beiträgt. Diese spezifische Atmosphäre des Safer Spaces entsteht durch die Verbindung von kollektiven Praktiken von Un\_Bestimmtheit, die dem geteilten imaginierten Basiskonsens folgen, wie etwa Praktiken zur Schaffung einer Awareness-Struktur, Sprache und Policing-Praktiken sowie Praktiken der anwesenden Körper (mit ähnlichen Diskriminierungserfahrungen), Praktiken szenespezifischer Normen und Affekte sowie deren Hierarchisierungseffekte. Affekte bzw. die Atmosphäre von Sicherheit zeigen sich in Safer Spaces als Bindeglied der verschiedenen Praktiken, Körper und Normen. Dies deutet darauf hin, dass die Produktion von kollektiver Handlungsfähigkeit in queeren Räumen an die affektive Atmosphäre des Raumes und die verbindende Wirkung von Affekten für spezifische Körper gekoppelt ist. Der Raum transformiert sich zum Safer Space und erweitert die Lebensmöglichkeiten für sonst marginalisierte Subjekte. Hierin verorte ich kollektive Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial. Kollektive Handlungsfähigkeit entsteht in den betrachteten Safer Spaces durch die Produktion von Sicherheit innerhalb einer komplexen Dynamik.

Jedoch eröffnet die räumliche Aneignung durch die Produktion von Atmosphären nicht für alle Subjekte Lebensmöglichkeiten. Denn die Analyse hat gezeigt, dass solche Atmosphären zugleich normativ, repressiv und ausschließend wirken bzw. damit wiederum Lebensmöglichkeiten für andere verschließen können. Dies wird in queeren Räumen dann sichtbar, wenn Ausschlüsse von Subjekten entstehen, für die Safer Spaces eigentlich ein Raum sein sollten. Die Produktion von Sicherheit in Safer Spaces geht mit Hierarchisierungen und Ausschlüssen einher, was auch Bestandteil in der Produktion kollektiver Handlungsfähigkeit ist. **Auf die Frage, wie kollektive Handlungsfähigkeit hergestellt wird, antwortet dieses Kapitel: durch die spezifische affektive Raumproduktion, die Sicherheit vor Verletzungen verspricht, Raumeignung sowie Bestärkung für die teilnehmenden Subjekte bedeutet und mit Grenzziehungen bzw. auch affektiv vermittelten Ausschlüssen einhergeht.** Vor allem die Herstellung des Zuhause-Effektes schafft Bestärkung, was wiederum einen Nährboden für gefühlte Handlungsfähigkeit darstellen kann (vgl. 4). Doch bedeutet dies im Umkehrschluss auch, dass die Produktion von kollektiver Handlungsfähigkeit eine spezifische Atmosphäre benötigt, durch die Subjekte sich wohlfühlen können? Diese Frage wird im Folgenden aufgegriffen.

## 6.2 Affekte rund um den transgenialen CSD

Im Folgenden frage ich nach der Rolle von Affekten in der Entstehung von Handlungsfähigkeit in Praktiken von Un\_Bestimmtheit am *Transgenialen CSD* (*tCSD*). Während das nun folgende Teilkapitel sich zunächst auf den verbindenden Effekt der affektiven Aufladung durch Praktiken am *tCSD* fokussiert, betrachtet das darauffolgende Teilkapitel den trennenden Charakter für kollektive Praktiken durch die affektive Aufladung rund um den *tCSD*.

Zunächst betrachte ich in 6.2.1 eine zentrale Szene am *tCSD*, bei der die Betonung des *being different* (vgl. 4.1.1) ausgeführt wird. Am *Transgenialen CSD* entsteht ein hetero-

tope Moment, indem sich der öffentliche Raum durch die präsenten Körper angeeignet wird. Die betrachtete Praktik stellt nur eine von vielen dar, doch an ihr lässt sich die Rolle von Affekten für Handlungsfähigkeit exemplarisch veranschaulichen. Handlungsfähigkeit entsteht am *tCSD* durch die aufgeladene ritualisierte Aneignung des öffentlichen Raumes und eröffnet diesen Raum für solche subjektiven Praktiken von Un\_Bestimmtheit und gefühlte Handlungsfähigkeit. Hierdurch entsteht ein affektives Archiv, das auch später noch in Narrationen oder körperlich in Praktiken wieder abgerufen wird und folglich auch kollektive Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial über diese Räume hinaus ermöglicht. Es zeigt sich, dass der heterotope Moment subjektive Praktiken von Un\_Bestimmtheit und durch »affektive Resonanz« (vgl. 6.2.1) auch kollektive Handlungsfähigkeit begünstigen kann.

Im Falle des *tCSD* änderte sich dieses affektive Archiv im Zuge von Auseinandersetzungen von positiven zu negativen Konnotationen dieser Veranstaltung, womit die hierbei entstehende Angstbesetzung von Narrationen kurz nach den Auseinandersetzungen erklärt werden kann. Daher gebe ich danach (6.2.2) Einblicke in ebendiese Auseinandersetzungen und Diskussionen rund um den *tCSD* in den Jahren 2013 und 2014, die vor allem zeigen, wie Affekte dementsprechend auch ein Vakuum in einer Szene herstellen und verstärken können, das zum gegenteiligen Effekt führt und Praktiken nicht verbindet, sondern eine Atmosphäre von Verunsicherung produziert, die nicht zum Bleiben einlädt.

Auf dieser Demonstration sind mir die verschiedensten Affekte begegnet, die sich in bestimmten Momenten, bei Redebeiträgen, Performances oder beim Folgen der Parade über die Menge hinweg auszubreiten scheinen und die sich in Gefühlen von Wut und Empörung über Stolz und Ausgelassenheit hin zu Freude und Energiegeladenheit zeigen. Nicht zuletzt handelt es sich um eine Demonstration, die ungleiche Machtverhältnisse in der Gesellschaft anprangert. Hier werden Gefühle von Stolz und Bestärkung Gefühlen von Scham, Trauma und Alleinsein, die aufgrund gesellschaftlicher Stigmatisierung des Anderen mit queeren Lebensweisen assoziiert sind,<sup>36</sup> entgegengesetzt. Die Arbeit am Gefühl der Teilnehmenden ist dieser Veranstaltung folglich intrinsisch.

Dass die Möglichkeit der Affizierung durch solch ein Event Risiko und Potenzial zugleich ist, steht außer Frage. Auch wenn Butler in ihren Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung die Proteste am Tahir-Platz vor Augen hatte, bringt sie die zwei Seiten dieser Medaille auf den Punkt:

»Gruppen, die plötzlich in großer Zahl zusammenkommen, können ebenso eine Quelle der Hoffnung wie der Furcht sein, und so begründet es ist, sich vor den Gefahren der Handlungen des Mobs zu fürchten, gibt es auch gute Gründe dafür, in unvorhersehbaren Versammlungen ein politisches Potenzial zu erkennen.« (Butler 2016: 7)

36 Lisa Blackman spricht von »unhappy affects«, die aufgrund von Stigmatisierung und Ausgrenzungserfahrungen queeren Lebensformen nicht nur zugeschrieben werden, sondern auch Teil des »becoming-other« werden und rekurriert damit auf Butlers Arbeiten zur Rolle von Melancholie und Verlust für die Subjektivierung (Blackman 2011: 188ff.). Sara Ahmed betrachtet Unglücklichsein von Queers (»unhappy queers«) in der Literatur (Ahmed 2010: 88–120).

Theoretiker\_innen warnen vor den Gefahren einer Überbetonung des stärkenden Potentials von Affekten, weil darüber nicht nur herrschaftsförmige Instrumentalisierung von Gefühlen ausgeblendet, sondern auch delegitimierende (z. B. rassifizierende) Zuschreibungen dethematisiert und dadurch verstärkt werden können und dennoch unsichtbar bleiben (vgl. Bargetz 2014: 118; Ahmed 2014). Es gilt daher, diese Ambivalenz von Affekten nicht auszublenden.

Die Geschichte sowie das Format des *tCSD* sind bedeutend, um die Affektivität während und um diese Demonstration in Berlin zu verstehen, daher gehe ich zuvor darauf ein. In vielen Großstädten weltweit wird jährlich am letzten Juniwochenende den Riots von 1969 gedacht, die nach einer Razzia der queeren Bar *Stonewall Inn* auf der *Christopher Street* in New York begannen und als Meilenstein queeren Protests gelten. Paraden oder Demonstrationen, die unter dem Namen *Christopher Street Day*, *CSD* oder *Gay Pride* bekannt sind, erinnern an die Ereignisse vor rund 40 Jahren (vgl. Huber 2013: 113). In einigen deutschen Städten wie Berlin, Köln oder Leipzig entwickelten sich zudem alternative Demonstrationen, die sich als systemkritischer verstehen als die meist viel größeren *CSD*-Paraden.

In einem Interview erzählen mir zwei Aktivist\_innen, Sigi und Hart, die sich selbst als sogenannte »alte Hasen« der betrachteten queeren Räume sehen, von der Geschichte des *tCSD* und ihren Erfahrungen in den ersten Jahren. Die folgende Zusammenfassung stützt sich hierauf sowie auf den Blog des *tCSD* 2006–2013 (vgl. *Transgenialer CSD* 2013). Der alternative *Christopher Street Day* in Berlin-Kreuzberg fand in den Jahren 1998–2013 unter dem Namen *Transgenialer Christopher Street Day* (*Transgenialer CSD* oder *tCSD*) statt und ist im Feld noch immer als *Kreuzberger CSD* bekannt, da der erste dieser Umzüge unter diesem Namen stattfand (später benannte er sich mehrmals um, vgl. *X\*CSD* 2016). Traditionell findet eine Demonstration von mehreren Tausend Teilnehmenden statt, die in Kreuzberg am Heinrichplatz mit einem Bühnenprogramm und einem nachbarschaftlichen Straßenfest endet. Geschichtlich geht der *Transgeniale CSD* auf den *Rattenwagen* zurück, der 1997 beim *CSD* mitfuhr. Die Mitfahrenden kritisierten die Einführung einer Wagengebühr durch die Demoleitung auf der kommerzieller werdenden Parade durch eine Performance auf dem *Rattenwagen*: Mitfahrende wühlten symbolisch im Dreck, dabei sollen auch Teilnehmende der Demonstration beworfen worden sein. Der *Rattenwagen* wollte aber nicht nur gegen die Kommerzialisierung ein Statement setzen, auch kommentierte die Performance auf dem Wagen ein Zitat des damaligen CDU-Fraktionsvorsitzenden Klaus-Rüdiger Landowsky: »Es ist nun einmal so, dass dort wo Müll ist, Ratten sind, und dass dort, wo Verwahrlosung herrscht, Gesindel ist. Das muss in dieser Stadt beseitigt werden.« (vgl. Zimmermann 2013; Böcker/Steinhoff 1997) Auf dem Wagen stand eine Badewanne mit Blumenerde und Wasser, mit dem herumgespritzt wurde. Nachdem umstehende Autos Spritzer abbekamen, wurde am Nollendorfplatz der *Rattenwagen* als nicht mehr zur Demonstration zugehörig deklariert und ein paar Straßen weiter mit dem dazugehörigen Menschenandrang von der Polizei abgespalten (vgl. *Transgenialer CSD* 2013). Ein\_e damalige\_r Mitorganisator\_in des ersten *Kreuzberger CSD* erzählte mir lachend, dass es zum »Angriff mit Fächer und Perlenketten« kam. Schließlich ging es als Spontandemonstration nach Kreuzberg über die Oranienstraße zum Heinrichplatz. Ein Jahr später wurde schließlich erstmals der *Kreuzberger CSD* auf der Oranienstraße (vom Oranienplatz zum Heinrichplatz) veranstaltet. Dieser sehr kur-

ze Weg von rund 600 Metern hatte zur Folge, dass letztendlich die ganze Oranienstraße zum Straßenfest wurde, mit Bauchtanz, großen Mao-Transparenten und einem großen Banner über der Straße, auf dem zu lesen war: »Die Kreuzberger Orientalen begrüßen die internationalen Lesben und Schwulen«. Dazu wurden Parolen in verschiedenen Sprachen gerufen wie beispielsweise auf Türkisch: »Meine Tochter ist lesbisch – find ich super.« Die ersten Jahre der Kreuzberger Demonstration wurden noch vor allem von schwulen Männern getragen, erst im Laufe der Jahre wurde der *Kreuzberger CSD* zunehmend diverser, schloss mehr Lesben und trans\* Personen ein, nannte sich *Transgenialer CSD* und wurde schließlich zum Symbol für die ganze Bandbreite verschiedener Identitäten und Sexualitäten mit unterschiedlichen Hintergründen. Der *tCSD* verstand sich folglich von Beginn an als Kritik der Kritik und war verwurzelt in einer deutsch-türkischen Nachbarschaft.

Während der große *CSD* in Berlin heute noch immer vor allem Schwule und Lesben vertritt und sich dem Vorwurf stellen muss, eine Veranstaltung von Deutschen für Deutsche zu sein<sup>37</sup>, verstehen sich die alternativen *CSD*-Paraden in Kreuzberg als diverser hinsichtlich geschlechtlicher, sexueller, identitärer und kultureller Kategorien und sind bemüht um die Teilhabe verschiedener Gruppierungen innerhalb queerer Szenen. Während der Feldforschung setzte sich das Organisationsteam zusammen aus Einzelpersonen, Vereinen und Netzwerken, die sich selbst als trans\* und inter\* Menschen, nicht-binär-geschlechtliche, genderqueere, genderfluide, bi- und pansexuelle Menschen sowie Menschen mit und ohne Be\_Hinderung und unterschiedlicher kultureller und nationaler Hintergründe verstehen und sie vertreten und ansprechen. Da die teilnehmenden Beobachtungen vor allem in den Jahren 2014–2017<sup>38</sup> vorgenommen wurden und sich dieses Event während dieser Jahre selbst *Transgenialer CSD (tCSD)* nannte, verwende ich im Folgenden diese Bezeichnung. In den Jahren nach Auseinandersetzungen innerhalb der queeren Strukturen 2013 rund um den *tCSD* (hierzu komme ich gleich) gab es verschiedene Demonstrationen mit geänderten Namen wie *Ein CSD in Kreuzberg* (2014), *Kreuzberger CSD* (2015) und *X\*CSD* (2016) (vgl. *X\*CSD* 2016). In den Jahren 2017 und 2018 gab es keine, 2019 und 2020 verschiedene kleinere Demonstrationen und es bleibt abzuwarten, ob sich eine neue Struktur verstetigt. Zwar wurde mehrmals versucht, den *tCSD* unter anderen Namen wieder aufleben zu lassen, dies wurde jedoch von weiteren internen Auseinandersetzungen (um die Themen Rassismus und Antisemitismus) begleitet. Wie der *tCSD* begann, so endete er letztendlich auch: Im Zentrum steht die Frage nach der Repräsentanz, das heißt danach, wer sich mit welchen Inhalten an diesem Tag die Straße nehmen darf.

Eine der Besonderheiten, durch die sich der *tCSD* auszeichnet, stellt das Format dar, das verschiedene Komponenten beinhaltet, wodurch sich die Straße angeeignet wird: politische Demonstration und Feier zugleich. Meist wird der Tag begonnen mit einer Kundgebung, auf der verschiedene politische Gruppen Redebeiträge verlesen und Musik gespielt wird, dann setzt sich der Demonstrationszug in Bewegung und bekommt

37 Siehe exemplarisch die Ablehnung von Judith Butler des Zivilcouragepreises am *CSD* 2010 in Berlin. Im Vorfeld kam es zu rassistischen Äußerungen der Veranstaltenden, die Butler stark kritisierte <https://www.youtube.com/watch?v=BV9dd6r361k> (Zugriff 11.07.20).

38 Zudem sind eigene Erfahrungen aus den Jahren 2011–2013 eingeflossen.

den Charakter einer Parade. Meist fahren verschiedene bunt geschmückte Wägen mit, von welchen Redebeiträge, Musik und Alkohol in die Menge getragen werden. Kostüme, Glitzer und Konfetti, künstlerischer Straßenprotest in verschiedenen Formen gehören genauso zum Bild wie Momente des Gedenkens, Erinnerns und Mahnens. Es wird getanzt, gefeiert, diskutiert, gedacht und informiert. Nach mehrfachem Halten für kurze Kundgebungen trifft der Demonstrationzug in der Oranienstraße in Kreuzberg ein, wo bereits verschiedene Informations- und Essensstände von Vereinen und der Nachbarschaft die Straße zieren. Am Ende der Demonstration wird sich auf der Oranienstraße/Ecke Heinrichplatz versammelt, wo eine Freiluftbühne schon bereitsteht. Das Bühnenprogramm präsentiert verschiedene Reden, Shows, Performances, Bands und DJanes und bildet das örtliche Ende des Straßenfestes, das über die Jahre angewachsen war. In den späten Abendstunden mit zunehmendem Alkoholpegel verwandelt sich die Kundgebung vor der Bühne zur öffentlichen Feier auf der Oranienstraße.

Dieses über die Jahre ritualisierte Event ist nicht einfach als Reaktion auf ein gesellschaftliches Ereignis oder als Gedenkveranstaltung zu verstehen, sondern es etablierte sich dieser Tag als einer der wichtigsten für queere Szenen in Berlin und formte über die Jahre einen eigenen Charakter. Es wurde der Tag, um sich auf der Straße selbst zu feiern, um die Straße an einem Tag im Jahr zu erobern, um sichtbar zu werden und einen heilenden Effekt entgegen bisheriger Verletzungen zu generieren. Diese Demonstration geht weit über die Problematisierung von Homo- und Trans\* feindlichkeit hinaus, denn die Kritik an gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen gehört stets zum Topos. Vor dem Hintergrund des Anlasses dieser Demonstration, dem Gedenken der Riots und dem Anprangern von Diskriminierung und sozialer Ungleichheit wundert es kaum, dass die Atmosphäre beim und um den tCSD affektiv aufgeladen ist. Die affektive Ebene ist für dieses Event zentral, denn sie ist ein sehr wichtiger Grund für die Anziehung und das regelmäßige Zustandekommen dieses Tages.

### 6.2.1 Affektive Verbindungen

Die Demonstration wird angeführt vom Lautsprecherwagen, einem LKW, auf dem eine Anlage platziert ist, die auf beiden Seiten wechselnde Musik in Richtung der Menschenmassen pustet. In den Jahren zuvor folgten noch zwei bunt geschmückte Trucks, ein Traktor und diverse Bollerwägen. Dieses Jahr ist es nur ein weiterer LKW und kleine Bollerwägen, dazwischen und drumherum viele Menschen, schwarz gekleidet oder in bunten Kostümen, mit Perücken, Pailletten oder im *Fummel*. Ich fahre den Lautsprecherwagen und habe von hier einen guten Blick auf die Straße. Allen voran tanzt fröhlich eine Person mit Bart und knalligem Make Up in einem Bauchtanz-Outfit mit Glöckchen an den Hüften. Ihren Hüftschwung empfinde ich als gekonnt und anmutig. Ich treffe Hazel, die tanzende Person, später wieder, wir unterhalten uns kurz und sie erzählt mir davon, dass das Outfit und der Song eine sehr bekannte Figur im türkischen Pop der 1970er und 80er Jahre zitiert. Das Outfit ist traditionell türkisch und sonst vor allem Frauen für den Bauchtanz vorbehalten. Während die Demonstration langsam weiterrollt, steht eine Gruppe Jugendlicher am Straßenrand und scheint sich über die Tänzerin zu echauffieren. Diese tanzt sich an die Gruppe heran, lacht freundlich und sexy, wirft ihnen Kuschelhändchen zu und macht schließlich eine Bewegung mit ihrem

Hintern, die eindeutig ein sexuelles Versprechen versendet. Ich sehe den Jugendlichen den Schrecken an. Dagegen freuen sich Personen darüber, die ich der Demonstration zurechne. Doch einer der jungen Männer geht auf das Angebot ein und stimmt in die Tanzbewegungen ein. Gemeinsam schwingen sie ihre Hüften für eine kurze Zeit. Die Gruppe am Straßenrand und die Umstehenden applaudieren zunächst im Rhythmus, dann aus Jubel. Ich staune.

Diese zusammenfassende Beschreibung basiert auf eigenen Aufzeichnungen und dient im Folgenden beispielhaft der Analyse des *tCSD* als ritualisierter heterotoper Moment. Die nun folgende Analyse stellt die verbindende Affektivität dieses Events ins Zentrum und zeigt die Bedeutung dieser für am *tCSD* entstehende Handlungsfähigkeit auf. Dass Szenen wie diese ermöglicht werden, gehört zu diesem besonderen Charakteristikum des *tCSD*: Die Versammlung von Körpern im öffentlichen Raum verändert die Bedeutung des Raumes und schafft eine Atmosphäre, die situativ eine Sogwirkung entfalten lässt, von der Körper ergriffen werden können. Der heterotope Moment eröffnet die Ausführung von subjektiven Praktiken von Un\_Bestimmtheit öffentlich auf der Straße und schließlich die Produktion gefühlter Handlungsfähigkeit.

Die beschriebene Momentaufnahme vermittelt einen Eindruck des *Transgenialen CSD* und Hinweise auf das besondere Charakteristikum dieses Tages. An meiner Irritation lässt sich meine Erwartung ablesen, dass die Jugendlichen sich nicht mitreißen lassen, sondern sich vielmehr über das Auftreten der Performerin lustig machen und ihr womöglich aggressiv entgegentreten. Mit dieser Erwartung wird gebrochen und mein Erstaunen führt meine Erwartung als Vorurteil vor. Auf den zweiten Blick verwundert dieser Bruch mit meinen Erwartungen weniger, einerseits weil die Jugendlichen schließlich neugierig am Straßenrand stehen und andererseits richten sich viele Blicke auf sie, als Hazel sie antanz und im Zentrum der Aufmerksamkeit der Menge steht. Wie eine Prüfung fragt Hazels Geste die Jugendlichen herausfordernd, ob sie mutig genug sind, sich dem Treiben anzuschließen (bzw. das Treiben öffentlich abzulehnen). Nach kurzem Zögern lässt sich der junge Mann schließlich affizieren. Denn nicht nur folgt er der Aufforderung, auch hat er sichtlich Spaß dabei.

Hazel zitiert mit ihrer Performance eine populäre türkische Figur, interpretiert und deutet diese für sich um. Ihre Darstellung kann als Praktik der Betonung des *being different* (vgl. 4.1.1) gelesen werden, da sie mit ihrem Outfit im deutschen, queeren Kontext und Auftreten die Zuschreibung des Andersseins für sich positiv wendet, hegemoniale Kategorien überschreitet, dieses Stigma des Andersseins selbstbewusst überhöht, sie sich performativ in Szene setzt und mit dieser Inszenierung als Einzelperson die Demonstration anführt. Die gesellschaftliche Zuschreibung des Andersseins erfährt Hazel auf mehrfache Weise, was sie in dieser Performance ebenso auf mehrfache Weise aufgreift. Erstens greift sie die Weiblichkeitsdarstellung einer Pop-Ikone auf, deutet sie im temporären queeren Raum um und kombiniert zweitens hegemoniale Weiblichkeit mit Symbolen hegemonialer Männlichkeit (vgl. Connell 2012), denn sie trägt ein Bauchtanz-Outfit und einen Bart. Drittens zitiert sie Elemente türkischer Kultur, die im deutschen Kontext zur Rassifizierung führen können, interpretiert sie um und wendet sie für sich bestärkend. Mir fallen die Selbstsicherheit und Gelassenheit auf, mit der Hazel sich bewegt und auf die Jugendlichen zugeht. Durchaus ist sie keine Anfängerin im Gebiet der

Performances, so dass ihre Sicherheit auch in ihrer Erfahrung begründet sein kann. Dennoch hat der beschriebene Moment eine Anziehungskraft, was sich im Jubel und Applaus der zusehenden Menge äußert. In der beschriebenen Situation entsteht folglich gefühlte Handlungsfähigkeit, was Hazel in diesem Moment auszustrahlen scheint. An dieser Momentaufnahme lässt sich aber auch die Entstehung kollektiver Handlungsfähigkeit durch die Raumeignung und die Herstellung des queeren Raumes ablesen. Darauf komme ich nun.

### 6.2.1.1 Ritualisierte heterotope Momente und affektive Resonanz

Dass eine solche Szene am *tCSD* möglich ist, wird dadurch begünstigt, dass es sich um einen temporär anderen Raum handelt, um einen heterotopen Moment, denn ein solcher Moment begünstigt die affektive Resonanz. Mit Foucault kann die Heterotopie als ein Raum verstanden werden, der nie außerhalb der Gesellschaft steht, der aber zur Stabilisierung hegemonialer Normen beiträgt, wohingegen die Utopie andere Orte sind, außerhalb aller Orte (vgl. Foucault 1992b: 39). In der Heterotopie ist erlaubt, was sonst untersagt ist. Kurzzeitig werden in der Heterotopie eigene Normen etabliert, eine eigene Logik, die jedoch nicht die herrschende Ordnung tatsächlich bedroht. Vor allem wenn mit dem Geschehen die herkömmliche Zeit gebrochen wird, kann die Heterotopie ihre volle Funktion entfalten (vgl. Foucault 1992b: 43). Darüber hinaus bildet die Heterotopie immer ein System von Öffnung und Schließung, sie ist isoliert und durchdringt zugleich, so dass der Eintritt in den heterotopen Moment zugleich als Austritt aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit wahrgenommen wird (vgl. Foucault 1992b: 44). Mit dieser Beschreibung lässt sich der *tCSD* sehr gut als heterotoper Moment auf der Straße verstehen. Die Straße während des *tCSD* wird von den Teilnehmenden als eigener Raum erfahren, in dem die Regeln gelten, die sonst nur in queeren Räumen zu finden sind.

Dieser Vorstellung der Heterotopie lässt sich mit Alexandra Ommerts These in ihrer Studie zum Ladyfest-Aktivismus entgegenstellen, dass es sich bei queer-feministischen Räumen um Orte der politischen Artikulation und Selbstverständigung handelt (vgl. Ommert 2016: 44). Daher zieht sie den Begriff der Gegenöffentlichkeit dem der Heterotopie vor. Jedoch unterscheidet der Begriff ›Gegenöffentlichkeit‹ die Existenz einer gesellschaftlichen Öffentlichkeit und eine Opposition, die ihr entgegensteht. Der Begriff impliziert folglich eine Dichotomie, die nicht einhaltbar ist, da sich verschiedene Diskurse stets durchdringen und hegemoniale Normen auch in marginalen Räumen – wenn auch verändert, aber dennoch – wirken. Wird Öffentlichkeit als politische Arena verstanden, in welcher Diskurse um die Hegemonie ringen, so ist von einer Vielheit von Öffentlichkeiten auszugehen, die sich gegenseitig beeinflussen und durch sich hindurch wirken. Zudem legt der Begriff der Gegenöffentlichkeit eine Trennung der politischen Öffentlichkeit und der privaten Gegenöffentlichkeit nahe, eine Problematik der Binarisierung von öffentlichen und privaten Bereichen, die in vielen feministischen Diskursen kritisiert wird, da beide Sphären sich stets durchdringen. Das Private ist politisch. Daher versuchen feministische Debatten diese Trennung zu unterlaufen und diese Polarisierung zu durchqueren, worauf Ommert selbst hinweist und daher vom Aktivismus spricht, der sich auf politische Praktiken konzentriert und in beiden Sphären stattfindet (ebd.). Praktiken stellen folglich eine Gegenöffentlichkeit her, können aber der privaten Sphäre wie auch der politischen Sphäre zugeordnet werden (ebd.). Um nicht diesem Bi-

narismus von privatem und öffentlichem Bereich zu unterliegen, spreche ich nicht von der Gegenöffentlichkeit, sondern vom Gegendiskurs, der durch die Praktiken im queeren Raum entsteht.

Im Falle des *tCSD* spreche ich im Anschluss an Ommerts Überlegungen von Praktiken der Rauman eignung, die den öffentlichen Raum temporär als queeren Raum und heterotope Momente herstellen, die Diskurse erzeugen, die nicht in diesen Momenten und diesem temporären Raum verhaftet bleiben. Die betrachteten Praktiken stellen einen Gegendiskus her, den ich nicht als abgelöste Sphäre verstehe, jedoch als Opponent zum hegemonialen Diskurs – beides steht in Relation und Wechselwirkung zueinander. Wenn am *tCSD* sonst nicht-intelligible Körper den öffentlichen Raum besetzen, entsteht ein privater Raum im Öffentlichen, die Grenzbereiche bleiben verschwommen, was diese Trennung ad absurdum führt. Der *tCSD* ist privat und öffentlich zugleich. Er ist ein heterotoper Moment mit Ausstrahlungskraft, die sich erfüllen lässt. Den Begriff des heterotopen Moments ziehe ich jenem der Heterotopie vor, da es sich beim *tCSD* um Momente handelt, deren temporärer, dynamischer Charakter zentral ist. Die Affektivität einer Demonstration ist kaum konstant oder stabil, sondern kann durch viele Faktoren schnell beeinflusst werden und sie kann auch zur gleichen Zeit an verschiedenen Punkten der Demonstration unterschiedlich sein.

Der *tCSD* ist keine einmalige Veranstaltung, sondern etablierte sich als wiederkehrendes Ereignis, so dass von einer Ritualisierung gesprochen werden kann. Rituale sind ein erfahrbarer Ausdruck der Konventionen von Gemeinschaften und sind gekennzeichnet durch die ständige Wiederholung (vgl. Julmi 2018: 117). Die stete Wiederholung führt zur Verdinglichung der Organisationsstruktur, denn sie führt zur Verstetigung des Organisationsprinzips als solches. Hierbei beziehe ich mich auf Cathrine Bell, die Rituale als machtvolle Verdinglichung sozialer Struktur versteht, als »objectification of structures and structuring schemens« (Bell 1992: 206). Trotz des wechselnden Organisationsteams fand die Demonstration unter dem Label *Transgenialer CSD* 16 Jahre mit gleichbleibendem Charakter statt. Während sich die tragenden Personen auswechselten, bestand die Struktur weiter; diese sowie der Ablauf des Tages hat sich folglich verstetigt und wurde zum Selbstläufer. Damit kann der *tCSD* als das Musterbeispiel eines Rituals der betrachteten queeren Szenen in Berlin verstanden werden. Als Ritual trägt der *tCSD* zur Verstetigung queerer Strukturen bei, er ist Treffpunkt für bekannte und Anziehungspunkt für neue Gesichter. In Ritualen wird darüber hinaus die Atmosphäre einer sozialen Situation, einer Gemeinschaft oder Szene aktualisiert, daher bezeichnet Christian Julmi Rituale als »Techniken der Aktualisierung der gemeinschaftlichen Atmosphäre« (Julmi 2018: 117f.). Nicht nur besitzen Rituale deshalb eine gemeinschaftsstiftende Funktion, auch kann diese gemeinschaftliche Atmosphäre eines Rituals auf die Stimmung einer Gemeinschaft nach dem Ritual oder, wie im Falle des *tCSD*, einer Szene wirken. Dies bedeutet, dass einerseits eine in einem Ritual erzeugte gemeinschaftliche Atmosphäre in einer Gemeinschaft oder Szene eingesetzt und zur Manipulation sozialer Situationen instrumentalisiert werden kann, was beispielsweise Risiken unkontrollierbarer Ausschreitungen (der wütende Mob) mit sich bringt, wie es von Fußballspielen bekannt ist. Andererseits kann das Ritual auch affektiv genutzt werden, um bestärkende oder heilende Effekte freizusetzen.

Darüber hinaus hat die Heterotopie mit dem Ritual ein System von Öffnung und Schließung gemeinsam, das auch affektiv vermittelt wird und was unwillkommene Körper sich fehl am Platz fühlen lässt – wie sich in der Figur des »Space Invaders« (Puwar 2004) bereits zeigte (6.1.2). Heterotopien wie Rituale haben eine attraktive Wirkung auf die Teilnehmenden, aber sie wirken ausschließend oder abstoßend für Außenstehende (oder für diejenigen, die nicht Ziel des Rituals sein sollen). Die Atmosphäre innerhalb dieses Raumes kann folglich eine integrierende oder abgrenzende Wirkung entfalten (vgl. Julmi 2018: 118). Der *tCSD* kann als ritualisierter heterotoper Moment begriffen werden. Auch wenn die Forderung nach gesellschaftlichem Einschluss die Grundlage der Durchführung darstellt, so kann die situative Atmosphäre am *tCSD* eine integrierende wie auch abgrenzende Wirkung erzeugen. Affektiv ausgeschlossen werden alle, die nicht anschlussfähig an diese Atmosphäre sind. Die integrierende Wirkung kann an dem zu Anfang dieses Teilkapitels beschriebenen Beispiel nachvollzogen werden, wenn sich der Jugendliche mitreißen lässt.

Die Bedeutung dieser Demonstration für die Teilnehmenden ergibt sich nicht nur insbesondere aus ihrer Geschichte, sondern auch aus den affektiven Effekten dieser Ansammlung von Körpern. Aufgrund der jährlichen Wiederholung des *tCSD*, der stets am Heinrichplatz in Kreuzberg stattfand, erhielt dieser Ort eine besondere Bedeutung, denn Menschen verbinden mit Orten von Ritualen die Bedeutungen, die diese Orte durch Rituale erhalten haben. Folglich schreibt sich die Bedeutung für die Teilnehmenden auch in die Orte ein. Die Orte des *tCSD* – insbesondere der wiederkehrende Ort Oranienstraße – wurden zum Archiv von queeren Szenen. Um den *tCSD* entstand ein affektives Archiv, das von affektiven Effekten geprägt war. Dies zeigt sich daran, dass, wenn Teilnehmende an diese Orte denken oder wenn sie an ihnen vorübergehen, sie sich an Situationen, Gefühle und Begegnungen erinnern. Die Bedeutung lebt folglich affektiv in Erinnerungen und Narrationen wieder auf. Durch solche Bedeutungseinschreibungen werden Plätze in der Stadt zu Erinnerungsorten, wie Straw formuliert: »The city becomes a repository of memory.« (2002: 254) Das temporäre Queeren von Raum am *tCSD* schreibt sich folglich auch örtlich in den Stadtraum ein.<sup>39</sup> Über solche Effekte entsteht kollektive Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial, die auch über den ritualisierten heterotopen Moment hinausgeht. Dieser städtische Aufbewahrungsort kann Erinnerungen an die Affektgeladenheit und die Praktiken wiederaufleben lassen, so dass diese Einschreibung in den Stadtraum Potenzial für weitere Affizierungen birgt.<sup>40</sup> Dass negative Aufladungen auch zum Verschwinden solcher Räume führen können, zeigt sich im nächsten Abschnitt (6.2.2).

Am *tCSD* entsteht ein temporärer Raum für sonst nicht-intelligible Subjekte, ein Raum, in dem subjektive Praktiken der Un\_Bestimmtheit wie des *being different* ermöglicht und wertgeschätzt werden. Praktiken wie geschlechtliche »VerUneindeutigung«

39 Ähnliches beschreibt auch Kerryn Drysdale (2015) für die Dragking-Szene in Sydney, wie die Treffpunkte und Szeneorte auch den angrenzenden Raum an Ort und Stelle verändern, d.h. ein Queering stattfindet, wenn kollektives Investment bestimmte Orte prägt und Orte als queere etabliert.

40 Drysdale zeigt insbesondere, dass die wiederkehrenden Narrationen die Affektgeladenheit stabilisieren können und für die Ausweitung queerer Szenen sorgen wie auch fehlende Narrationen bis zum Verschwinden führen.

(Engel 2002) und Drag – die ebenso als Praktiken der Un\_Bestimmtheit verstanden werden können, da auch diese Praktiken mit der sozio-ontologischen Un\_Bestimmtheit der Subjekte umgehen – genießen Sichtbarkeit und gehören zum gewöhnlichen Bild dieser Demonstration. Dieser ritualisierte heterotope Moment auf der Straße schafft die Möglichkeit, solche Praktiken einzuüben, sie weiterzutragen, zu kopieren und zu wiederholen. Rituale haben die Macht, durch ihre Wiederholungen über längere Zeit Normen zu etablieren, die einerseits über die performten Praktiken entstehen und andererseits sich in den Praktiken widerspiegeln. Durch den Prozess der Ritualisierung entstehen praktische Protokolle und Verhaltensnormen, die in Bewegungsabläufe eingebettet sind. Diese scene-interne Normen und Praktiken können am tCSD eingeübt und in alltägliche Formen von Praktiken integriert werden.<sup>41</sup> Ungewohnte Zustände, die auf verborgene Dispositionen zurückgreifen, bleiben vorübergehend, solange sie nicht reproduziert werden, das heißt, sie können sich unter bestimmten Umständen auch stabilisieren.<sup>42</sup> Solche Umstände sehen Thomas Alkemeyer und Paula Irene Villa in der »kollektiven Resonanz« beispielsweise eines Fußballspiels (Alkemeyer/Villa 2010: 330) – dann, wenn das kollektive Geschehen einen eigentümlichen Sog produziert und die individuellen Körper zu adäquaten Aktionen stimuliert (Alkemeyer/Villa 2010: 328ff.).

Daran angelehnt spreche ich von der **affektiven Resonanz** und verstehe darunter ein **Mitschwingen von Körpern mit Affekten**. Die affektive Resonanz meint damit die affektiv animierte Ausführung von Praktiken, das heißt, wenn Praktiken von anderen aufgegriffen und mimetisch weitergetragen werden. Auch fasst dieser Begriff, wenn Körper mit Affekten mitschwingen, auf sie resonieren, ohne dass dies zur Ausführung ähnlicher Praktiken führt, woraus jedoch eine gemeinsame Stimmung entsteht. Den Resonanzbegriff verwende ich damit im Anschluss an Alkemeyers/Villas Überlegungen als ein Mitschwingen gleicher und heterogener Elemente.<sup>43</sup> In diesem Mitschwingen zeigt sich

41 Diesen Mechanismus beschreibt Drysdale für die DragkingSzene in Sydney und beruft sich dabei auf Will Straws Ausarbeitung zu Szenen und Ritualen (vgl. Straw 2002: 255–256, zit.n. Drysdale 2015: 350).

42 Alkemeyer/Villa (2010) sprechen vom »somatischen Eigensinn«, der ein Produkt sozialer Praktiken darstellt. Sie gehen davon aus, dass der Körper nie völlig vergesellschaftet oder beherrscht sein kann, sondern sprechen von der partiellen Unverfügbarkeit des Körpers: »An diesem Eigensinn des sozialisierten, gebildeten Körpers muss jeder Versuch seiner totalen kollektiven wie individuellen Verfügung scheitern.« (Alkemeyer/Villa 2010: 327) Dies zeigen sie am Beispiel des Fußballspielers auf, dessen Körper bestimmte Techniken trainiert und einverleibt hat und dennoch von situativen Bewegungen im Spiel selbst irritiert sein kann. Diese partielle Unverfügbarkeit stellt eine Basis für Neues dar, denn ungewohnte Zustände können entstehen.

43 Im deutschen, soziologischen Diskurs ist derzeit vor allem Hartmut Rosas Resonanzbegriff viel rezipiert, von dem ich mich jedoch abgrenze. Rosa fasst Resonanz als Modus der Weltbeziehung des Subjekts zur Welt, als »Art des In-Beziehung-Tretens von Subjekt und Welt« (Rosa 2016: 331). Die Resonanz gliedert er in drei Dimensionen, die durch gesellschaftliche Veränderungen der Moderne geprägt sind: die Beziehung des Subjekts zum Gegenüber, zur Dingwelt und zur Welt als Ganze (vgl. Rosa 2016: 331). Damit legt Rosa eine Analyse der Moderne vor und fokussiert allgemeine gesellschaftliche Prozesse. Resonanz als Subjekt-Welt-Beziehung zeichnet er als Gegenstück zur Entfremdung (was sich in der Theorietradition der Kritischen Theorie versteht). Auch wenn sich durchaus Parallelen zwischen Rosas Resonanzbegriff und dem hier vorliegenden aufzeigen lassen (z.B. nehmen auch für Rosa Anerkennung (jedoch im Anschluss an Axel Honneth) und Gefühl eine Rolle für Resonanzerfahrung ein), ist seine Verwendung dennoch eine völlig andere. Denn sie

besonders das Sein als Mit-Sein mit anderen (vgl. 2.2), denn Körper und Praktiken der einen resonieren oder intra-agieren mit Körpern, Praktiken und Affekten, mit anderen und der entstehenden Atmosphäre.

Der *tCSD* als ritualisierter heterotoper Moment eröffnet Potenzial einer solchen affektiven Resonanz für Praktiken von Un\_Bestimmtheit insbesondere durch die Affektivität des heterotopen Moments wie in der anfangs beschriebenen Szene. Aus dieser Szene mit Hazel lese ich eine solche affektive Resonanz heraus. Die Affizierung stellt dann den Trigger dar, auf welchen der Körper reagiert, sich dem gefühlten Sog hingibt und Praktiken ausführt, die unter anderen Umständen ungewohnt erscheinen mögen. Folgen wir dieser These, lässt sich daraus schließen, dass Affekte den somatischen Eigensinn (Alkemeyer/Villa 2010) des Körpers anstoßen oder irritieren und folglich die Möglichkeit für weitere ähnliche Praktiken eröffnen und diese sogar initiieren können. Der Körper kann auf Affizierungen reagieren, noch bevor der Anstoß dieser Reaktion bewusst verarbeitet wird. Die Atmosphäre des heterotopen Moments lässt sich in der Ansteckung des Zuschauers ablesen. Sie wird über solche Mechanismen situativ verkörpert bzw. schreibt sie sich in den Körper des Zuschauers ein. Über solche Mechanismen erzeugt dieser ritualisierte heterotope Moment eine besondere Bedeutung nicht nur für die Teilnehmenden, sondern auch für die Umstehenden. Es entsteht ein Raum durch und für Praktiken der Un\_Bestimmtheit und zugleich regt dieser Raum dazu an, solche Praktiken zu vollziehen. Die Effekte sind augenscheinlich: **Subjekte, die Praktiken der Un\_Bestimmtheit vollziehen, erfahren Bestärkung und der *tCSD* erhält eine besondere Bedeutung für die Teilnehmenden. Der ritualisierte heterotope Moment begünstigt die affektive Resonanz mit dieser besonderen Atmosphäre.**

### 6.2.1.2 Affektive Umarbeitung von Othering-Prozessen

Doch was stellt diese besondere Affizierung dar, mit der eine affektive Resonanz entsteht? Im Folgenden argumentiere ich, dass der heterotope Moment am *tCSD* eine Atmosphäre produziert, die viele der Teilhabenden als bestärkend wahrnehmen, da z. B. durch Praktiken wie das Betonen des *being different* affektives Empowerment entsteht und über die Ansammlung vieler Praktiken eine Stimmung eines Ernst-genommen-Werdens, was Othering-Prozessen entgegensteht und diese affektiv umarbeitet.

Nicole Saam spricht über partizipative Verfahren von Großgruppen von einer »Stimmung der Partizipation« und hat dabei beispielsweise *Open Space*, eine Zukunftskonferenz, oder *Real Time Strategic Change*, eine Zukunftswerkstatt, vor Augen (vgl. Saam 2018: 148). Obwohl Saam mit Bezug auf phänomenologische Theorien einen anderen Gegenstand und andere Szenen betrachtet, lässt sich ihre Ausarbeitung zur Stimmung gut auf den Kontext des *tCSD* übertragen. Als Stimmung einer Situation versteht sich hier, wie die Atmosphäre einer Situation von Subjekten wahrgenommen wird. Nach Saam basiert die Stimmung einer Situation auf der typischen Bedeutung, die die Situation für die Teilnehmenden hat (vgl. Saam 2018: 160; 164). Die Stimmung einer Situation ist dann eine Atmosphäre, deren Aufgeladenheit mit der Bedeutungszuweisung dieser Situation durch die Teilnehmenden in Verbindung steht.

---

ist im Sinne einer Gesellschaftsanalyse wesentlich umfassender. Mein Resonanzbegriff umfasst dagegen das spezifische Ereignis der affektiven Resonanz als Mitschwingen.

Subjekte erinnern und rekonstruieren die Stimmung einer Situation, wenn sie auf eben eine solche ähnliche Art von Situation treffen, wie die an deren Stimmung sie sich erinnern und die sie wiedererkennen (vgl. Saam 2018). Beispielsweise erlernen wir, in eine bestimmte Stimmung zu kommen, bestimmte Gefühle zu haben, wenn wir diese Gefühle mit gewissen Dingen assoziieren.<sup>44</sup> Affekte haften sich auch Erinnerungen an und leben erneut auf, wenn entsprechende Assoziationen auftreten. Doch auch wenn dieser Mechanismus als ideologieproduzierend kritisch hinterfragt werden muss, lässt sich auch transformatives Potenzial darin erkennen. Dem *tCSD* kann aufgrund vorheriger Erfahrungen auf dieser Demonstration eine bestimmte Stimmung anhaften.

Die Stimmung einer Situation schreibt sich in den Wissens- und Gefühlsvorrat von Subjekten ein, was sich einerseits durch Assoziationen wieder abrufen lässt und andererseits aber nicht bedeutet, dass sich Subjekte stets mitreißen lassen. Über die Stimmung kann sich leicht hinweggesetzt werden, insbesondere dann, wenn die typische Bedeutung nicht der eigenen Erinnerung an eine ähnliche Situation entspricht, beispielsweise wenn eine Situation mit anderen Assoziationen als ebendiese Situation verbunden ist. Vor dem Hintergrund von Saams Ausführungen lässt sich mein Erstaunen dahingehend deuten, dass ich nicht von einer geteilten typischen Bedeutung der Situation für die Teilnehmenden der Demonstration und für die Jugendlichen ausging. Die anfängliche Reaktion der jugendlichen Gruppe, ihr Echauffieren, bestätigt, dass sie der Situation eine andere Bedeutung beimaßen als die Teilnehmenden der Demonstration. Eine geteilte Stimmung auf dem *tCSD* lässt sich mit Saam so verstehen, dass die Teilnehmenden der Demonstration sie als solche antizipieren – als Parade, um sich selbst zu feiern – und ihre Gefühle dementsprechend daran anpassen beziehungsweise, dass sie sich gut fühlen, weil durch die ihnen bekannte Situation, d.h. durch diesen ritualisierten heterotopen Moment, ihr Gefühlswissen abgerufen wird. Subjekte, die den *tCSD* bereits mehrmals besucht haben, konnten die Stimmung bereits in ihren Wissensvorrat aufnehmen und mussten dies nur abrufen.

Doch wie lässt sich das Umschwenken des einen Jugendlichen von der Belustigung hin zum Mittanzeln erklären? Saam kommt mit ihrem Konzept der »Stimmung der Partizipation« zum Schluss, dass es letztendlich die Hoffnung ist, gehört zu werden, die die Ausrichtung von Teilnehmenden in einer Situation auf ein gemeinsames Handeln unterstützt (vgl. Saam 2018). Die Vorstellung, gehört zu werden und dass die eigene Meinung als Beitrag in einen Prozess einfließt, stärkt die Motivation zur Teilnahme. Letztendlich benennt Saam die Stimmung der Partizipation als Hoffnung ernst genommen zu werden (vgl. Saam 2018: 164). In einem partizipativen Entscheidungsverfahren wird davon ausgegangen, dass die Meinungen der Partizipierenden mit in den Planungs- und Entscheidungsprozess einfließen und den Prozess mitstrukturieren, wodurch die Beteiligten Wertschätzung erfahren. Dieser Umstand produziert die Hoffnung auf ebenjene

---

44 Mit Sara Ahmed lässt sich das Beispiel der happy objects nennen, das die affektive Anhaftung anders formuliert (vgl. Ahmed 2010). Ahmed stellt heraus, dass in einer Gesellschaft Dinge zirkulieren, die Glück versprechen, denen das Glücksversprechen anzuhaften scheint, so dass sich unser Glücksempfinden nach diesen happy objects ausrichtet und wir diese anstreben (vgl. Ahmed 2010). In diesem Sinne können Affekte bestimmten Dingen, Konzepten oder auch Situationen anhaften und Affekte verknüpfen diese mit Vorstellungen und Werten (vgl. Ahmed 2010: 29).

Wertschätzung und darauf, letztendlich gehört zu werden. Hoffnung wird dann zum aktivierenden Faktor und regt gemeinsames Handeln an, insbesondere wenn sie eine geteilte Hoffnung darstellt. Auf die beschriebene Momentaufnahme am *tCSD* übertragen, lässt sich festhalten, dass die Hoffnung auf Wertschätzung den Jugendlichen anspornt, sich dem gemeinsamen Handeln anzuschließen, d.h. an Hazels Performance zu partizipieren. Vielleicht hätte der Jugendliche sich ohne Hazels Angebot nicht getraut. Die Situation, dass viele Blicke auf sie gerichtet sind, bekräftigt diese Interpretation, denn diese Situation verspricht Wertschätzung für ebenjenes Verhalten des jungen Mannes und gegebenenfalls vielleicht auch Ablehnung, hätte er sich nicht darauf eingelassen.

Dass diese Situation Wertschätzung für einen jungen Mann verspricht, der mit einer Dragqueen im öffentlichen Raum sexualisiert tanzt, ist vor allem aufgrund der queeren Raumeignung möglich. Für einen Zeitraum von ein paar Stunden besetzen queere Körper am *tCSD* den öffentlichen Raum, eignen ihn sich an und lassen die Straßen temporär zum queeren Raum werden. Der öffentliche Raum wird in diesem Moment anders hervorgebracht. An diesem Beispiel lässt sich nachvollziehen, was eine temporäre queere Raumeignung des öffentlichen Raumes bedeuten kann: Das gesellschaftliche Machtverhältnis zwischen sozialen Positionen verändert sich temporär innerhalb dieses Raumes, so dass die scene-internen Normen kurzzeitig die geltenden werden. Der öffentliche Raum folgt einer veränderten Logik und öffnet sich für Praktiken anders, als dies sonst der Fall ist. Darüber hinaus kann sich der Raum durch die Anwesenheit vieler Menschen mit Affekten füllen, die potenziell in der Menschenmasse geteilt und verstärkt werden – es entsteht eine gemeinsame Stimmung bzw. kollektive Gefühle, das heißt Gefühle, die zwischen dem Kollektiv und dem Individuum vermitteln und die Menschenmasse als einen gemeinsamen Körper erscheinen lassen (vgl. Ahmed 2014: 186). Entsteht ein solcher Körper bzw. affektive Resonanz, potenziert sich die Möglichkeit der gemeinsamen Affizierung der Körper auf der Straße. Eine Sogwirkung entsteht. Sara Ahmed stellt treffend heraus, dass es sich hierbei nicht nur um Gefühle für das Kollektiv handelt, wie sie im Sinne Durkheims aus der Dichte der Sozialität hervorgehen und den sozialen Körper (d.h. die Gesellschaft) zusammenhalten (vgl. Durkheim 1994 [1912]: 289; zit. n. Ahmed 2014: 188). Zugeneigte Gefühle anderen gegenüber, das heißt frühere Eindrücke und Spuren, die Körper anderer hinterlassen, bringen Menschen dazu, ihre Gefühle auf das Kollektiv auszurichten und dieses Ausrichten bringt das Kollektiv erst hervor (vgl. Ahmed 2014: 186). ›Kollektiv‹ versteht sich in dieser Arbeit als serieller Zusammenschluss auf Grundlage gleicher Forderungen (vgl. 2.5). Vor dem Hintergrund der Stimmung am *tCSD* zeigt sich darüber hinaus ebenso eine gemeinsame Ausrichtung von Gefühlen im heterotopen Moment. Dies bedeutet auch, dass die Gegenseite dieser kollektiven Affizierung der affektive Ausschluss darstellt, wie im Kapitel 6.1.2 exemplarisch mit der Figur des *Space Invader* diskutiert.

Eine Ansammlung auf der Straße wird folglich dann zum temporären gemeinsamen Körper, wenn die Gefühle der Subjekte eine gemeinsame Ausrichtung erfahren. Ahmed (2014) beschreibt dieses gemeinsame Ausrichten vor allem kritisch, wenn sich positiv auf ein gemeinsames Objekt der Begierde gerichtet wird – die Nation wäre ein solches Objekt – oder aber wenn Gefühle wie Wut oder Angst auf ein gemeinsames Objekt, ein Feindbild, projiziert werden – wofür nicht selten der die Fremde, also das Andere oder Marginale herhalten muss. Dann entsteht der Kollektivkörper affektiv auf Basis des ge-

meinsamen Gefühls der Gleichheit und schließt das aus, was als ungleich wahrgenommen wird. Entscheidend für das Urteil über Gleichheit oder Ungleichheit sind dabei die Assoziationen, die aufgrund vorheriger Eindrücke abgerufen werden. Meine Assoziationen im eingeleiteten Beispiel – geprägt von Vorurteilen – zeigten sich zunächst anders als die von Hazel.

Die Szene des Jugendlichen, der aufgefordert wird zu partizipieren und für einen Moment Teil des Geschehens zu werden, widerspricht einer Kollektivbildung auf Grundlage des Ausschlusses des Marginalen. Dass er eingeladen wird mitzutanzten, kann als Wirksamkeit der scene-internen Norm der Zugänglichkeit gedeutet werden. Diese Norm fordert den Einschluss von allen, die Heteronormativität kritisieren. Wird der Jugendliche als Sympathisant wahrgenommen – schließlich steht er am Straßenrand –, trifft diese Forderung auch auf ihn zu. Es lässt sich nur vermuten, dass er nicht mitgetanzt hätte, wenn er nicht sympathisieren würde. Im queeren heterotopen Raum soll nicht das Marginale des hegemonialen Raumes ausgeschlossen werden. Dagegen erhalten im queeren Raum all diejenigen Zutritt, die im hegemonialen Diskurs als das Andere ausgeschlossen sind und dem imaginierten Basiskonsens (vgl. 5.2) folgen. In diesem Sinne lässt sich diese Szene auch als diesbezügliche Probe lesen, so dass die Reaktion des Jugendlichen über einen möglichen Ein- oder Ausschluss entscheiden lässt. In queeren Räumen wie am *tCSD* wird folglich ein gesellschaftlich hegemonialer Ausschlussmechanismus umgekehrt, jedoch nicht aufgelöst.

Zu den Zielen des *tCSD* gehört die Sichtbarwerdung queerer Körper im öffentlichen Raum und das Sich-selbst-Feiern. Verknüpft wird die Produktion von Sichtbarkeit folglich mit der Affektproduktion der Bestärkung, des gemeinsamen Sich-stark-Fühlens; nicht die Wut, Empörung oder Angst ist das treibende Gefühl in diesem heterotopen Moment. **Wodurch sich der *tCSD* von anderen affektiv aufgeladenen Protesten unterscheidet, ist die dadurch entstehende affektive Umarbeitung von Othering-Prozessen.** Solchen Othering-Prozessen stehen Praktiken wie das *being different* entgegen. Eine solche Umarbeitung entsteht durch das Verfolgen der Forderung nach dem Erscheinen in der politischen Arena, nach Repräsentanz, und daran geknüpft der Hoffnung sichtbar zu sein, gehört zu werden bzw. ernst genommen zu werden. Diese Umarbeitung kann im heterotopen Moment für Subjekte affektives Empowerment (vgl. 4.2.2) herstellen. Affekte im Raum schlagen sich in Gefühlen im Körper nieder und zugleich kann der Gefühlszustand der Subjekte andere Körper affizieren und den Raum durch eine spezifische Atmosphäre erfüllen. So können Gefühle wie das Begehren von Anerkennung oder die Hoffnung ernst genommen zu werden Menschen gemeinsam auf die Straße bringen und die daraus entstehende Stimmung zu weiteren Affizierungen – wie der Bestärkung – führen. Es entsteht eine Atmosphäre, die auch das Umschwenken oder Einlenken einzelner Personen begründen kann. Wenn der öffentliche zum queeren Raum wird und sich die Atmosphäre mit Affekten der Bestärkung auflädt, dann entsteht gefühlte wie auch kollektive Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial. Dies wird sichtbar daran, dass nun der öffentliche Raum einer queeren Logik folgt, Hazel sich selbstbewusst die Straße nimmt und auch die Grenzbereiche wie die Zuschauer\_innen auf der Straße affiziert werden. Im öffentlichen Raum sonst nicht denkbare Praktiken werden nun möglich.

### 6.2.1.3 Körperliche Einforderung

Lu, eine Interviewpartnerin, erzählt mir von ihrem ersten Besuch auf dem *tCSD*. Sie hat ihren Besuch als eine bestärkende Erfahrung wahrgenommen, obwohl sie allein war:

»Ich hab mich einerseits allein gefühlt, weil ich niemanden kannte. Und andererseits ... ich war wirklich ganz ganz frisch und [hatte] noch gar nicht so viel Diskriminierungserfahrungen im Sinne von Ereignissen. Aber trotzdem hatte ich das Gefühl von ja, jetzt bin ich hier und zeige denen da draußen mal, wo die Harke hängt. Wie nennt man das denn. Vielleicht Genugtuung oder so. Ja, das war schon Empowerment für mich. Ja, passt schon zu meinem Coming-Out-Prozess.« (Lu)

Auf die Frage danach, wie ihr erster Besuch auf der Demonstration für sie war, beschreibt sie ihn als eine Art Statement, als Genugtuung, als Akt des Widerstandes und Bestärkung zugleich. Interessant ist, dass sie zunächst hervorhebt, dass sie noch keine Diskriminierungserfahrungen gemacht hatte, aber sich »trotzdem« bestärkt gefühlt hat. Dies deutet darauf, dass Lu selbst ihre Bestärkung damit begründet, an diesem Tag gegen Verletzungen von anderen aufzustehen und sich gegen Diskriminierung allgemein zu wehren. Diskriminierungserfahrungen scheinen sie zu diesem Zeitpunkt kurz nach ihrem Coming Out als sichere Zukunft zu bedrohen. Lu antizipiert eine Drohung, gegen die ihr Besuch am *tCSD* eine Gegenwehr darstellt, was bei Lu im Moment des *tCSD* Erleichterung verursacht.

Doch Lus Gefühlslage lässt sich nicht allein innerhalb ihrer Biografie und vor der Folie ihrer Erfahrungen interpretieren. Bereits das gemeinsame In-Erscheinung-Treten scheint diese bestärkende Wirkung zu haben. Dies lässt sich mit Butler erklären. Butler liest solche Proteste als eine verkörperte Form des Infragestellens hegemonialer Vorstellungen des Politischen (vgl. Butler 2016: 17). Insbesondere wenn Körper in Erscheinung treten, die besonders gefährdet sind, weil sie keinen Ort im hegemonialen Diskurs einnehmen, ist die Präsenz dieser Körper bereits ein Eingriff in den hegemonialen Diskurs. Der *tCSD* kann in diesem Sinne als Paradoxie gelesen werden, denn es wird das im öffentlichen Raum sichtbar, was sonst in die Zonen der Unbewohnbarkeit verwiesen ist. »Die Paradoxie liegt auf der Hand, und doch ist das, was wir bei den Versammlungen der Gefährdeten beobachten können, eine Form des Handelns, welche die Bedingungen zum Handeln und zum Leben einfordert.« (Butler 2016: 26) Das gemeinsame Erscheinen nicht-intelligibler Körper im öffentlichen Raum, diese Inszenierung pluraler Existenzen liest Butler als körperliche Forderung nach möglichen Existenzweisen und lebbar Positionen und spricht ihr performative Wirkung zu, denn die Körper fordern mit ihrer Anwesenheit ihren Anspruch ein, in der öffentlichen Sphäre zu erscheinen. Die symbolische Repräsentanz wird physisch eingefordert. An diesem In-Erscheinung-Treten zeigt sich die Verschränkung verschiedener Ebenen, denn die Körper, d.h. die materielle Ebene, wirken nicht nur diskursiv in hegemoniale Diskurse um Geschlecht, Identität und Sexualität, sondern darüber hinaus greifen die Körper symbolisch in die politische Arena der Repräsentanz ein. Diese performative Wirkung des gemeinsamen In-Erscheinung-Tretens, des »Jetzt bin ich hier«, lässt sich als Einforderung lesen und äußert sich für Lu als bestärkendes Gefühl.

Mit Sabine Hark lässt sich Lus Gefühlslage als hervorgerufen durch die Teilnahme an temporären queeren Räumen mit der stattfindenden Raumeignung begründen.

Hark hat dabei die *Gay Games* 1998 in Amsterdam vor Augen, bei welchen Regenbogenfahnen die Straßen zierten und queere Lebensweisen in der ganzen Stadt präsent waren (vgl. Hark 2004: 223). Das Gefühl der Bestärkung begründet Hark analog zu Butlers Argumentation mit der Erfahrung, metaphorisch einmal nicht in der Fremde zu sein, temporär sichtbar und intelligibel zu sein und folglich den öffentlichen Raum mitzubestimmen, mitformen zu können nach den eigenen Bedürfnissen, die den sonst heteronormativen Raum zeitweise herausfordern. Dann lässt sich die Besetzung des öffentlichen Raumes durch sonst nicht-intelligible Körper als eigenwillige Interpretation von Raum lesen, als diskursive Verschiebung, die temporär den mentalen Raum, die Vorstellung des Raumes bestimmt: »*Queer space* wird vor diesem Hintergrund zu einer Funktion von Wünschen und Begehren, die sich vergegenständlichen: Eine Lesart von Raum, in der *queerness*, wenn auch unter Umständen nur für wenige kurze Momente, die heterozentrische Norm und die dominante soziale Erzählung von Raum und Landschaft überformt.« (Hark 2004: 223, Herv. i. O.) Kollektive Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial entsteht in dieser Besetzung des öffentlichen Raumes, im Queeren von Raum, d.h. durch das In-Erscheinung-Treten besonders gefährdeter Körper. Materiell-diskursive Phänomene, Forderungen, die Körper, der Raum, die Affekte intra-agieren mit subjektiven und kollektiven Praktiken.

Vor diesem Hintergrund erscheint die gemeinsame Ausrichtung der Gefühle nicht einfach als Hoffnung, gehört und ernst genommen zu werden, sondern setzt noch einen Schritt weiter vorne an: aus der Unsichtbarkeit herauszutreten und hegemoniale Sichtweisen für einen Moment zu erschüttern. Denn wer nicht repräsentiert wird, kann auch nicht ernst genommen oder gehört werden, weil er\_sie nicht sichtbar ist. Das besondere Charakteristikum des *tCSD* setzt an ebendiesem Punkt an: Hier versammeln sich Körper, die Praktiken von Un\_Bestimmtheit ausführen; Körper, die mit der sozio-ontologischen Un\_Bestimmtheit umgehen, sie produzieren und für einen heterotopen Moment einen Ort im hegemonialen Diskurs besetzen. Die temporäre Aneignung des öffentlichen Raums lässt sich als Taktik lesen, um mit der sozio-ontologischen Un\_Bestimmtheit umzugehen, ihr für einen Moment entgegenzutreten. Nicht allein die Hoffnung auf eine bessere Welt stellt das Begehren der gemeinsamen Ausrichtung dar, sondern das Begehren eines Ortes, der nicht in den Zonen der Unbewohnbarkeit liegt. Dieses Begehren stellt eine gemeinsame Forderung dar, die körperlich durch die gemeinsame Präsenz im öffentlichen Raum gestellt wird.

Das Durchführen des *tCSD* als Produktion des queeren Raumes beinhaltet damit nicht nur die mentale Ebene, sondern verschiedene Raumdimensionen (vgl. 2.7): Raumaneignung verändert die Vorstellung, die wir uns von einem Raum machen und damit unsere Wahrnehmung der Möglichkeiten von Handeln im Raum, sie prägt den physischen Raum durch die Besetzung des Raumes durch sonst nicht sichtbare Körper und sie bringt den sozialen Raum mit veränderten Machtverhältnissen hervor. Es fühlen sich diejenigen bestärkt, die im heteronormativen Raum fehl am Platz sind. Queere Raumkonstitution kann in diesem Sinne als »Transformation von heteronormativ strukturierendem sozialem und physischem Raum zum Zweck der Unterstützung und Schaffung von Möglichkeiten« (Hark 2004: 223) verstanden werden, jedoch nicht nur für die Möglichkeiten von queerer Gemeinschaft, wie von Hark vorgeschlagen, sondern darüber hinaus finden sich hier **Potenziale für gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit.** »Der

Charme liegt in der großen Zahl«, hebt Hark hervor (vgl. Hark 2004: 228). Aufgrund der Vielheit der präsenten Körper wird auch die Umgebung in den Prozess der Rauman eignung einbezogen, der temporäre queere Raum dehnt sich aus und bringt eine relative Sicherheit für die Körper auf der Straße mit, denn die große Anzahl stellt die Bedingung für die Abwehr sozialer Repression dar. Die Masse der Körper eröffnet einen eigenen Raum, in dem es möglich wird, sich selbst zu feiern und früheren Verletzungen Gefühle von Stärke entgegenzustellen. Hierbei schließe ich mich bell hooks an, wenn sie schreibt, dass es Räume braucht, um Perspektiven zu eröffnen, mit Hilfe derer gesellschaftliche Veränderungen vorstellbar werden. Sie plädiert für Räume, »to redeem and reclaim the past, legacies of pain, suffering, and triumph in ways that transform present reality« (hooks 2002 [1989]: 205). Sie schreibt marginalen Räumen die Möglichkeit zu, dass sich verletzte Subjekte darin wiederherstellen, wieder heilen können und ihre Subjektivität bestätigen und stärken können. Einen solchen Raum kann der *tCSD* darstellen.

## 6.2.2 Affektive Abstoßungen

Trotz der über 15-jährigen Versteigerung des *tCSD* gibt es diese Demonstration seit den szenen-internen Auseinandersetzungen in und nach dem Jahr 2013 nicht mehr in dieser Form, auch wenn seit 2014 unterschiedliche Demonstrationen im Juni/Juli mit ähnlichen Idealen in Berlin zu finden sind. Cetin/Voß führen das Verschwinden des *tCSD* auf die Diskussionen über neuen Rassismus innerhalb des Organisationsteams zurück (vgl. 2016: 117), eine Diskussion, die jedoch nicht nur in einem kleinen Kreis geführt wurde. Die vielen Statements<sup>45</sup> des Organisationsteams und anderer Gruppierungen erzählen eine Geschichte heftiger Debatten, die letztendlich in queeren Szenen über mehrere Jahre andauerten und queere Netzwerke spaltete. Es ist kein Zufall, dass ausgerechnet rund um den *tCSD* aufgeladene Debatten geführt wurden, schließlich handelte es sich um einen der wichtigsten Tage im Jahr für queere Szenen. An diesem Tag sollte sichtbar werden, wer sonst nicht sichtbar ist. Jedoch wurde im Jahr 2013 auf der Bühne der »Soli-Party« des *tCSD* – d.h. einer Party, um Geld für diesen Tag zu sammeln – nicht das sichtbar, was die Besucher\_innen erwarteten. Nicht nur queere Lebensweisen präsentierten sich an diesem Abend, sondern es wurde in einer Performance deutlich, dass in queeren Räumen auch das passiert, wogegen sie sich richten und was in den darauffolgenden Auseinandersetzungen als rassistisch angeklagt wurde. Eine Dragqueen präsentierte ein Lied von Marlene Dietrich mit Originaltext. Der Text enthielt Begriffe, die aus heutiger Sicht eindeutig als rassistische Schimpfwörter markiert sind. Viele Besucher\_innen waren entsetzt, reagierten empört, die Dragqueen wurde ausgebuht und das Organisationsteam entschuldigte sich für das Versäumnis, die Texte vorher nicht kontrolliert zu haben.<sup>46</sup>

Dies war der Beginn langanhaltender Streitigkeiten, für die dieser Vorfall zwar der Auslöser war, im Zuge derer aber eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Funktionsweise und Struktur von Alltagsrassismus in queeren Szenen gefordert wurde und

45 Siehe Statements zum Vorfall <https://transgenialercsd.wordpress.com/> (Zugriff 4.1.20).

46 Siehe hierzu Statements auf <http://transgenialercsd.blogspot.de/2013/06/03/3-juni-2013-stellungnahme-zur-kritik-an-der-tcsd-orga-gruppe/> (Zugriff 08.10.21).

in der auch die Frage im Mittelpunkt stand, was als rassistisch verstanden wird und was ein adäquater Umgang mit rassistischem Verhalten sein kann. Für die Bedeutung dieses Vorfalles spielten sicherlich verschiedene Faktoren eine Rolle, die sich jedoch nur vermuten lassen: Dieser Vorfall passierte in einem szenebekanntem queeren Raum im Vorfeld eines bedeutenden Tages, des *tCSD*, zentral auf der Bühne während einer Show, in einem Raum, der von vielen Besucher\_innen als Safer Space betrachtet wurde. Beteiligte an den Diskussionen betrachteten eine diesbezügliche Auseinandersetzung ohnehin als lange überfällig. Als zentrale Kritik an das Organisationsteam wurde formuliert, dass das Team mehrheitlich aus *weißen* Menschen besteht, sich über eine solche Zusammensetzung rassistische Strukturen reproduzieren und Ausschlüsse von BIPoC entstehen. Die Debatten wurden inhaltlich, moralisch und affektiv geführt.

Wenn ich in meinen Interviews nach diesen Auseinandersetzungen rund um den *Transgeneralen CSD* fragte, wussten tatsächlich ausnahmslos alle sofort, was ich meine. Dies wundert nicht, wenn die anschließende Dimension der Debatten in Betracht gezogen wird. Denn die Diskussionen rund um die Themen Rassismus, *Critical Whiteness* und kulturelle Aneignung blieb bei weitem nicht allein in queeren Szenen verhaftet. Im Anschluss fanden bundesweit in linken Szenen Debatten statt – nicht nur über die genannten Inhalte, sondern vor allem über die Art der Debattenführung – auch auf bundesweiten E-Mail-Listen, in sozialen Netzwerken und Online-Plattformen, worüber schließlich auch Tagesmedien (z.B. *TAZ*, *die Zeit*) berichteten, was auf die Relevanz des Themas auch im öffentlichen Diskurs deutet.<sup>47</sup> Im Zentrum dieser weiteren Diskussionen standen zum einen insbesondere »Sprechverbote« (LaLove 2017) wie z.B. die Bitte, diskriminierende Sprache (z.B. rassistische Schimpfwörter wie beim besagten Vorfall) nicht im Alltag zu verwenden, sowie zum anderen die Affektgeladenheit dieser Auseinandersetzung. Diese Art von Auseinandersetzung findet zwar immer wieder in all den betrachteten Räumen statt und hält diese Räume in Bewegung und am Leben. Das Besondere an diesen Streitigkeiten ist jedoch, dass der *tCSD* dieses Mal damit zum Erliegen gebracht wurde. Die Diskussionen haben sich mit einer besonderen Vehemenz über Jahre gezogen, blieben nicht in queeren Szenen verhaftet und die Art der Austragung verletzte nicht nur die Gemüter, sondern hatte für einige den Rückzug oder Ausschluss aus queeren oder linken Strukturen zur Folge.

Vor diesem Hintergrund wird schnell klar, dass die Verhandlung von Ein- und Ausschluss, Sichtbarkeit und Sicherheit auch in diesen Auseinandersetzungen ganz zentral

47 In diesem Kontext ist auch der vieldiskutierte Sammelband *Beißreflexe. Kritik an queerem Aktivismus, Autoritären Sehnsüchten, Sprechverboten* (LaLove 2017) zu nennen, ein Buch, das als Reaktion auf die genannten Auseinandersetzungen in queeren Szenen in Berlin entstand, das zum Zeitpunkt der Publikation in den betrachteten queeren Räumen den Streit erneut anfeuerte und das auch in Massenmedien aufgegriffen wurde. Siehe exemplarisch das Interview der Aktivistin Hengameh Yaghoobifarah (2017) in der *Siegessäule* vom 6.5.17 <https://www.siegessaule.de/magazin/3296-queerfeministin-hengameh-%C3%BCber-bei%C3%9Freflexe-ein-unsolidarisches-buch/> (Zugriff 30.05.20), ein Kommentar von Peter Rehberg (2017) in der *Zeit* vom 16.6.17 <https://www.zeit.de/kultur/2017-06/beissreflexe-judith-butler-queer-sexualitaet-gender> (Zugriff 30.05.20) und von Tobias Brück (2017) in der *Taz* vom 29.5.17, <https://taz.de/Kritik-an-der-queerfeministischen-Szene/!5409774/> (Zugriff 4.1.20).

ist. Vor dem Hintergrund des Verschwindens des *tCSD* als Folge langanhaltender Auseinandersetzungen stellt sich die Frage, welche Rolle die produzierten Affekte in der Entstehung von Handlungsfähigkeit in queeren Räumen spielen. Das affektive Archiv um diesen Tag scheint sich verändert zu haben. Wie sich bereits zeigte, können Affekte Stimmungen aufgreifen, diese verstärken und weitertragen. Im Folgenden analysiere ich die Wahrnehmung der Atmosphäre rund um diese Auseinandersetzungen.

### 6.2.2.1 Wahrnehmung von Angst und Wut

Die Gefühlslage meiner Interviewpartner\_innen in den Narrationen um diese Demonstration veränderte sich stets merklich, wenn ich das Thema von der Beschreibung eines vergangenen Besuchs der Demonstration auf die Auseinandersetzungen lenkte. Häufig sprachen wir über vermutete Gründe für die Auseinandersetzungen oder tauschten uns oberflächlich über Haltungen und verschiedene Positionen aus. In Gesprächen erzählten mir Interviewte von ihrer Wahrnehmung der Streitigkeiten, wie sie sich fühlen oder wie es ihnen selbst damit geht. Auf meine Frage, ob sie etwas von den Diskussionen rund um den *tCSD* mitbekommen haben, reagierten einige meiner Interviewpartner\_innen mit einer völligen Abwehrhaltung und wollten darüber gar nicht reden: »Ich habe ein bisschen davon gehört, aber ich wollte mich nachher nicht erinnern. [lacht]« (Ebru) oder »Oh nee, dazu will ich nichts sagen. [...] Nee, das gehört ... das will ich jetzt echt nicht im Interview ...« (Kenny). Dies zeigt, dass es sich um ein sensibles Thema handelt. Die Gründe für die Aussparung dieses Themas sind sicherlich vielfältig. Mir wurde sogar mit Verwunderung darüber begegnet, dass ich mich traue, dieses Thema in meine Arbeit einzubeziehen, da es doch so heikel sei.

Anhaltspunkte dafür, dass solche Reaktionen mit der Affektivität in den Auseinandersetzungen zusammenhängen könnten, geben zwei weitere Zitate:

**Red:** »Ich finde es sehr schwierig, wenn es so doll eine Ebene bekommt, auf der man gar nicht mehr miteinander reden kann. Und ich fand, es war ziemlich doll alles. Es war ziemlich doll gegenseitige Anfeindung und sehr, sehr aufgeladen. Irgendwie hatte ich das Gefühl, es gab danach auch lange ein Klima, dass viele Leute Angst hatten, sich zu bewegen und zu sprechen und Sachen zu machen. Also auf beiden Seiten. Also so hab ich das wahrgenommen.«

**Lu:** »Und ich hab ein Gefühl von sehr viel Perfektionismus. Also den Anspruch zu haben, perfekt diskriminierungsfrei zu sein.«

Im ersten Zitat beschreibt Red die Auseinandersetzungen mit Begriffen wie »gegenseitige Anfeindung« und als »sehr, sehr aufgeladen«, was den Schluss zulässt, dass diese Diskussion von vielen Uneinigkeiten und rauem Tonfall geprägt war. Solche Formulierungen erinnern mehr an einen persönlichen Streit mit erhitzten Gemütern als an eine sachliche Debatte. Besonders bemerkenswert ist die wiederkehrende Darstellung einer angespannten Atmosphäre in meinem Material und exemplarisch hier im vorangegangenen Zitat betitelt als Klima von Angst. Folgen wir der Wahrnehmung von Red, so haben sich zwei Seiten gebildet, die als sich entgegenstehend wahrgenommen werden und ein Vakuum entsteht, in dem keine Fehler erlaubt sind, ohne dass die Gegenseite dies tolerieren würde. Dieses Vakuum in queeren Räumen beschreibt im zweiten Zitat Lu damit, »perfekt diskriminierungsfrei« sein zu wollen. Die Betrachtung von berichteten Gefüh-

len bezüglich dieser Auseinandersetzungen lässt jedoch eine solche Zweiteilung nicht zu, denn in der Wahrnehmung der Gefühle von Angst und Wut besteht Einigkeit.

Aus dem Anspruch der perfekten Diskriminierungsfreiheit und dem entstehenden Vakuum lässt sich der Schluss ziehen, dass die gespannte Atmosphäre in enger Verbindung mit dem Thema der Diskussion steht. Die Debatte wurde ausgelöst von einem Vorfall, der im Feld von vielen als Diskriminierung verstanden wird, so dass dieser Vorfall als Angriff im eigenen Zuhause empfunden werden kann. Auch wenn die Darstellung der verschiedenen Positionen wesentlich differenzierter (als lediglich zwei Seiten) sein dürfte, erscheint das Thema der Angst vor Fehlern doch sehr häufig in meinem Material. Lu greift dieses Thema auf und versucht eine Erklärung für sich zu finden:

»Und ich glaub ganz persönlich bei mir: Diese Angst hat ganz viel mit Scham zu tun, also Scham über Privilegien und Privilegien zu haben. Und dass das halt total diese Verkrampfungen auslöst, bei mir zumindest. Und eben diese panische Angst, etwas falsch zu machen und dann komplett unten durch zu sein, voll ausgeschlossen zu werden, auch aus der queeren Community. Sehr viel Urteil, das ist schade.« (Lu)

Sie verbindet die Atmosphäre einerseits mit »panischer Angst«, die »Verkrampfungen« auslöst, andererseits sucht sie die Begründung dafür, dass sich diese Atmosphäre bei ihr als Angst niederschlägt in ihrer eigenen Scham. Dann würde die wiederholte Verkündung von Angst als Abwehrmechanismus dienen, um Scham über den eigenen internalisierten Rassismus zu verbergen. Wir können letztendlich festhalten, dass Lu eine angespannte Atmosphäre wahrnimmt und sie in diesem Zusammenhang von den Gefühlen Angst und Scham berichtet. Auffällig häufig äußerten sich die Befragten im Kontext der Auseinandersetzungen entweder besorgt, etwas Falsches zu sagen, oder sie waren sehr wütend über Geschehnisse und Positionen – oftmals beides zur gleichen Zeit. Viele berichteten mir auch direkt von Wut- oder Angstgefühlen, wenn sie Diskussionen Revue passieren ließen oder davon erzählten.

Eine solche Wahrnehmung der Atmosphäre in queeren Räumen steht den Beschreibungen von queeren Räumen als Schutzraum mit Wohnzimmer-Gefühl diametral entgegen. In meinem Material teilten diese Reaktionen Befragte mit unterschiedlichen Identitäten und Hintergründen; Wut und Angst nahmen alle wahr. Im Kontext der Aufforderung an queere Szenen, sich mit ihren eigenen rassistischen Strukturen auseinanderzusetzen, ließe sich vermuten, dass besonders Menschen Angst haben, etwas Falsches zu tun oder zu sagen, die nicht von Rassismus betroffen sind, wenn sie sich über ihren internalisierten Rassismus bewusst werden und sie noch keine veränderten Verhaltensmuster ausgebildet haben. Oder aber es könnten besonders von Rassismus betroffene Menschen Angst haben, weitere Diskriminierungen erleben zu müssen. Ungeachtet der Ursachen für Angst, berichteten mir in meinen Interviews Menschen mit und ohne Rassismuserfahrungen von ihrer Wahrnehmung der mit Angst und Wut geladenen Atmosphäre.

Beschrieben wird häufig – wie im vorangegangenen Zitat – die Annahme, keine Fehler machen zu dürfen. Daher spreche ich im Folgenden von einer repressiven Atmosphäre, die sich im Zuge der Auseinandersetzungen um das Thema Rassismus in queeren Szenen und deren Grenzbereichen entwickelte. Diese repressive Atmosphäre führt jedoch zu unterschiedlichen Gefühlen bei den Subjekten: Bei einigen führt sie zu Angst,

bei anderen zu Wut oder auch zu beidem – wie sich an der Betrachtung der folgenden Zitate zeigt. Die repressive Atmosphäre wird von einigen als beängstigend, verunsichernd und bedrohend empfunden. So beschreibt Lu die Atmosphäre wie folgt:

»Und dass es mich und wahrscheinlich viele andere ganz stark aufwühlt, verunsichert. Ich hab immer so das Gefühl, es herrscht ganz viel Angst, ganz ganz viel Angst. Ähm. Angst was falsch zu machen.« (Lu)

Während dieser Auseinandersetzungen scheinen queere Räume von Angst erfüllt zu sein. Auch Horacio erzählt mir von seiner Angst und antwortet auf meine Nachfrage nach diesbezüglichen Gründen:

»ich habe Angst ... weil ... ich merke, dass ich ... diese Erwartungen der anderen Leute ... vielleicht macht mir viel Druck und dass ... ich habe Angst davor und ich habe auch Angst, Leute zu enttäuschen und ich finde, [...] wie ich bis jetzt ein paar queere Räume entdeckt habe, die Strukturen sind sehr fest, und wenn man einen Fehler macht, du bist automatisch gestreift oder so.« (Horacio)

Ähnlich wie Lu beschreibt Horacio einen Druck, den er in queeren Räumen spürt, alles richtig machen zu müssen und sich genau an vorgegebene »Strukturen« halten zu müssen. Dies könnte zunächst als Auswirkung von rigiden szenen-internen Normen verstanden werden, dann wären Fehler gleichzusetzen mit einem Brechen mit dem Basiskonsens. Solche Beschreibungen von starker Angst stehen in den Interviews jedoch stets in Verbindung mit den benannten Auseinandersetzungen. In dieser Atmosphäre scheint eine fehlende Fehlertoleranz eine für die Teilhabenden dieser Räume unbekanntes Qualitätsanzeichen. Horacios Angst geht damit einher, dass klar ist, dass diese Forderung der Fehlerfreiheit nicht erfüllbar ist. Denn später kommt er darauf zurück und erklärt:

»ich finde das ist ein bisschen ... es gibt ... wie ein Protokoll, es gibt viel Angst, es gibt wie eine, like, persecutory paranoia, dass man immer alles richtig und sehr sehr sehr klar ... also ok, man muss viel aufpassen [...] ich hatte diese Angst, dass I would be like, blamed for something that I cannot change.« (Horacio)

An diesem Zitat lässt sich eine Atmosphäre ablesen, deren Wirkung sich stark vom Zuhause-Effekt unterscheidet. Horacio beschreibt mir seine Wahrnehmung von dieser Atmosphäre als repressiv, denn sie führt bei ihm dazu, sich beobachtet zu fühlen. Er hat Angst, für etwas beschuldigt zu werden, das er nicht ändern kann und spielt damit auf die Thematisierung von gesellschaftlichen Privilegierungen an auch über das Thema Rassismus hinaus. Als »persecutory paranoia« beschreibt er diesen Zustand, in dem die Angst vor Beschuldigungen oder des Ausschlusses aus diesen Räumen deutlich wird. Horacio, der als queerer PoC selbst homofeindliche und Rassismuserfahrungen machen muss, hat Angst vor Vorwürfen aufgrund seiner gesellschaftlichen Privilegierung als cis Mann mit akademischem Hintergrund. An dieser Angst lässt sich die inhaltliche Kritik in dieser Diskussion ablesen, die verschiedene gesellschaftliche Privilegierungen entlang von Ungleichheitsachsen (z.B. Geschlecht, Klasse, »Rasse«, Sexualität, Körper) ins Visier nimmt und die Reflexion über Privilegien fordert. Obwohl die betrachteten queeren Räume für Subjekte wie Horacio sein wollen, führt die affektive Atmosphäre im Zuge dieser Debatte dazu, dass er sich nicht willkommen fühlt.

Dem kann ein anderes Zitat entgegengestellt werden, das die repressive Atmosphäre ebenso wahrnimmt und anerkennt. Jedoch liest sich aus Adas Interview vor allem auch Wut heraus – darüber, dass andere Angst verspüren. Sie äußert den Verdacht, dass die Proklamierung von Angstgefühlen, die argumentativ wie in Horacios Zitat auf die repressive Atmosphäre zurückgeführt werden, als politische Taktik genutzt wird:

»Deswegen habe ich das Gefühl, dass, ja diese Diskussion [...] hat bestimmte Leute animiert, aber die ... ich denke [für] viele waren [sic, war es] auch eine Ausrede. ›Oh, die Diskussion ist so aggressiv, da kann ich mich gar nicht mit auseinandersetzen ...‹ Ja, ich finde die Diskussion auch sehr aggressiv, aber trotzdem, ne? Ich habe keine andere Möglichkeit. Und es gibt Leute, die wirklich äh, z.B. richtig Schwarz sind, es gibt Migration [sic, Migrant\_innen], also die können wirklich die Diskussion nicht ignorieren, weil die leben damit jeden Tag. [...] eigentlich merke ich, dass es eine große Allergie gibt, über diese Themen zu reden, und, ja, es kann gut sein, dass viele Leute Angst haben, diese Themen anzusprechen.« (Ada)

Dieses Zitat rechtfertigt die repressive Atmosphäre zunächst indirekt, wenn sie sagt: »Ich finde die Diskussion auch sehr aggressiv, aber trotzdem, ne? Ich habe keine andere Möglichkeit.« Damit verweist Ada darauf, dass sie als PoC sich dem Thema Rassismus nicht entziehen kann. Dass andere Menschen dies mit dem Verweis auf die Aufgeladenheit der Diskussion versuchen zu tun, macht Ada »richtig sauer auf die Szene« (190). Adas Rechtfertigung der Atmosphäre lese ich auch aus ihrem Verweis darauf, dass das Berichten über Angst eine Ausrede sei, um von den Inhalten der Diskussion (wie etwa Vorwürfe, Rassismus internalisiert zu haben) durch die Kritik an der Vortragsweise abzulenken. Adas Vorwurf geht darauf zurück, dass Mechanismen von Alltagsrassismus häufig auf internalisierte Angst von *weißen* vor Schwarzen Menschen basieren, da das koloniale Bild des bedrohenden, aggressiven Schwarzen Mannes noch immer weit verbreitet ist in Gesellschaften des globalen Nordens.<sup>48</sup> Dieses Zitat deute ich dahingehend, dass sich die Atmosphäre in Adas Gefühlen nicht in Angst, sondern in Wut und Empörung zeigt. Ihre Empörung scheint sich auf diejenigen zu richten, die Angst äußern, da sie solche Äußerungen als internalisierten Rassismus versteht.

Gefühle von Angst und Wut scheinen sich gegenseitig zu verstärken und die repressive Atmosphäre zu (re-)produzieren. Einerseits führte der Vorfall zu viel Wut und Unverständnis darüber, wie ein solcher Bruch mit dem Basiskonsens öffentlich (auf der Bühne) passieren konnte. Andererseits entsteht unter anderem auch durch die angespannte Diskussionsführung Angst vor weiteren Diskriminierungen bzw. davor, Fehler zu machen. Berichtete Gefühle von Angst, Wut und der Anspruch der (kaum erreichbaren) Diskriminierungsfreiheit stehen im engen Zusammenhang. Während der Anspruch im imaginierten Basiskonsens festgeschrieben ist und eine Leitlinie für alle darstellt (vgl. 5.2), sind Befragte wütend, dass der Basiskonsens gebrochen wurde oder haben Angst, dass ihnen vorgeworfen wird, ihn zu brechen. Die Wut der einen kann zur Angst des anderen führen und so kann die Angst des einen zur Wut der anderen führen. Dies lässt sich dahingehend interpretieren, dass Angst besteht, andere zu verletzen oder verletzt zu werden und dass vorherige Verletzungen in dieser Drohung wiederaufleben.

48 Siehe zur Kontinuität kolonialer Bilder und Vorstellungen im Alltagsrassismus Kilomba (2008).

Des Weiteren lassen sich im Interview von Ada Hinweise darauf finden, dass die repressive Atmosphäre die Verbindung von Praktiken von Un\_Bestimmtheit hemmt. Obwohl Ada die Möglichkeit der Instrumentalisierung von Affekten in Betracht zieht, kommt sie dennoch auch zum Schluss, dass im Falle der Auseinandersetzungen um *Critical Whiteness* und kulturelle Aneignung die repressive Atmosphäre in queeren Räumen insgesamt einer konstruktiven Auseinandersetzung zuwiderläuft:

»Ich finde manchmal sehr problematisch, wie die Diskussion geführt wird, wegen Ton und wegen Aggressionspegel sozusagen, wo bestimmte Ideen sehr wichtig sind, aber die gehen verloren [...] und wo eigentlich fast niemand mehr Bock hat, ich selber keinen Bock mehr habe.« (Ada)

Die repressive Atmosphäre hemmt die Motivation der Subjekte an der Auseinandersetzung und letztendlich auch, an der Produktion queerer Räume teilzunehmen. Ada beschreibt, dass die Kritik sich durch die zu starke Nutzung von Affekten wie Angst (produziert z.B. durch Anschreien) selbst diskreditiert, denn aufgrund der Aggression scheint das Interesse, sich an diesen Diskussionen zu beteiligen, zu sinken. Die Atmosphäre demotiviert und läuft affektiven Resonanzen der Praktiken von Un\_Bestimmtheit entgegen.

### 6.2.2.2 Merkmale der Affektivität

In den angeführten Zitaten zeigen sich drei Merkmale von Affekten: erstens die Vieldeutigkeit von Affekten, zweitens ihre Kontingenz und drittens ihre Ambivalenz. Während sich erstens die Befragten über die Art der affektiven Aufladung einig sind und sich dies ebenso mit meinen Beobachtungen deckt, unterscheiden sich jedoch die Interpretationen der Atmosphäre und wie sich die Affekte auf den Gefühlszustand der Subjekte auswirken (Angst oder Wut). Affekte sind in der Hinsicht vieldeutig, dass sie von verschiedenen Subjekten und in unterschiedlichen Kontexten dementsprechend divers wahrgenommen und gedeutet werden können. Zudem können Körper unterschiedlich auf Affekte reagieren. Die Wirkung von Affekten auf Körper ist kaum kontrollier- oder vorhersehbar, denn sie können verschieden interpretiert werden und sich in verschiedenen Gefühlen im Körper niederschlagen.

Zweitens zeigt sich die Möglichkeit der Instrumentalisierung einer Angst-Atmosphäre in der Analyse: Die repressive Atmosphäre kann einerseits instrumentalisiert werden, um sich mit dem Verweis auf den aggressiven Tonfall der Auseinandersetzung zu entziehen, andererseits kann sie ebenso instrumentalisiert werden, um mit der Produktion von Angst zu erreichen, dass Menschen sich mit bestimmten Themen auseinandersetzen. Darüber hinaus kann eine solche Angst-Produktion aber auch eingesetzt werden, um zu verhindern, dass bestimmte Positionen an einer Debatte teilnehmen, um beispielsweise eine spezifische Position gezielt zu stärken. Diese Instrumentalisierungen von Affekten lassen sich mit dem Begriff der Kontingenz fassen. Kontingenz ist die Auswirkung von Affekten, wenn sie eine Funktion einnehmen. Während die Atmosphäre von vielen gleich gelesen wird, unterscheidet sich doch ihre Wirkweise je nach Dynamik und Kontext.

Das dritte Merkmal, die Ambivalenz, benennt die Rolle der Atmosphäre für kollektive Handlungsfähigkeit. Zwar scheinen sich Praktiken von Un\_Bestimmtheit nicht zu

verbinden, vielmehr scheinen sie sich in diesem Beispiel abzustößen, was zum Ende des *tCSD* führt. Dennoch entsteht transformatives Potenzial und folglich Handlungsfähigkeit. Auf der einen Seite wird Handlungsfähigkeit über transformatives Potenzial definiert, so entsteht sie hier mit der Entstehung einer Atmosphäre, die Potenzial trägt, kollektive Prozesse zu verändern. Mit Massumi lässt sich dieses Potenzial in der Hoffnung verorten, da er Hoffnung jenseits der Konzepte Optimismus und Pessimismus verortet. Hoffnung wird dann nicht als auf wünschenswerten Erfolg hinstrebend definiert, sondern findet im Hier und Jetzt statt, was ein Denken vermeidet, das sich allein auf die Zukunft richtet und darüber zur Starre und Ohnmächtigkeit führt (Massumi 2015 [2002]: 2). Diese Denkweise lässt sich auch im Material nachzeichnen. Lu benennt diese Hoffnung deutlich, wenn sie sagt:

»Ich meine, alle emanzipatorischen Bewegungen sind nicht in Harmonie verlaufen. Der Feminismus war jetzt auch nicht gerade kuschelig ... Irgendwas wird schon passieren, irgendwas wird daraus erwachsen.« (Lu)

Auf der anderen Seite machte sich meine Studie auf die Suche nach spezifischem transformativen Potenzial, das die Erweiterung von Lebensmöglichkeiten bewirkt. Auch wenn der Beginn dieser Auseinandersetzungen sich in ebendieser Intention der Erweiterung von Lebensmöglichkeiten von marginalisierten Subjekten begründet, so führt die Betrachtung der Wahrnehmung dieser Auseinandersetzung zunächst zur Bezweiflung einer solchen Erweiterung. Subjekte mit Praktiken von Un\_Bestimmtheit berichten in diesem Kontext nicht von gefühlter Handlungsfähigkeit oder Gefühlen der Bestärkung, sondern über Angst, Scham, Wut und »persecutory paranoia«. Das affektive Archiv um diesen ritualisierten Tag hat sich völlig verändert. Zudem interpretiere ich das Verschwinden des *tCSD* dahingehend, dass die repressive Atmosphäre einer Verbindung kollektiver Praktiken in diesem Falle entgegensteht. Stattdessen lassen sich die wahrgenommenen Gefühle und Affekte als zeitweilige Verengung von Lebensmöglichkeiten verstehen, wenn aus der Atmosphäre die Vermeidung des Besuchs von queeren Räumen resultiert und eine gemeinsame Organisationsform gehemmt wird. Jedoch kann diese Verengung von Lebensmöglichkeiten der aktuell Teilnehmenden der betrachteten queeren Räume auch später zur Erweiterung der Lebensmöglichkeiten anderer Subjekte werden, dann wenn solche Auseinandersetzungen zu Neujustierungen von Ein- und Ausschlüssen führen. Während der Auseinandersetzungen hat die repressive Atmosphäre zu Veränderungen kollektiver Praktiken geführt, woraus sich das Erliegen der ritualisierten Organisationsform des *tCSD* ableitet. Dieses Erliegen als endgültige Stagnation zu verstehen, würde übersehen, dass bereits dies eine Veränderung vormals ritualisierter Strukturen darstellt und folglich transformatives Potenzial enthält. Diese zwei Seiten der repressiven Atmosphäre werden hier als die Ambivalenz der Affekte bezeichnet.

### 6.2.3 Handlungsfähigkeit und versammelte Körper

Die Wahrnehmung einer Atmosphäre kann geteilt werden und folglich zu gleichen Gefühlen bei den Subjekten führen. Lässt sich ein Subjekt von einer Atmosphäre ergreifen und stellt es sich auf dieses wahrgenommene Gefühl ein, lässt es sich also affizieren, so

wird die Atmosphäre körperlich (bzw. leiblich) gefühlt.<sup>49</sup> Dies gilt auch für affektive Aufladungen von Auseinandersetzungen, auch wenn diese über einen gemeinsam geteilten Ort hinausgehen und keine Synchronizität aufweisen. Affekte können nicht nur Dingen, sondern auch Situationen, Diskursen und Erinnerungen anhaften. Im Abschnitt 6.2.1 hat sich gezeigt, wie sich durch die Affektivität während des *tCSD* Körper verbinden können und Gefühle der Bestärkung entstehen. Im heterotopen Moment entsteht gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit zugleich, die durch affektive Resonanz auch über diesen Raum hinauswirken können. Jedoch hängt die Wahrnehmung einer Atmosphäre stark von vorherigen Erfahrungen ab, denn Gefühle und ihre Interpretation sind kulturell-historisch eingebettet und welche Gefühle durch welche Affekte ausgelöst werden, steht in Verbindung mit assoziierten Erfahrungen. Gefühle können konditioniert sein. Vor dem Hintergrund der großen Bedeutung des *tCSD* und der Geladenheit des öffentlichen Raumes mit Gefühlen der Bestärkung, wundert es kaum, dass – wie sich im Abschnitt 6.2.2 zeigte – auch Affekte wie Angst und Wut in den eigenen Reihen große Reaktionen hervorrufen. Wie eine Welle affiziert die Atmosphäre von Angst und Wut die Körper. Es zeigt sich, dass die affektive Resonanz von Wut Angst sein kann und vice versa. Schnell kann in den Räumen, die Schutzräume für besonders bedrohte Subjekte sein wollen, eine repressive Atmosphäre entstehen, wenn vorherige Erfahrungen aufgrund auftretender Affekte (un-)bewusst wiederbelebt werden. Das affektive Archiv um den *tCSD* hat sich völlig geändert und letztendlich entfaltet die repressive Atmosphäre eine abstoßende Wirkung für Praktiken von Un\_Bestimmtheit. Die Umbenennung des *tCSD* nach diesen Auseinandersetzungen kann vor diesem Hintergrund auch als Reaktion auf dieses affektive Archiv verstanden werden, als Marker des Anderswerdens dieses Raumes, was auch die Öffnung für Neues implizieren kann. Doch in der beschriebenen Momentaufnahme steht zunächst Abstoßung und das Auseinanderdriften der teilnehmenden Körper und Praktiken im Vordergrund.

Ähnlich verweist auch Julmi auf diese Wirkung von Atmosphären und begründet damit das Ausbleiben des Teilens von Perspektiven, denn er erkennt in der verbindenden Wirkung, der Attraktion, die Bedingung dafür, dass ein Austausch von Perspektiven stattfinden kann (vgl. Julmi 2018: 113). Mit Saam ließe sich konstatieren, dass die Atmosphäre kein Ernst-genommen-Werden, keine zur Partizipation einladende Stimmung zulässt. Während der Auseinandersetzungen um den *tCSD* wurde zwar viel diskutiert, jedoch lassen die betrachteten Zitate zweifeln, ob ein fruchtbarer Austausch von Perspektiven tatsächlich stattfand und ob einander zugehört wurde. Vielmehr scheint ein solcher Austausch durch Affekte gehemmt worden zu sein. Dies deutet einmal mehr auf die Kontingenz von affektiven Prozessen hin, denn auch wenn das Initiieren der Diskussionen den Austausch zum Ziel hatte, zeigen solche Prozesse doch, dass die affektive Resonanz unkontrolliert verläuft und Transformationsprozesse niemals eindimensional auf affektive Verkollektivierungsdynamiken reduzierbar sind. Treffend formuliert der Affekttheoretiker Rainer Mühlhoff: »Eine geteilte affektive Erfahrung bringt nicht eindeutig eine bestimmte Diskursivierung und Artikulation von Forderungen hervor, sie steht vielmehr in einem komplexen Wechselspiel mit den Prozessen diskursiver

---

49 Julmi spricht dann (unter Bezug auf Hermann Schmitz) von einer affektiven Betroffenheit (vgl. 2018: 117).

Aushandlung, die sich auch in kontraproduktive Richtungen entwickeln können.« (2018: 185f.) Die Wahrnehmung der gleichen Affekte muss folglich nicht zur Übereinstimmung der Interpretationen und der Kontextualisierungen entstehender Gefühle führen.

In den betrachteten queeren Räumen werden hegemoniale Normen in Frage gestellt und es wird Differenz jenseits hegemonialer Vorstellungen gelebt. Doch in diesen Räumen werden mit der Kategorie queer – die als Nicht-Identität konzeptioniert ist – ebenso Differenzen unter eine Kategorie subsumiert sowie hierarchisiert und dadurch werden in den eigenen Szenen marginalisierte Positionen unsichtbar (vgl. Schuster 2010: 294). Auch queere Räume sind von Machtverhältnissen gekennzeichnet und so finden Hierarchisierungen beispielsweise zwischen *weißen* und Queers of Color statt. Solche Hierarchisierungen werden in Auseinandersetzungen wie jenen rund um den *tCSD* thematisiert und verhandelt. Dass es dabei für alle um ihren Schutzraum und ihr Wohnzimmer geht, lässt sich an der Vehemenz ablesen, mit der diese Räume umkämpft werden. Es handelt sich um Räume, die das anerkennen wollen, was im hegemonialen Diskurs unsichtbar bleibt und es handelt sich um Subjekte, die auf spezifische Weise von Prekäresein und Prekarität gekennzeichnet sind. Doch trotz der Verschiebung und Ausweitung von Anerkennung in diesen Räumen wird stets ein Rest nicht anerkennbar bleiben, da sich das Hegemoniale stets über die Abgrenzung zum Marginalen definiert und »dieses Machtgefälle wird mit jeder Erweiterung jener Form von Anerkennung reproduziert. Obwohl die Anerkennung also in gewisser Weise ausgeweitet wird, bleibt das Feld der Nichtanerkennbaren paradoxerweise erhalten und weitet sich entsprechend ebenfalls aus.« (Butler 2016: 13) In Räumen, in welchen es Ziel ist, so wenig wie möglich zu diskriminieren, sind Vorfälle wie auf der »Soli-Party« vor dem *tCSD* 2013 besonders einschneidende Erlebnisse, denn es handelt sich um eine Verletzung im eigenen Wohnzimmer und folglich um einen doppelten Ausschluss.

Daraus lässt sich folgern, dass diese Hierarchisierungen stets in offenen Aushandlungen »als Teil eines zeitlich offenen demokratischen Kampfes behandelt werden müssen« (Butler 2016: 13). Queere Räume leben vom Werden, sind nie abgeschlossen und müssen sich »immer wieder der Verunsicherung stellen, die es bedeutet, die zahllosen Geschlechter, Begehrensformen und individuellen Differenzen zuzulassen und sich entfalten zu lassen« (Schuster 2010: 296). Sobald Grenzen gezogen werden, Grenzen zwischen einem Innerhalb und Außerhalb – wie dies mit der Produktion von queeren Räumen getan wird –, entstehen immer Ein- und Ausschlüsse. Basieren Räume auf der Infragestellung gesellschaftlicher Grenzziehungen, sind die Anfechtbarkeit und die wiederkehrenden Aushandlungen um diese Grenzziehung unvermeidbar. Auch wenn solche Auseinandersetzungen heikel sind und queere Räume daran ihr Ende nehmen können, so sind sie doch der Logik dieser Räume inhärent. Wird mit der scene-internen Norm, möglichst wenig zu diskriminieren, gebrochen, wird ebendiese Norm sofort an den Reaktionen auf diesen Normbruch sichtbar – Reaktionen, die nötig, affektiv stark aufgeladen und unumgänglich sind.

Im Abschnitt 6.2.1 (wie auch in 6.1.1) hat sich gezeigt, was sich im vorangegangenen 5. Kapitel (insbesondere in 5.4.4) bereits angedeutet hat: Praktiken und verschiedene Phänomene können sich verschränken, sich affektiv verbinden und bringen den Raum durch diese Affektproduktion als einen queeren hervor. Es hat sich gezeigt, dass Handlungsfähigkeit in kollektiven Praktiken von Un\_Bestimmtheit entstehen kann. Dagegen

erscheint die affektive Verbindung von Praktiken in einer Atmosphäre fragwürdig, die kaum mehr einen konstruktiven Austausch erlaubt – dies zeigte 6.2.2. Dann scheint diese Verschränkung temporär zu zerfallen. In der Produktion einer repressiven Atmosphäre kann zwar durchaus Potenzial für transformative Prozesse und folglich Handlungsfähigkeit an sich verortet werden, dieses führte im Falle der betrachteten Auseinandersetzungen jedoch nicht zur Entstehung von gefühlter oder kollektiver Handlungsfähigkeit. Doch obwohl die repressive Atmosphäre in diesem Fall kollektive Handlungsfähigkeit, wie sie im vorhergehenden Kapitel beschrieben wurde, hemmt, lässt sich Potenzial für transformative Prozesse in solchen Auseinandersetzungen erkennen – der Charakter dieser Transformationen zeigt sich hier jedoch eher abstoßend als verbindend und auf den ersten Blick nicht als Lebensmöglichkeiten erweiternd. Ob und wie diese Veränderung des szenespezifischen Rituals neue Lebensmöglichkeiten hervorbringt, könnte die Frage einer Folgestudie sein. Denn dies kann auch als Öffnung für andere, neue Praktiken und Verschränkungen gelesen werden, als ein radikales Anderswerden des Raumes. Mit Theoretiker\_innen wie Audre Lorde lassen sich die Auseinandersetzungen auch als Neubeginn verstehen. Lorde (1987) beschreibt Wut als eine Grundverfassung von ausgebeuteten und unterworfenen Subjekten und als Reaktion auf Unterdrückung. In diesem Sinne kann dieses Gefühl als Möglichkeit verstanden werden, Macht und Herrschaft etwas entgegenzusetzen. So formuliert auch Patricia Purtschert treffend: »Wut ist dabei ein Ausdruck einer Differenz, die gleichzeitig trennt und verbindet und damit ein adäquates Medium, um neue und subversive Relationen in einem rassistischen und sexistischen System herzustellen.« (2008: 4) Dann könnte diese Öffnung der Intraaktion zur treibenden Kraft neuer Dynamiken und deren Diffraktionen werden.

Die Betrachtung der Auseinandersetzungen deutet darauf hin, dass hier weder gefühlte noch kollektive Handlungsfähigkeit entsteht, da sich die Subjekte weder bestärkt fühlen – es scheint kein affektives Empowerment oder eine bessere Zukunftsantizipation zu entstehen –, noch scheinen sich Praktiken von Un\_Bestimmtheit zu verbinden, wie im 5. Kapitel beschrieben. An diesem Beispiel lässt sich die Unterscheidung zwischen der Entstehung von Handlungsfähigkeit an sich und kollektiver Handlungsfähigkeit veranschaulichen. Wird Handlungsfähigkeit verstanden als transformatives Potenzial, so kann sie auch unter den Voraussetzungen repressiver Atmosphären entstehen. Während die Atmosphäre zunächst zum Aufbrechen der szenes-internen Organisationsstruktur führt, könnten im zweiten Schritt Möglichkeiten zur Veränderung von subjektiven und kollektiven Praktiken entstehen. Auch können in solchen Aushandlungen und im Niedergang ritualisierter Organisations-Strukturen Möglichkeiten zur nachhaltigen Transformation von szenes-internen Normen und des Basiskonsenses zu finden sein. Jedoch unterscheidet sich Handlungsfähigkeit an sich von kollektiver Handlungsfähigkeit, denn letztere setzt eine affektive Resonanz von Praktiken voraus.

### 6.3 Affektive Praktiken auf queeren Partys

Das vorangegangene Teilkapitel 6.2 zeigte durch die Beschreibung von affektiven Verbindungen und Abstoßungen den widersprüchlichen Charakter von Affekten für die Entstehung von gefühlter und kollektiver Handlungsfähigkeit zu unterschiedlichen Zeitpunk-

ten auf. Nun stehen Praktiken im Zentrum, die so auf der affektiven Ebene operieren, dass sie gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit im gleichen Moment produzieren. Was passiert bei einem solchen gleichzeitigen Auftreten?

In vorangegangenen Kapiteln standen bereits die Atmosphäre respektvoller Intimität (5.4.4) oder von Sicherheit (6.1.1) in den betrachteten queeren Räumen im Fokus; Atmosphären, die spezifisch für die betrachteten Räume sind und sich im Zuhause-Effekt niederschlagen. Wenn ich mein queeres Wohnzimmer betrete, fühle ich diese Vertrautheit nicht nur, weil ich Ort, Raum, deren Regeln kenne und weil ich bekannte Menschen treffe, auch begegnen mir dort Praktiken, die dafür sorgen, dass sich die Anwesenden willkommen und vielleicht sogar miteinander verbunden fühlen. Praktiken des Verfehlens und Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung, wie wir gleich sehen werden, sind zwei Beispiele für solche Praktiken. Diese Praktiken knüpfen an die affektive Umarbeitung von Othering-Prozessen (vgl. 6.2.1) an. Auch sie sind Praktiken von Un\_Bestimmtheit, weil sie von Subjekten ausgeführt werden, die im hegemonialen Diskurs nicht intelligibel sind, und sind als Taktiken zu lesen, die die sozio-ontologische Un\_Bestimmtheit lebbar machen. Kollektive Handlungsfähigkeit zeigte sich bisher nur aufgrund verbindender Effekte, auch wenn die betrachtete Dynamik Potenzial für Handlungsfähigkeit an sich birgt. **Einerseits ergibt sich gefühlte Handlungsfähigkeit aus subjektiven Praktiken von Un\_Bestimmtheit (vgl. 5) in einer spezifischen Situation und andererseits verbinden sich kollektive Praktiken affektiv und schaffen eine Atmosphäre von Sicherheit und des Zuhause-Effektes, worin sich kollektive Handlungsfähigkeit verortet.**

**Darüber hinaus können auch akkumulative Effekte bei gemeinsamem Auftreten beider Formen von Handlungsfähigkeit einsetzen.** Im Folgenden steht nun diese weitere Besonderheit im Fokus. Dieses Phänomen hat sich bereits in der zu Anfang beschriebenen Situation am *tCSD* gezeigt: Die affektive Aufladung einer Situation kann nicht nur zur Verbindung von Praktiken führen, auch kann sich eine spezifische Sogwirkung über Grenzbereiche hinaus entfalten. Entstehen diese akkumulativen Effekte, die beispielsweise zu Verhaltensänderungen führen, spreche ich von **interferierenden Handlungsfähigkeiten**, worauf ich näher in 6.3.3 eingehe. Im Folgenden betrachte ich zwei Formen der Praktiken von Un\_Bestimmtheit, die in ihrer Verbindung gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit produzieren: erstens Praktiken des Verfehlens (6.3.1) und zweitens Praktiken der Wertschätzung (6.3.2). Diese beiden Praktiken fasse ich als affektive Praktiken und lehne mich begrifflich an Margret Wetherell (2012) an. Wetherell versteht affektive Praktiken als Interaktionen, die Subjekte verbinden, indem sie auf der Gefühlsebene (die körperlich-sinnlich erfahren wird) operieren und Bedeutung herstellen: »I see affective practice as a moment of recruitment (...) [it] sets up relations between subjects and objects through their intertwined formations and constitutions.« (Wetherell 2002: 159) Wie andere Praktiken auch, sind die affektiven Praktiken subjekt- und weltkonstituierend und aufgrund ihres affektiven Charakters sichtlich normativ orientiert (vgl. Slaby 2018: 69). An die Diskussion dieser Praktiken schließt sich eine Interpretation einer Straßenperformance (6.3.3) an, um daran zu zeigen, wie eine spezifische Anordnung verschiedener Phänomene die Entstehung interferierender Handlungsfähigkeiten begünstigen kann. Eine solche Anordnung stellt der heterotope Moment dieser Straßenperformance dar, eine Intraaktion verschiedener Praktiken, Körper, Affekte und Räume.

### 6.3.1 Praktiken des Verfehlens

Praktiken des Verfehlens fallen insbesondere während Queer- und Dragshows in den betrachteten Räumen auf. Mit Jack Halberstam lassen sich diese Praktiken als Kunst des Verfehlens lesen, als eine spezifische queere Weise, mit der eigenen Verletzbarkeit umzugehen und normative Ordnungen zu stören (2011). Halberstam beschreibt die Kunst des Verfehlens als einen Stil und besondere Lebensweise, die sich dem kapitalistischen Diktat widersetzt, Erfolg anzustreben, um glücklich zu werden:

»Failing is something queers do and have always done exceptionally well; for queers failure can be a style, to cite Quentin Crisp, or a way of life, to cite Foucault, and it can stand in contrast to the grim scenarios of success that depend on ›trying and trying again.« (Halberstam 2011: 3)

In diesem Zitat stellt Halberstam die Fehlerhaftigkeit als etwas dar, was für viele Queers ein wichtiger Teil ihres Lebens ist, denn als Marginalisierte wird ihnen das Defizitäre gesellschaftlich zugeschrieben. Halberstam wendet die Negativität, die das Versagen hegemonial definiert, auf optimistische Weise, um die Logik des Erfolgs als Konzept umzuinterpretieren und dem Vergessen, Verlieren, Versagen und Verfehlen einen neuen Stellenwert einzuräumen. Halberstam versteht die *Art of Failure* vor allem als Modus zu denken, der riskiert, aufgrund mangelnder Qualität nicht ernstgenommen und diskreditiert zu werden, in dem Halberstam jedoch gerade deshalb Potenzial verortet, kreativer in der Welt und kooperativer im Verhältnis zu sich und zueinander zu werden. Mit Halberstam offeriert diese Logik, Normen zu hinterfragen und »different rewards« (Halberstam 2011: 3) zu erhalten, denn sie bricht mit der Vorstellung, dass du stets selbst schuld bist, wenn du versagst. Der Gewinn dieser Kunst zu denken lässt sich nicht an Erfolg messen, vielmehr ist der Gewinn eine veränderte Bewertung oder ein neuer Maßstab. Diese Kunst des Verfehlens, die Halberstam anhand verschiedener Szenarien populärkultureller Erzeugnisse (z. B. Szenen aus Trick- und Kinofilmen) herausarbeitet und als eigene Logik porträtiert, finde ich wieder in den Praktiken des Verfehlens in den betrachteten queeren Räumen.

In manchen queeren Räumen finden Bühnenshows regelmäßig statt, dennoch fällt auf, dass auch solche Shows nicht unbedingt an Professionalität gewinnen und vielmehr ihren unfertigen Charakter selbst über Jahre hinweg beibehalten. Den Einsatz verpassen, den Text vergessen, Accessoires *on stage* verlieren, zerlaufenes Make Up tragen, auf die Bühne stolpern, beim Tanzen den Fuß umknicken, all das sind Schreckensszenarien von Performer\_innen, jedoch habe ich solche Fehltritte bei kaum einer queeren Show vermissen müssen. Fehler gehören zur queeren Show, egal ob es sich um eine regelmäßige oder einmalige Veranstaltung handelt. Nicht selten wird die mangelnde Professionalität hierbei intentional hervorgehoben und sich damit in Szene gesetzt. Kaum wird es als Fehlverhalten wahrgenommen, wenn Kostüme auseinanderfallen, Tanzgruppen nicht synchron tanzen, wenn Performer\_innen aufgrund von Alkohol fast von der Bühne fallen, sie viel zu spät zu ihrem Auftritt kommen und auf der Bühne zugeben, dass sie niemals üben.

Diese intendierte Unprofessionalität oder professioneller Dilettantismus kann als ›Trashfaktor‹ bezeichnet werden – ein Begriff, der mir im Feld immer wieder begegnet ist, insbesondere im Zusammenhang mit Bühnenshows und Kleidungsstilen.

**E.:** »Was hattet ihr denn so an?«

**Joshy:** »Ja irgendwelche Fummel. Also einfach so wild und bunt und trashig. Also nicht so wie die Dragqueens, die dann da von den Familien bewundert werden, die mit auf das gemeinsame Foto sollen. Sondern eben die Trümmertuntenvariante davon, würde ich mal sagen.«

Der »Fummel« dient hier als Bezeichnung für ihre Kleidungsstücke und impliziert durch die Wortbedeutung<sup>50</sup> zunächst eine Abwertung. Dies wird durch das Pronomen »irgendwelche« verstärkt, da dies eine Beliebigkeit der Kleidungswahl suggeriert. Dann bezeichnet Joshy ihren Kleidungsstil aber als wild, bunt und trashig und grenzt sich damit vom Stil professioneller Dragshows ab.<sup>51</sup> In dieser Abgrenzung von den Dragqueens, die mit auf ein Familienfoto sollen, lässt sich die eigentliche Wertung herauslesen: Die professionelle Dragshow wird tatsächlich abgewertet.<sup>52</sup> Beim Begriff »Fummel« handelt es sich um einen in queeren Räumen geläufigen Begriff, der allgemein als Bezeichnung für Kleidung zum abendlichen Ausgehen genutzt wird (oftmals in Drag oder Camp<sup>53</sup>) und impliziert, dass sich aufwendig geschminkt wurde und – meist auffällige oder besondere – Kleidungsstücke sorgfältig ausgewählt und kombiniert wurden. Der Begriff »Fummel« erfährt in den betrachteten queeren Räumen folglich eine Umdeutung und positive Besetzung. Vor diesem Hintergrund wird klar, dass die Auswahl des »Fummels« sicherlich nicht beliebig ist, diese verlaubliche Beliebigkeit aber zur Abgrenzung und Abwertung der Professionalität von »Mainstream«-Dragshows dient.

Der »Trashfaktor« versteht sich dann als Maßstab und steht für das scheinbar missglückte und vor allem unprofessionelle oder als nicht durchdacht präsentierte Outfit. Die »Trümmertuntenvariante« der Dragqueen benutzt billige Schminke, schminkt sich fehlerhaft oder ungekonnt, trägt nicht selten eigenartig anmutende Kombinationen aus Kleidungsstücken oder aber besonders auffällige Stoffe und zeichnet sich oftmals dadurch aus, dass sie eine brüchige Geschlechtsdarstellung verkörpert (z.B. Bart und Schminke, sichtbare Befüllung von BH). Der »Trashfaktor« gibt queeren Partys ihren wesentlichen und oftmals unverkennbaren Charme und wird von den Besucher\_innen der betrachteten Räume sehr geschätzt.

Joshy ist Mitveranstalter einer seit Jahrzehnten jährlich stattfindenden Party. Im Interview antwortet er auf meine Frage danach, warum ihre Party, das *Tuntenhaushoffest*, über so lange Zeit einen unveränderten Zulauf erfährt:

50 Fummel, der: Kleidungsstück [aus billigem und leichtem Stoff], umgangssprachlich, oft abwertend; <https://www.duden.de/suchen/dudenonline/fummel> (Zugriff 6.1.22).

51 Siehe zur Abgrenzung zum »Mainstream« bzw. zu einem »LSB-Mainstream« näher in 5.2.2.

52 Der professionellen Dragqueen wird eine Anbiederung an hegemoniale Lebenskonzepte vorgeworfen, was sich im Einschluss der Dragqueen in ein (heteronormatives) Familienfoto versinnbildlicht.

53 Siehe zum Verständnis von Camp Susan Sontag (1964).

»Also wir wissen es ehrlich gesagt selber nicht, warum wir so beliebt sind. Aber es scheint ja eine gute Party zu sein [lacht]. Ja, ich glaube, es hat sich einfach über die Jahre herumgesprochen. So von wegen: Da musst du hin und da gibt es eine Pisswanne und da gibt es so mehrere Räume und eine schlimme Show.« (Joshy)<sup>54</sup>

Den Grund für den Erfolg sieht Joshy nicht nur in der Bekanntheit der Party und den auftretenden Netzwerkeffekten (»herumgesprochen«), auffällig ist seine Hervorhebung der »Pisswanne« und der »schlimmen Show«. Obwohl diese Begriffe allgemein gebräuchlich negativ konnotiert sind, werden sie hier als positive Merkmale aufgeführt und als Grund für den Erfolg der Party verstanden. »Pisswanne« und die »schlimme Show« verstehen sich in diesem Fall als Markenzeichen und erfahren Zuspruch und Ansehen. Wie auch bei den Praktiken des Neu-Kombinierens (vgl. 5.4.3) gehören diese Merkmale zur ästhetisch-affektiven Logik dieser Räume und verkörpern den »Non-Profit-Gedanken« (vgl. 5.4.1). »Schlimm« rekurriert auf die eben beschriebene Unprofessionalität und folglich den »Trashfaktor«. Auch dieser abwertende Begriff erfährt in der Verwendung im Zitat eine positive Wendung.

Als ich daraufhin im Interview nachfrage, warum denn die Show »schlimm wie immer« (Joshy: 311) war, bekam ich folgende Antwort:

»Es gab natürlich ... auch sehr hochwertige Auftritte, aber es gab auch wieder sehr qualitativ nicht vorhandene Auftritte, die aber auf ihre Art genauso toll waren. Also wir hatten so vier Dragqueens aus Polen eingeladen. Die haben versucht, Musikvideos zu lipsyncen und nachzutanzten. [...] Also man kann jetzt nicht sagen, dass das funktioniert hat, aber sie haben es toll gemacht. [beide lachen] ... Also wir hatten eine tolle Zeit mit denen. Aber wenn jetzt irgendwer im Publikum war, der jetzt erwartet hätte, dass da irgendwer etwas kann, ja dann haben sie halt auf Sunny und Hair warten müssen«<sup>55</sup> (Joshy)

Folgen wir dem Zitat, so ist das »Schlimme« an der Show die fehlende Qualität und Professionalität der Auftritte, was jedoch zugleich auch gelobt und als Besonderheit präsentiert wird. Das Zitat betont die mangelhafte Ausführung der Performances bei gleichzeitigem Unterhaltungswert. Zwar hat die Synchronisation der Lippen der Performer\_innen nicht mit dem Gesang übereingestimmt – das eigentliche Ziel von Lipsyncing ist, die Lippenbewegungen so nachzuahmen, dass die Synchronisation unbemerkt bleibt – dennoch hebt das Zitat hervor, dass die Performer\_innen »es toll gemacht« haben. Gemessen wird die Performance folglich nicht an herkömmlichen Kriterien wie Synchronizität. Stattdessen erscheint das Nichtfunktionieren als intendiert und geschätzt, denn diejenigen, die etwas anderes erwarten, haben falsche Erwartungen oder müssen auf spätere hochwertigere Acts warten, die auch mit zur Show gehören und meist den Abschluss bzw. Höhepunkt bilden. Dass Performances, die dem hegemonialen Anspruch einer qualitativ hochwertigen Show entsprechen, auch im queeren Raum sprachlich so hierarchisiert und als Höhepunkt eingeordnet werden, zeigt, dass die Wertigkeit des

54 Eine »Pisswanne« ist eine Wanne im Hinterhof, die als Pissoir auf der Party dient.

55 Lipsyncing bezeichnet die Synchronisation der Lippenbewegungen mit den Vokalen in einem Lied.

›Trashfaktors‹ hegemoniale Vorstellungen von Qualität einer Performance nicht entkräftet, sondern verschiedene Maßstäbe gleichzeitig wirksam sind.

Der Maßstab für Qualität einer Show wird folglich nicht einfach umgekehrt, vielmehr existiert einerseits ein scene-interner Maßstab, entlang dessen Performances bewertet werden, und andererseits wirkt auch in queeren Räumen der herkömmliche Maßstab von Professionalität von Bühnenshows. Praktiken des Verfehlens entstehen vor der Folie hegemonialer Vorgaben, sie zeichnen sich jedoch dadurch aus, dass sie diesen Vorgaben explizit nicht entsprechen. Dieses Nichtentsprechen hegemonialer Normen von Erfolg und Professionalität stellt den ›Trashfaktor‹ einer Party dar und wird letztendlich selbst zum Maßstab, zur scene-internen Norm, die dem imaginierten geteilten Basiskonsens entspricht. Kritiken wie an Heteronormativität und hegemonialen Körper- und Schönheitsnormen werden in den betrachteten queeren Räumen über Professionalität und Synchronizität priorisiert. Darüber hinaus ist ein zentraler Aspekt dieser scene-internen Wertigkeit die Schaffung von Sichtbarkeit auf der Bühne ebenjener als von der Norm abweichenden Praktiken und Körper.

Diese Folgerung lässt sich auch aus dem folgenden Zitat aus meinem Protokoll zum *Silverfuturistic Prom-Ball* erschließen. Mit dem *Prom-Ball* feierte die Queerbar *SilverFuture* den eigenen Geburtstag und veranstaltete einen ›Walk-In‹, d.h. einen inszenierten Einlauf durch die Reihen des Publikums, der mit einem gemeinsamen Tanz der Beteiligten auf der Bühne endete. Im Folgenden beschreibe ich den Ablauf:

Es werden noch fünf Leute kurzfristig angesprochen und auch dazu überzeugt, am Walk-In teilzunehmen. Sie haben zwar nicht mitgeprobt, doch das macht nichts. ›Macht uns einfach alles nach‹ ist das Kommando. [...] Sie reihen sich zwischen uns ein. Los geht's mit dem Walk-In. [...] Als wir alle auf der Bühne sind, sind wir sichtlich unkoordiniert. Einige stehen auf der Bühne, andere daneben. [...] Einige gehen erst wieder hoch, dann wieder runter und wieder hoch. Als wir dann doch wieder alle viel zu eng auf der Bühne stehen, geht die Musik los und wir tanzen. Nicht im Takt, nicht synchron, völlig chaotisch. [...] Versuche, Bewegungen zu synchronisieren durch Rufen, sind vergebens. Als wir fertig sind, erfüllen fröhlicher Applaus, Zurufe, Pfeifen und Lachen den Raum.

Wie bereits in vorhergehenden Zitaten zeigt sich auch hier, dass Professionalität keinesfalls das wichtigste Kriterium des Maßstabes für Erfolg darstellt. Obwohl für die Show zuvor mehrmals geprobt wurde, wurden noch kurz vor Beginn weitere Personen angesprochen und dazu ermuntert, beim Walk-In und dem anschließenden Tanz am Ende auf der Bühne mitzumachen. Dies legt die Überlegung nahe, dass fehlende Koordination beim gemeinsamen Tanz auf der Bühne intendiert ist. Vielen Menschen die Möglichkeit zu geben, sich zujubeln zu lassen und Teil der Show zu werden, scheint in diesem Fall bevorzugt zu werden und torpediert schließlich den eigenen Abschlusstanz. Ohne zu wissen, wie sich die performende Gruppe zusammensetzt und wie die Performance zustande kam, bejubelt das Publikum die Show. Die Show erinnert an Slapstick und kann auch daher Unterhaltungswert haben. Jedoch war es weder geplant noch abgesprochen, dass Unbekannte noch Sekunden vor Beginn ermutigt werden, daran teilzunehmen. Dies erweckt den Eindruck, dass das Fehlerhafte auf der Bühne einen besonderen Zuspruch erfährt, wenn es im Einklang mit dem imaginierten geteilten Basiskonsens steht. Darüber

hinaus zeigt dieses Beispiel, wie affektiv diese Praktiken des Verfehlens auf der Bühne sind, denn sie führen meist nicht nur zu Applaus, auch lässt sich das Publikum davon anspornen. Wenn der sogenannte *Rattenchor*, ein szenebekannter queerer Chor in Berlin, seinem Publikum auf der Bühne des *Tuntenhaustreffes* erzählt, dass seine Mitglieder von Natur aus schön sind und es tatsächlich keinen Grund für die getragene Perücke gibt, die gerade seitlich vom Kopf rutscht, tobt das Publikum. Während Fehler gegen den imaginierten Basiskonsens mit sozialer Repression geahndet werden, wird die Fehlerhaftigkeit hinsichtlich fehlender Synchronizität, mangelnder Professionalität und das Brechen mit hegemonialen Schönheitsnormen auf der Bühne bejubelt.

Flyer des *Silverfuturistic Prom-Balls des SilverFutures* (2016)



Hier treffe ich auf die von Halberstam (2011) als *Art of Failure* bezeichnete eigene Logik auf der queeren Bühne, wenn nicht Perfektion angestrebt, sondern absichtlich die zuvor einstudierte Synchronizität kurz vor Showbeginn mit dem Kommando »Macht uns einfach alles nach« boykottiert wird – ein Kommando, das bei eingübter Choreografie von Beginn an zum Scheitern verurteilt ist. Diese Praktiken widersprechen der hegemonialen Normativität von Erfolg durch ihre Logik und der Art und Weise, wie sie im queeren Raum wahrgenommen und bewertet werden. Ich verstehe sie als Versuch, sich nicht von den Vorgaben des binären Denkens von Erfolg und Misserfolg oder von schön und hässlich leiten zu lassen. Es sind Praktiken von Un\_Bestimmtheit, die auf der Bühne sichtbar machen, dass sie im hegemonialen Raum weder funktionieren, noch Platz haben. Die Praktiken des Verfehlens stellen eine mögliche Verkörperung des Nichtbefolgens der hegemonialen Vorstellung von Glück und Erfolg dar, denn das Glück an diesem Abend auf der Bühne besteht nicht im Gelingen, es besteht darin, Fehlerhaftigkeit und Verletzbarkeit nicht zu verstecken, sondern sie sichtbar zu machen – für alle Anwesenden. Auch kann dies als Versuch gelesen werden, sich vor hegemonialen Bewertungen schützen zu

wollen. In diesem queeren Raum wird dieses Zur-Schau-Stellen des Mangelhaften, des ›Trashfaktors‹ gefeiert, das Publikum lässt sich vom Mut zur Präsenz und Sichtbarkeit unterhalten. Letztendlich gelingt die Show dann doch und es wundert kaum, wenn diese Szenen infantil anmuten.

»[F]ailure allows us to escape the punishing norms that discipline behavior and manage human development with the goal of delivering us from unruly childhoods to orderly and predictable adulthoods.« (Halberstam 2011: 3)

In Halberstams Sinne können diese Praktiken des Verfehlens als ein Schutzmechanismus gelesen werden, um sich gegen disziplinierende Sexualitäts-, Körper-, Geschlechts- oder auch Altersnormen in Stellung zu bringen.

Die Bewertung als erfolgreich durch das Publikum und seine Affizierung lassen sich dabei mit verschiedenen Faktoren in Verbindung bringen. Erstens werden diese Praktiken in einem heterotopen Moment im queeren Raum mit einer spezifischen Anordnung auf einer Party vollzogen. Es wird sich selbst und gemeinsam gefeiert, an diesem Abend steht folglich die gegenseitige Wertschätzung im Mittelpunkt. Der beschriebene Moment auf dem *Silverfuturistic Prom-Ball* verstehe ich als heterotop, da sich das Publikum aus einer Personengruppe zusammensetzt, deren Praktiken der gleichen Logik folgen – dem Basiskonsens – und hier die scene-internen Normen wirken.<sup>56</sup> Darüber hinaus blicken alle Anwesenden während der beschriebenen Situation in Richtung Bühne, die Körper haben die gleiche Ausrichtung und allein diese Architektur und Anordnung von Körpern im Raum räumt der Bühne eine machtvolle Position ein. Was auf der Bühne passiert, erhält durch diese Konstellation mehr Legitimation, als dies ohne Bühne der Fall wäre. Zweitens ist der Raum zum Zeitpunkt der Performance bereits mit Affekten von Freude und Ausgelassenheit durchdrungen. Dass die Performance als unterhaltend wahrgenommen wird und Applaus erntet, steht in diesem Gesamtkontext, denn dieses ganze Setting bildet den idealen Nährboden für das Gelingen dieser missglückten Performance, eine Performance mit hohem ›Trashfaktor‹. Doch all das führt nicht zwangsläufig zum Applaus des Publikums, wie sich an Situationen aufzeigen lässt, in welchen mit dem Basiskonsens gebrochen wird und das Publikum entsprechend mit Raunen oder Buhrufen reagiert.<sup>57</sup> Dennoch bleibt festzuhalten, dass das Gelingen der Praktiken des Verfehlens im queeren Raum durch heterotope Momente begünstigt wird, denn fraglich ist, ob eine solche Performance in einem anderen Moment die gleiche Wirkung zeitigen kann. Was wertgeschätzt wird, ist keinesfalls kontingent und wird im folgenden Abschnitt näher betrachtet.

### 6.3.2 Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung

Die Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung sind mir insbesondere ins Auge gefallen, da ihre Ausführung explizit Affekte und Gefühle bearbeitet. Zwar handelt es sich

56 Siehe zum heterotopen Moment nach Foucault 6.2.1.

57 Siehe hierzu den rassistischen Vorfall im Vorfeld des *tCSD* (6.2.2), der damit bricht, nicht diskriminierend zu sein.

hierbei nicht unbedingt um Praktiken, die allein in queeren Räumen zu finden sind, jedoch stellen sie für die Teilhabenden der betrachteten Räume ein sehr wichtiges und auffälliges Element dar: Diese Praktiken lassen sich lesen als Taktiken, Anerkennung von Lebensweisen herzustellen, die im hegemonialen Diskurs nicht intelligibel sind, indem sie das wertschätzen, was sonst diskreditiert wird. Solche Praktiken beschreibt auch Nina Schuster in ihren ethnografischen Beschreibungen der Räume von Dragkings und Transgender in Berlin und Köln, auch wenn Schuster sie nicht explizit als Praktiken identifiziert: Oftmals werden sich bereits am Einlass einer Queerparty gegenseitig Komplimente zugeworfen, aber es lässt sich auch schon an Straßenecken in der Nähe des jeweiligen Veranstaltungsortes beobachten, wenn sich die Partygäste zuvor treffen, um gemeinsam hinzugehen (vgl. Schuster 2010: 104). Gegenseitige Komplimente und Schmeicheleien zum Outfit und Make Up gehören zum guten Ton. Besonders häufig beobachte ich solch positives Feedback im Zusammenhang mit Bühnenshows und in Backstagebereichen bestimmter queerer Events. Häufig erhalten insbesondere extravagante Erscheinungen besonderen Zuspruch. Körper und Praktiken, die gesellschaftlich als ›anders‹ stigmatisiert werden, erfahren dann in diesen Räumen explizite Wertschätzung in Form von Komplimenten. Das heißt, dass auch diese Praktiken der von Halberstam formulierten Logik der *Art of Failure* folgen. Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung nehmen in diesen Räumen eine besondere Stellung ein: Sie sind als emotionale Arbeit zu lesen und als Gegenpol zu erfahrenen Verletzungen. Die Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung sind nicht immer eindeutig von den Praktiken des Verfehlens trennbar, denn der ›Trashfaktor‹ wird insbesondere wertgeschätzt. Jedoch steht bei den Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung nicht das Verfehlen im Zentrum der Wertschätzung, vielmehr geht es darum, sich gegenseitig zu schmeicheln, sich gut zuzusprechen und sich zu bestärken.

Im Interview mit Gigi und Red berichten mir die beiden von einer queer-feministischen Hardcore-Nacht in einem ehemals besetzten Haus, der *Köpi*, in der vor allem Frauen, Lesben und trans\* Personen auf der Bühne standen. Gigi beschreibt den Abend und die Bands mit Begeisterung und stellt insbesondere die Umgangsweise als eine sehr wertschätzende dar. Red hebt hervor, dass es insbesondere ein toller Abend war, da ein sonst heteronormativer Raum der linken Szene temporär zum queeren Raum wurde:

**Red:** »An dem Abend war so klar ... Also wir spielen auch zusammen in einer Hardcore-Band, muss ich an dem Punkt sagen. [...] Und ich fand an dem Abend war so das Gefühl so krass in dem Raum. Da standen voll viele auf der Bühne, wo klar war, die kriegen nicht viel zugesprochen: mach das, mach das, mach das – aber sich den Raum genommen haben und über ganz unterschiedliche Wege da hingefunden haben, dass sie da jetzt stehen und so Spaß daran haben. Und das war großartig irgendwie. Und das gleiche halt im Publikum. Na was du gerade meintest, sich diesen Raum anzueignen. Das war so cool. Das waren halt alles so Queers in der Köpi und alle waren so: ahhh, wir! Alles war dadurch so nett. [lacht] Die Stimmung war wahnsinnig nett.«

**Gigi:** »Ja und auch einfach mega empowernd.«

Die Atmosphäre, die Red beschreibt, die Stimmung, die so »wahnsinnig nett« ist, wird, wie jede Atmosphäre, durch verschiedene Faktoren hervorgebracht. Red führt die Atmosphäre darauf zurück, dass sich an diesem Abend diejenigen die Bühne genommen

haben, die sonst nicht sichtbar sind. Deutlich zeigt sich im Interview, dass die Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung ein wichtiger Faktor davon sind. Denn explizit hebt Red hervor, dass sich an diesem Abend gegenseitig zugesprochen und gefeiert wird. Bereits die Präsenz von queeren Hardcore-Bands feiert Red – wie auch die Teilnehmenden dieser Nacht – als Besonderheit. Implizit ist diesem Interview, dass Weiblichkeiten, trans\*, inter\* oder nicht-binäre Personen äußerst selten auf der Hardcore-Bühne anzutreffen sind und Hardcore-Szenen sehr männlich dominiert sind.<sup>58</sup> Umso mehr ist eine queer-feministische Hardcore-Nacht eine Besonderheit, auch in Berlin. Für Red und Gigi ist die gegenseitige Bestärkung an so einem Abend selbstverständlich und darüber hinaus auch politisches Ziel; sie erwarten dies von einer solchen Nacht. Dennoch ist die Besonderheit für Red und Gigi hervorzuheben, da solche Nächte sehr selten sind und die Stimmung einen großen Effekt auf sie hat: Solche Nächte sind »einfach mega empowernd«. Im angeführten Zitat beschreibt Red vor allem das, was diese Praktiken mit dem Raum machen: Sie färben die Atmosphäre.

Diese Aggregation von Affekten schlägt sich als bestärkend in ihren Körpern nieder, so dass auch hier von gefühlter Handlungsfähigkeit gesprochen werden kann, jedoch nicht initiiert durch subjektive Praktiken, sondern durch kollektive Praktiken von Un\_Bestimmtheit. Deutlich hebt Red hervor, dass diejenigen, die im hegemonialen Raum unsichtbar sind, an diesem Abend Zuspruch erfahren – in diesem Fall queere Hardcore-Bands, denn »die kriegen [sonst] nicht viel zugesprochen«. Darüber hinaus entsteht ein Zusammengehörigkeitsgefühl, was sich in Reds Ausdruck »ahhh, wir!« herauslesen lässt. Zusammen gehören an diesem Abend diejenigen Subjekte, Mitglieder und Fans von queeren Hardcore-Bands, die folglich Praktiken von Un\_Bestimmtheit vollziehen, Praktiken, die im hegemonialen Raum nicht intelligibel sind. Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung sind dann als Taktiken zu verstehen, die mit dieser sozio-ontologischen Un\_Bestimmtheit umgehen, indem temporäre Sichtbarkeit im queeren Räumen hergestellt wird. Diese temporäre Sichtbarkeit und die erfahrene Wertschätzung erzeugen in diesem Moment gefühlte Handlungsfähigkeit. Hier entsteht folglich gefühlte Handlungsfähigkeit durch kollektive Praktiken.

Sehr gut sind mir diese Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung auch selbst in Erinnerung, als ich im April 2015 mit einem Ensemble auf der Bühne im *SchwuZ* aufgetreten bin. Aus meinen Aufzeichnungen zur teilnehmenden Beobachtung an diesem Event lässt sich entnehmen, dass sich viel gegenseitig geschmeichelt wird, obwohl sich die meisten Künstler\_innen im Backstage zuvor nicht kennen. Es fallen anerkennende Bemerkungen zu Accessoires, zur Farbe der Fingernägel, zum Make Up, welches untereinander angeboten und ausgeliehen wird. Die Situation im Backstage ist unübersichtlich, die Spannung ist den Gesichtern anzusehen und die Atmosphäre kann als energiegeladen und doch zugleich warmherzig beschrieben werden. Elif plumpst nach ihrer Performance erleichtert in einen Stuhl im Backstage, Lea bietet ihr sofort eine Zigarette an und lobt ihren Auftritt in den höchsten Tönen. Elif gibt die Wertschätzung zurück und die Situation wird zu

58 Siehe zu Konventionen von Geschlecht in der Hardcore-Szene Schulz (2015: 145ff.). Sie zeigt, wie Frauen im Hardcore in Erscheinung treten: vor allem als Freundinnen der Bands oder im Hintergrund z.B. als Merchandise-Stand-Verkäuferin.

einem gegenseitigen Lobesaustausch. Noch während der Show mischen sich die Künstler\_innen nach ihren Auftritten in die Menge, wo sie mit Schulterklopfen und lachenden Gesichtern empfangen werden. Extravagante Erscheinungen oder auch Körper erhalten viel Zuspruch, die sich klaren Einordnungen entziehen. Die Atmosphäre im Backstage fühlt sich für mich in dieser Nacht ermutigend und stärkend an. Unweigerlich kommen bei mir Gefühle von Zugehörigkeit auf, ohne die anderen Beteiligten zu kennen. Mit dieser Gefühlslage gehen wir auf die Bühne.

Die Wertschätzung erhält insbesondere, wer mit bestimmten hegemonialen Geschlechter- oder Körpernormen bricht und dabei dem geteilten imaginierten Basiskonsens folgt, was ich beispielsweise an unserem Auftritt an diesem Abend als fünfköpfiges Tanzensemble bei der besagten Veranstaltung im *SchwuZ* erfahren habe. Wir trugen Ganzkörperkostüme (z.B. ein Frosch, ein pinker Leopard) mit aufwendigem Make Up sowie glitzernde Accessoires, teilweise Stöckelschuhe und performten einen Song aus einem populären Filmmusical der 1970er von Liza Minnelli. Die Show ist nicht als Komödie konzipiert, auch wenn die Tierkostüme durchaus als Parodie der anzüglichen Garderobe im Musical-Song zu verstehen sind. Die Kostüme lassen die Körper genderneutraler wirken, da die Körperumrisse nur schwer erkennbar sind. Trotz einstudierter Choreografie lässt sich die Performance als unpräzise in der Ausführung beschreiben. Während der Show fallen ungeplant mehrmals Accessoires von den Kostümen und dennoch ertönt lauter Applaus nach Ende unseres Auftritts. Hieran zeigt sich erneut, dass weniger ein Gelingen im Vordergrund steht, das sich an professionellen Vorstellungen von Synchronizität oder Fehlerfreiheit von Tanzperformances orientiert, wie bereits bei den Praktiken des Verfehlens herausgearbeitet wurde.

Dieses Beispiel bietet die Möglichkeit, genauer zu betrachten, wer oder was diese besondere Wertschätzung in queeren Räumen erhält. Bezeichnend für diese Show ist einerseits die verkörperte Kritik an Zweigeschlechtlichkeit und Heteronormativität – die sich an der Kostümierung sowie der sexualisierten genderqueeren Darstellung ablesen lässt. Die Kombination aus Kostümen und Darstellung betont die Zuschreibung des Andersseins, wendet sie positiv, überhöht sie und bricht mit queeren Identitätskategorien. Daher lassen sich diese Darstellungen in der Performance als Praktiken der Betonung des *being different* lesen (vgl. 4.1.1). Zudem zeigt sich ein kreativer Umgang mit Populärkultur, denn das Filmmusical wird zitiert und queer gelesen – beides lässt sich häufig auf Bühnen der betrachteten Räume beobachten.

Besonderen Zuspruch erfährt eine Szene nach Ende der Performance, als das Licht bereits aus ist und die Moderation am Bühnenrand bereitsteht:

Als die Performance zu Ende ist, geht eine von uns in ihren Stöckelschuhen noch mal hoch auf die Bühne und sammelt die abgefallenen Reste der Performance ein und ertotet erneut freudige Zurufe und schallenden Applaus.

Eine Person im Ganzkörperkostüm auf Stöckelschuhen schleicht sich im Dunkel auf die Bühne, um die Reste einzusammeln, die aus Versehen von den Kostümen gefallen waren. Unerwartet tobt die Menge während dieser Szene und der Applaus ertönt schallend, so dass die einsammelnde Person sich erneut verbeugt. Zwar liegt es nahe, diese Szene allein als komisch zu lesen und darauf den Erfolg zurückzuführen; das Besondere dieser Szene auf der queeren Bühne geht jedoch darüber hinaus. Diese letzte Szene lese

ich als Musterbeispiel der Zusammenkunft der Praktiken des Verfehlens, des *being different* und der gegenseitigen Wertschätzung. Es ist kein Zufall, dass insbesondere die Szene Applaus erntet, die ungeplant die Fehlerhaftigkeit dieser Performance vorführt. Hierin lässt sich eine Ironisierung des Selbst lesen, denn es wird sich selbst nicht ernst genommen und das Misslingen nicht unsichtbar gemacht. Dadurch macht sich die Künstler\_in angreifbar, schließlich zeigt die Szene mit dem Zeigefinger auf die verlorengangenen Kostümstücke. Ein solches Einräumen der eigenen Fehlerhaftigkeit in Performances, ironische Zuspitzungen von Diskriminierung oder auch Erzählung über die eigenen Verletzungen<sup>59</sup> auf der queeren Bühne gehören regelmäßig zum Abendprogramm der betrachteten queeren Räume. Praktiken des Verfehlens und der gegenseitigen Wertschätzung lese ich als Taktiken, mit der eigenen sozio-ontologischen Un\_Bestimmtheit umzugehen. Diese Kombination wendet das vermeintliche Versagen in Anspruch und bestärkt schließlich die Subjekte – sie lässt Handlungsfähigkeit erfüllen.

Darüber hinaus findet diese Show besonderen Anspruch, da auf mehrfache Weise die Kriterien erfüllt werden, die Teil des imaginierten Basiskonsenses darstellen. Liebevoll gestaltete Outfits werden mit vergeschlechtlichten Symbolen wie Stöckelschuhen kombiniert, die im hegemonialen Raum präsentierte Sexualität wird ironisiert und zudem trägt sicherlich auch zum Erfolg bei, dass der popkulturelle Song nicht ganz unbekannt ist. Szene-interne Werte vermischen sich mit hegemonialen Vorstellungen. Folgen wir dem Basiskonsens, so honoriert das Publikum, dass es sich um eine Präsentation nicht-intelligibler Körper handelt, um nicht-hegemoniale Geschlechtsdarstellungen. An diesem Beispiel lässt sich einerseits ablesen, dass Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung deutlich den szenen-internen Normen bzw. dem imaginierten Basiskonsens folgen und andererseits erhält diese Wertschätzung insbesondere, wer offenkundig das Anderssein präsentiert – solange dieses Anderssein mit den szenen-internen Normen in Einklang steht. Praktiken der Betonung des *being different* bekommen beispielsweise besonders viel Anspruch.

Die Spannung, die sich vor unserer Performance im Backstage aufgebaut hat, nehmen wir auf die Bühne mit und sie spiegelt sich auch im Verhalten des Publikums. Die Atmosphäre im Saal steigt während der Show zunehmend. Insbesondere zeigt sich diese affektive Ebene aber an dem produzierten Gefühl von Zugehörigkeit bei mir und auch am Bejubeln der Performance trotz oder gerade aufgrund der Fehlerhaftigkeit. Durch solche Praktiken wird eine Atmosphäre erzeugt, die ein temporäres Zusammengehörigkeitsgefühl hervorrufen kann und die Beteiligten bestärkt. An diesem Beispiel der Praktiken des gegenseitigen Wertschätzens zeigt sich, dass es sich hierbei um Praktiken handelt, die den Raum affektiv aufladen und eine performative Wirkung entfalten können. Die Atmosphäre wird durch solche Praktiken bearbeitet. Wenn die Praktiken des Verfehlens, Praktiken der Betonung des *being different* und der gegenseitigen Wertschätzung zusammenkommen, sind die beteiligten Subjekte nicht nur affektiv verbunden, auch kann dies dazu anregen, weitere solcher Praktiken auszuführen. Es wird eine affektive Atmosphäre hergestellt, in der es nicht nur möglich ist, ›anders‹, ›fehlerhaft‹ und ›unprofessionell‹ zu handeln und zu sein, sondern in der dies explizit wertgeschätzt wird.

59 Siehe zu solchen Erzählungen das Beispiel der Show *Queerberg* in 5.3.3.

Praktiken erzeugen, bearbeiten und reagieren auf Affekte. Als Teil von Subjektivierungen manifestieren sich Affekte in Praktiken, werden durch die Praktiken weitergegeben und lassen sich in den Gefühlen des Gegenübers ein. In diesem Sinne tragen Affekte transformatives Potenzial, insbesondere wenn sie zur wiederholten Ausübung der Praktiken animieren. Kollektive Handlungsfähigkeit entsteht an diesem Abend im *Schwuz* aufgrund der kollektiven Praktiken, die den Raum als spezifisch queeren Raum hervorbringen. Die Praktiken im queeren Raum folgen ihren eigenen scene-internen Normen und kreieren eine eigene Logik, die dem hegemonialen Diskurs zuwiderläuft. Es entsteht ein heterotoper Moment, der erlaubt, dem ›Anderen‹ Sichtbarkeit und Wertschätzung zu verleihen. Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung produzieren intentionale Gefühle von Bestärkung. Gefühlte Handlungsfähigkeit lässt sich an ebensolchen Gefühlen der Bestärkung, wie sie Red und Gigi beschreiben, ablesen. Dann entsteht gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit letztendlich in diesen Praktiken und deren affektiven Verbindungen. Die Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung, des Verfehlens und des *being different* folgen der gemeinsamen Logik der *Art of Failure* und sind daher besonders anschlussfähig miteinander, so dass das Aufeinandertreffen dieser Praktiken Potenzial für die Verbindung der Affekte im Raum trägt. Es sind diese Verbindungen von Affekten, die durch Ansammlung ähnlicher anschlussfähiger Praktiken und Körper entstehen und die Arun Saldanha als Aggregation von Affekten beschreibt (vgl. Saldanha 2010: 2418f.). Eine solche Aggregation lässt bei mir im Backstage ein Zugehörigkeitsgefühl entstehen. Sie lässt ähnliche Praktiken und Körper aneinanderkleben (*stickiness*, Saldanha 2007). Denn entsteht eine solche situative Aggregation von Affekten, kann dies die Verbindung von Körpern und Praktiken im Raum fördern und zur Nachahmung solcher Praktiken ermuntern. Ähnlich wie Körper aneinanderkleben, verbinden sich Praktiken durch Affekte und gestalten so affektive Bewegungen und darüber schließlich wiederum Praktiken.

### 6.3.3 Interferierende Handlungsfähigkeiten

Die Betrachtung der Praktiken des Verfehlens und der gegenseitigen Wertschätzung hat gezeigt, dass diese Praktiken miteinander verknüpft sein können. Das was im hegemonialen Diskurs als anders, unprofessionell oder fehlerhaft markiert ist, wird im queeren Raum besonders wertgeschätzt. Beide Praktiken folgen einer gemeinsamen Logik, die mit Halberstam als *Art of Failure* bezeichnet werden kann. Insbesondere zeigte das Aufeinandertreffen der Praktiken des Verfehlens, der Betonung des *being different* und der gegenseitigen Wertschätzung, dass sich die Effekte dieser Praktiken zu einer Atmosphäre von Zugehörigkeit verknüpfen und integrierende Effekte für weitere Praktiken entfalten können. Am Beispiel des *tCSD* zeigte sich bereits die Herstellung eines heterotopen Moments durch den Vollzug spezifischer Praktiken, die Anwesenheit spezifischer Körper und die in dieser Situation hervorgebrachte affektive Atmosphäre. Heterotope Momente lassen schließlich gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit entstehen und bezeugen nicht nur transformatives Potenzial – es wird sich auch zeigen, wie sich dieses Potenzial situativ realisiert.

Als Realisierung dieses Potenzials verstehe ich beobachtbare Veränderungen von Praktiken und der Situation, in der sie stattfinden. Im folgenden Beispiel einer Straßenperformance, von der mir Nia im Interview berichtete, zeigt sich eine solche

Veränderung der Situation. Auf den ersten Blick ist die Straßenperformance nicht als solche zu erkennen, da es sich zunächst um eine Gruppe von Menschen auf der Straße handelt. Viele der Teilnehmer\_innen tanzen zu lauter Musik, so dass diese Ansammlung im öffentlichen Raum für ein Straßenfest oder eine Demonstration gehalten werden kann. Während die feiernden Umstehenden Alltagskleidung tragen, sticht Nia als Einzige mit einem auffälligen, pinken Kleid mit Rüschen aus der Menge hervor. Es ist Nias Transition, die sie an diesem Tag öffentlich feiert. Sie lehnt diese Feier als Straßenperformance an den mexikanischen Brauch an, den 15. Geburtstag junger Frauen mit großen Familienfestlichkeiten zu begehen und das Geburtstagskind, die *quinceañera*, im festlichen Kleid hochleben zu lassen. Da ihre Transition erst nach ihrem 15. Geburtstag begann, ist das ihre erste *fiesta de quince años*. Den Höhepunkt dieser Festlichkeit stellt für Nia die Hormonspritze dar, die sie sich im Zentrum des Geschehens auf der Straße feierlich und mit Ansprache selbst setzt. Dieser Höhepunkt repräsentiert für Nia symbolisch den Übergang in den nächsten Lebensabschnitt.

Um diese Menschenansammlung stehen Zuschauer\_innen am Straßenrand, jedoch nicht alle sind der Gruppe der Feiernden wohlgesonnen. Eine Gruppe beginnt Nia zu beschimpfen, als sie die in Szene gesetzte Hormonspritze bemerkt und dass es sich um eine Trans\*frau handelt. Doch Nia bleibt gelassen:

»it is the moment when they realize, well, I'm in a transgender party. [...] And I remember a lot, that two persons who stayed there, in a very ... a very mad mood. [...] And when I made the cheers, they screamed very bad things and this. But I went to them with the cake and I talked to them: this is for you. I think, this made something, because I invited [offered, E.M.] them a piece of cake [...]. But finally, they feel included in the party. Because I showed I don't have problems even if you scream something bad, I don't care, I give you a cake because this is my party and you are here. And this makes something in the people, that feels ... you know ... she is sharing with us a piece of cake but it is something special, because it is something from her party. And then we danced and we stayed there and it finished in a very collective thing.« (Nia)

Die Erkenntnis, dass es sich um die Feier einer trans\* Person handelt, löst bei zwei Personen eine negative Abwehrreaktion aus, was sich in Beschimpfungen der Hauptperson äußert. Nachdem sich ihre Wut zunächst gegen Nia richtet, scheint sich ihre Gefühlslage zu entspannen, nachdem Nia zu ihnen freundlich ist und ihnen Kuchen anbietet. Nia selbst sieht den Grund für die emotionale Veränderung der zwei Personen in ihrer Geste des Teilens, weil sich die beiden dadurch in das Partygeschehen aufgenommen fühlen (»they feel included in the party«) und ihnen vermittelt wird, dass Nia sich nicht aus der Fassung bringen lässt (»I don't care«). Doch diese Situation hätte auch ganz anders ausgehen können, wenn sich die wütenden Passanten nicht auf Nias einladende Geste eingelassen hätten und beispielsweise handgreiflich geworden wären.

Für die Interpretation des Verlaufs muss die ganze Situation betrachtet werden. Obwohl es sich um eine Straße handelt, wird hier temporär ein queerer Raum produziert. Die Ansammlung besteht aus queeren Körpern, die den öffentlichen Raum besetzen und ihn sich temporär aneignen: ein heterotoper Moment. Sichtbar werden in diesem Moment Subjekte, die sonst nicht intelligibel sind, was insbesondere durch die Hormonspritze auf der Straße unterstrichen wird. Die zentrale Position des Geschehens nimmt

Nia ein, sie ist die Hauptprotagonistin, denn ihr pinkes Kleid rückt sie in den Mittelpunkt und sie führt die Gruppe an. Die Blicke der Umstehenden fokussieren sich auf sie, so dass diese Anordnung von Körpern und Blicken Nia eine Machtposition im Spektakel einräumt. Diese Machtposition legitimiert ihre Handlung und verschafft ihr eine Position, von der aus sie mit Rückendeckung durch die Umstehenden agieren kann. Sie kann sich in der Gruppe geschützt fühlen, eine Gruppe, die wertschätzt, wer sie ist und was sie tut. In Nias Performance lässt sich die Praktik der Betonung des *being different* erkennen. Die Praktik in dieser spezifischen Anordnung sorgt dafür, dass sich Nia stark fühlt – als hätte sie die Kontrolle über die Situation, denn den Verlauf des Geschehens führt sie allein auf ihre Handlungen zurück. Zudem ist die Atmosphäre dieser Situation durch Affekte von Ausgelassenheit und Glück aufgeladen, denn es läuft laute, fröhliche Musik. Es ist ein freudiger Anlass, viele Menschen tanzen und nicht zuletzt Nias einladende Geste sowie ihre Heiterkeit können als Elemente genannt werden, die den Raum mit Affekten aufladen. Die ganze Situation stellt eine Anordnung her, die für Nia eine temporär legitime Sprechposition schafft, von der aus ihr zugehört wird.

In dieser Situation, ein temporärer heterotoper Moment, entstehen verschiedene Arten von Handlungsfähigkeit und produzieren akkumulative Effekte, die die Körper resonieren lassen und in das Geschehen hineinziehen. Die Raumanordnung, Nias Zentralität, die sie schützende Körperansammlung sowie die Gewissheit der Wertschätzung ihrer Praktik durch die Umgebenden scheinen eine für Nia sichere Position herzustellen, was sich für Nia in gefühlter Handlungsfähigkeit äußert. Die Praktik der Betonung des *being different* wird in diesem heterotopen Moment wertgeschätzt, so dass Nia sich bestärkt fühlt. Ihre Bestärkung scheint darüber hinaus auch zugleich die Atmosphäre anzureichern, was besonders in einem Setting des heterotopen Moments auch Umstehende affizieren kann, wenn es zur affektiven Resonanz kommt. Dann verbinden die Affekte von Ausgelassenheit und Bestärkung die Körper und Praktiken in diesem heterotopen Moment und sie können Gefühle von Zugehörigkeit unter den Teilnehmenden erzeugen. Da die Körper, Praktiken und Affekte zu einer spezifischen Anordnung verbunden sind und einen temporären queeren Raum erschaffen, entsteht hier auch kollektive Handlungsfähigkeit. Schließlich verändert sich die Gefühlslage und das Verhalten der besagten Zuschauer, worin die Realisierung des transformativen Potenzials verortet werden kann, was ich als akkumulativen Effekt bezeichne. Bezeichnend für diese Akkumulation ist das simultane Auftreten verschiedener Formen von Handlungsfähigkeit, die aufgrund einer gemeinsamen Logik der Praktiken anschlussfähig sind und so miteinander interferieren können.

Die betrachtete Entstehung eines heterotopen Moments lässt gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit interferieren. Handlungsfähigkeiten können aufeinandertreffen, sich wie Wellen beeinflussen und formen. Der Begriff der Interferenz rekurriert auch hier auf Barads Verständnis der Diffraktion als intraaktives Werden von diskursiv-materiellen Phänomenen, die spezifische Diffraktionsmuster bilden (vgl. Barad 2007, vgl. 3.1). Mit Barad lässt sich der heterotope Moment, in dem interferierende Handlungsfähigkeiten durch affektive Praktiken entstehen, fassen als Intraaktion zwischen subjektiven, kollektiven und affektiven Praktiken, der Atmosphäre und den Körpern. Diese Phänomene entstehen in ihrem Zusammentreffen und in dieser betrachteten Spezifik (vgl. Barad 2015: 92), sie bringen den queeren Raum und andere Subjektivitäten hervor.

Affektive Praktiken zeigen sich in diesem Sinne als mögliches Phänomen in einer Intra-aktion interferierender Handlungsfähigkeiten. In solchen Diffraktionsmustern können Handlungsfähigkeiten in Abhängigkeit von dieser Anordnung entstehen. Auch gefühlte Handlungsfähigkeit kann ein wichtiges Glied bilden, insbesondere für die Atmosphäre und die Entstehung von kollektiver Handlungsfähigkeit. Dann können sich Handlungsfähigkeiten gegenseitig verstärken oder auch auslöschen, wie dies der physikalische Interferenzbegriff fasst. Dass die beschriebene Situation so passiert, dass sich also die Umstehenden beeinflussen lassen, hängt damit zusammen, dass Nia sich bestärkt fühlt, die Atmosphäre damit anreichert und ein spezifisch angeordneter Raum das Geschehen begünstigt.

### 6.3.4 Die Rolle von Affekten für kollektive Handlungsfähigkeit

Die Rolle von Affekten für Handlungsfähigkeit hat sich in den betrachteten queeren Räumen als sehr bedeutend und zugleich ambivalent gezeigt. Queere Räume haben eine ganz spezifische Atmosphäre, in der sich zuhause und sicher gefühlt werden kann, die aber auch dazu führt, dass sich bestimmte Subjekte fehl am Platz fühlen.

In queeren Räumen wird eine spezifische Affektivität, eine affektive Dynamik, produziert, die die Sozio-Ontologie des Subjekts versucht, mitzudenken – auch wenn dies nicht immer gelingen mag. Praktiken des Verfehlens und der gegenseitigen Wertschätzung sind zwei Beispiele für affektive Praktiken, die die spezifische Verletzbarkeit von Subjekten mit Praktiken der sozio-ontologischen Un\_Bestimmtheit scheinbar anerkennen. Versucht wird mit solchen Praktiken, Wertschätzung für das zugeschriebene Anderssein und das Verfehlen von hegemonialen Anforderungen auszudrücken. Gefühle von Sicherheit in den betrachteten queeren Räumen lassen sich auch auf solche affektiven Praktiken zurückführen. Während Awareness-Praktiken, szene-interne Sprachnormen und Policing-Praktiken (vgl. 6.1.1) Sicherheit über das versuchte Vermeiden von Grenzüberschreitungen herstellen, können affektive Praktiken als emotionale Arbeit verstanden werden, die gemachte Verletzungen anerkennen und zur Heilung derselben beitragen wollen. Solche Praktiken können Bindungen zwischen ihren ausführenden Subjekten herstellen. In queeren Räumen, wenn sich gegenseitig gefeiert und zugesprochen wird, kommen solche Praktiken zusammen, verschränken sich in der affektiven Dynamik, eignen den Raum an und bringen ihn mit einer Atmosphäre hervor, die den Zuhause-Effekt entstehen lässt.

Aufgrund ihrer routinierten Häufigkeit, starken Sichtbarkeit (z.B. auf der Bühne) und nicht zuletzt ihrer Affektgeladenheit können solche kollektiven, affektiven Praktiken von Un\_Bestimmtheit die Atmosphäre beeinflussen und Gefühle von Zuhausesein oder auch respektvoller Intimität erzeugen. Hier wird versucht, das zu respektieren, was im hegemonialen Diskurs ausgeschlossen wird. Nicht nur wird durch solche und ähnliche kollektive Praktiken versucht, Verletzungen zu vermeiden, auch sind sie der gegenseitigen Stärkung dienlich. Sich in diesen Räumen aufzuhalten und an die Atmosphäre anschließen zu können, kann Einfluss auf den Gefühlszustand der Subjekte nehmen. In Nias Straßenperformance zeigt sich, dass das Gefühl von Sicherheit und des Zuhauseesens auf die Straße getragen werden kann. Es erzeugt für Nia gefühlte Handlungsfähigkeit. Kollektive Praktiken und die Atmosphäre dieses temporären queeren Raumes scheinen

hierfür Nährboden zu bieten. Teilnehmende von Räumen können die Atmosphäre fühlen, was sich bei Befragten in Gefühlen von Zugehörigkeit und Bestärkung äußert und in Sätzen ausdrückt wie »I'm ruling here [laughs]. But I think in a non-queer space, I'm not like this« (Esra). Für diejenigen, die den Basiskonsens teilen und an die Atmosphäre anknüpfen können, können die Affekte letztendlich auch ihren Gefühlszustand und ihre Praktiken verändern.

Die Atmosphäre in queeren Räumen weicht von etablierten bzw. hegemonialen, affektiven Resonanzen und affektiven Deutungsmustern ab und entfaltet eine eigene, szene-interne Atmosphäre. Diese Atmosphäre wird hergestellt u.a. durch Praktiken von Un\_Bestimmtheit und lässt Subjekte, die in hegemonialen Räumen nicht intelligibel sind, sich sicher und Zuhause fühlen. Rainer Müllhoff spricht in diesem Sinne Bewegungen wie etwa der Frauen-, Homosexuellen-, Trans\*- und Intersexuellenbewegungen die Fähigkeit zu, »lokale affektive Resonanzräume« zu etablieren, die von gesellschaftlich etablierten Resonanzmodi abweichen (2018: 184). Der queere heterotope Moment nimmt vor diesem Hintergrund die Funktion ein, Subjekte aus Vereinzelung und diffuser Unzufriedenheit herauszuholen, denn diese Gefühle gehen nicht selten mit Marginalisierung einher (vgl. Müllhoff 2018: 184). Lokale affektive Resonanzräume sieht Müllhoff als Voraussetzung für gemeinsame Artikulationen politischer Forderungen. Diese Resonanzräume versteht er als intensivierende affektive Erfahrungsgrundlage, »die den kollektiven Prozess diskursiver Bemächtigung überhaupt erst in Gang bringt« (Müllhoff 2018: 185).

Es hat sich gezeigt, dass in queeren Räumen Dynamiken aus Praktiken, Raumanordnungen, Umnutzung von Materialien, anwesenden Körpern etc. zu affektiven Resonanzen führen. Praktiken von Un\_Bestimmtheit mit gemeinsamer Logik scheinen in heterotopen Räumen besonders gut miteinander resonieren zu können. In dieser Verschränkung spezifischer Dynamiken entstehen Handlungsfähigkeiten, die interferieren können. Eine Atmosphäre von Sicherheit entsteht, die solche Praktiken wertschätzt und Sichtbarkeit der Subjekte unterstützt sowie die Zugänglichkeit für bestimmte Körper und Identitäten organisiert. Der queere heterotope Moment kann als Musterbeispiel eines solchen lokalen affektiven Resonanzraums gelten, denn in diesem Moment können die Affekte ihre verbindende Wirkung entfalten und auch Unbeteiligte affizieren, d.h., sie wirken merklich und beobachtbar im Grenzbereich wie etwa am Straßenrand des *tCSD*. Die Hervorbringung eines Raumes als queeren Raum und heterotopen Moment begünstigt, dass sich Praktiken affektiv verbinden. Zugleich entsteht die Raumproduktion erst in der affektiv aufgeladenen relationalen Dynamik der diskursiv-materiellen Phänomene, der anwesenden Praktiken, Körper, räumlichen Materialität etc., wie bereits die Betrachtung von *Queering Economies*-Praktiken und die Produktion des Safer Space gezeigt hat. Affekte entstehen aus dieser spezifischen Anordnung in queeren Räumen und können zugleich einen verbindenden Charakter für diese Phänomene einnehmen. Sie können Anziehung und Attraktivität solcher Räume maßgeblich erhöhen. Subjekte fühlen sich im heterotopen Moment des *tCSD* bestärkt durch die Ansammlung all dieser sonst nicht-intelligiblen Subjekte mit spezifischen Körpern und Forderungen, die affektiv aufgeladen und verschränkt sind.

Zugleich können Affekte aber auch Ausschlüsse und Hierarchisierungen vermitteln und vorantreiben, denn sie können sich normativ aufladen und dadurch wie Ideologie

wirken. Diese Ideologie kann schützen, aber auch ausschließen und spalten. Diese Unterscheidung der Wirkweise kommt vor allem in der Produktion von Handlungsfähigkeit zur Geltung, denn die Form der kollektiven Handlungsfähigkeit entsteht durch die verbindenden Effekte von Affekten. Wenn queere Räume sich aufladen mit repressiven Affekten, kann aus der Wohnzimmer-Atmosphäre eine Atmosphäre von Wut und Angst werden. Folgende Auseinandersetzungen können bestehende Strukturen zerstören, wenn Affekte treibend sind für Spannungen und Spaltungen in queeren Szenen. Denn Auseinandersetzungen können letztendlich so aufgeladen sein, dass kollektive Praktiken kaum mehr möglich erscheinen und Körper sich abstoßen. Stoßen sie sich ab, wie in den beschriebenen Auseinandersetzungen, ist hierin durchaus transformatives Potenzial verortet. Auf den ersten Blick erweitern sich dadurch nicht die Lebensmöglichkeiten der teilhabenden nicht-intelligiblen Subjekte, wenn die Atmosphäre von Angst und Wut dazu führt, dass kein queerer Raum mehr entsteht – wie im Falle des *tCSD*. Jedoch liegt auch in diesem abstoßenden Effekt transformatives Potenzial, denn wo Veränderung passiert, entsteht Öffnung und die Möglichkeit für Neues. Die Auflösung einer routinierten Organisationsstruktur ermöglicht die Entwicklung ganz neuer Dynamiken. Für die betrachteten Räume lässt sich festhalten, dass dies nur unter fruchtbaren Bedingungen (d.h. anhaltendem Investment) Möglichkeiten für neue Räume bietet. Folglich entsteht hier Handlungsfähigkeit, jedoch im ersten Augenblick keine kollektive. Ebenso erkennt Claire Hemming in affektiver Resonanz ein transformatives Wirkpotenzial in Bezug auf etablierte Episteme, Diskurse und Praktiken (Vgl. Hemming 2012). Affekte können hinterfragen, was zuvor als gesetzt galt. Transformatives Potenzial lässt sich vor diesem Hintergrund in der Affektproduktion selbst verorten, denn ob Sicherheit oder Wut und Angst, die Affekte verbinden sich zu einer Atmosphäre, die affiziert.

Die Produktion solcher Affekte durch kollektive Praktiken von Un\_Bestimmtheit kann ebenso als Taktik gelesen werden, mit der sozio-ontologischen Un\_Bestimmtheit umzugehen. Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial kann folglich in kollektiven Praktiken im Vollzug dieser Taktik entstehen. Diese Taktik nenne ich die affektive Dynamik. Die Effekte der Affektproduktion dieser Dynamik, wie etwa die Generierung von Sicherheit und Einschluss, bringen aber stets auch zugleich Prozesse von Ausschluss und Repression in Gang. Folglich tragen Affekte transformatives Potenzial für die Erweiterung der einen, aber auch Einengung von Lebensmöglichkeiten für andere. Dynamische Aushandlungen dessen sind daher wichtiger und intrinsischer Bestandteil bei der Produktion von kollektiver Handlungsfähigkeit in den betrachteten queeren Räumen. Die affektive Verbundenheit stellt ein wichtiges Element dar für die Produktion eines heterotopen Moments und für die Interferenz verschiedener Handlungsfähigkeiten, ob sich diese verstärken oder abschwächen – je nachdem, ob der akkumulative Effekt der Affekte eine abstoßende oder verbindende Wirkung entfaltet.

