

1. Perspektiven, Verortungen und Einbettungen in die Urban Studies

1.1 Der west-zentrische Blick der kritischen Urban Studies

Im Verlauf der letzten Dekade boomten in Deutschland Forschungsvorhaben, die sich mit sogenannten Megastädten im Globalen Süden beschäftigten. Besonders das großangelegte *Future-Megacities*-Programm des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung reflektierte dabei nicht ansatzweise die aus postkolonialen Machtungleichheiten resultierende »Geopolitik des Wissens« (Mignolo 2002), in die jeder Forschungsprozess eingebettet ist (vgl. Kaltmeier 2012). Basierend auf dem Entwicklungsparadigma (kritisch dazu: Lossau 2012, Ziai 2012) suchte es nach modellhaften Strategien für das Regieren von »Megastädten« und sollte »technologische, soziale und wirtschaftliche Effizienzsprünge und ›Hebel‹ für Energieeffizienz und Klimaschutz« erproben (Grußwort, BMBF 2010: o.S.). In neokolonialistischer Manier ging es ausschließlich in Städten des Südens darum, »Lösungsstrategien« als »Modell auch für andere Megastädte« zu entwickeln (ebd.). Unter dieses Label fielen auch in ihrer Größe überschaubare Städte wie Casablanca, Hyderabad oder Urumqui. »Mega« bezog sich offenbar weniger auf die im Duden fixierte Wortbedeutung »besonders groß, mächtig, hervorragend«. Eher schien ein für den Westen potentiell bedrohlicher Mangel an Regierbarkeit als maßgebliches Kriterium für die Einordnung als Megastadt zu dienen. Mit Jennifer Robinson (2003: 275) offenbarte das Programm so die »asymmetrische Arroganz« einer »Regulationsfiktion« der ›Erstwelt-Stadt, die es zu überwinden gelte, um urbane Wissensproduktion demokratisieren zu können.

Selbst in den kritischen Urban Studies, die sich mit der Art und Weise auseinandersetzen, wie »urbane Räume in Praktiken der Macht verwickelt sind« (Dovey 2011: 347), dient die Megastadt des Südens als »Metonymie für Unterentwicklung« (Roy 2011: 224). Als Chiffre für einen neo-orientalistischen Blick markiere sie ein durch »Armut, Krankheit, Gewalt und Toxizität« gezeichnetes urbanes Anderes, so argumentiert Ananya Roy (2009: 820), dem zugleich eine Art alchemische Überlebensfähigkeit zugeschrieben werde. Dabei bilde der durch apokalyptische Meta-

phern charakterisierte ›Slum‹ – und als solcher gilt auch die Favela – die ikonische Geografie dieser Megastadt, den Frame, durch den sie wahrgenommen werde.

Ein prominentes Beispiel dafür stellt das weltweit rezipierte Buch *Planet of Slums* des marxistischen Stadtforschers Mike Davis (2006) dar. Es analysiert den dramatischen Anstieg einer in urbanen ›Slums‹ des Globalen Südens verorteten Armut als Effekt des Neoliberalismus. Davis übernimmt den Slum-Begriff, ohne seine rassifizierenden und stigmatisierenden Bedeutungen zu reflektieren, die Staatsinstanzen schon immer als Legitimation dafür dienten, derart markierte Orte zu zerstören oder polizeilich zu ›pazifizieren‹. Das Buch strotzt vor Rassismen und apokalyptischen Metaphern, in seiner Außenperspektive kommen Sichtweisen von lokalen Intellektuellen oder Bewohner:innen, die eher als »atomisierte, apolitische Massen« gezeichnet werden, kaum vor (Angotti 2006: 962). Vermutlich trifft Jeremy Harding (2007: o.S.) den Nagel auf den Kopf, wenn er mutmaßt: »Wenn jemand von uns die Orte in der Dritten Welt gesehen hat, die Mike Davis in *Planet of Slums* erbarmungslos katalogisiert, dann wahrscheinlich aus einem Flugzeug.«

Auch ihre vorherrschenden Analysen politischer Kämpfe demonstrieren den west-zentrischen und auf Neoliberalisierungsprozesse verengten Fokus der kritischen Urban Studies. Meist geraten alltägliche Konflikte in irregulären Stadtteilen des Südens aus dem Blick, obwohl diese »der Urbanismus der Gegenwart und, wenn alles so bleibt wie bisher, der Zukunft sind«, wie es Richard Pithouse (2008: 1) formuliert. Als »*most of the world*« bezeichnet Partha Chatterjee (2004) ihre zu Stadtbürger:innen zweiter Klasse ohne gleiche Rechte auf urbane Ressourcen degradierten oder – im Sinne von Jacques Rancière (2002) – gar gänzlich »anteillosen« Bewohner:innen. In seinen Studien über die Squatter-Bewegung *Abahlali baseMjondolo* aus Durban beobachtete Pithouse (2012) eine Ignoranz auch linker Urbanist:innen gegenüber den Fähigkeiten armer Menschen, sich mit einer eigenständigen Agenda politisch zu organisieren. Gerade marxistische Intellektuelle neigten dazu, in »gefährlichen Klassen ein ›bestochenes Werkzeug‹ reaktionärer Intrigen« zu sehen (ebd.: 202). Ähnlich kritisiert Asef Bayat (2011), dass Davis (2004) für einen auf Kosten linker Bewegungen gehenden urbanen Boom fundamentalistischer Religionen veränderte Weltbilder von Armutsbevölkerungen verantwortlich mache.

Die kritische Stadtforschung hat ihre blinden Flecken gegenüber urbanen Bedingungen, die jenseits des Globalen Nordens herrschen, längst zu reflektieren begonnen. Die Forderung von Neil Brenner (2009: 206), sie müsse »den kritischen Charakter ihrer theoretischen Engagements, Orientierungen und Verpflichtungen [...] immer wieder neu definieren«, bedeutet hier, ihre Kritik auf ihren eigenen Beitrag zu den ungleichen Machtverhältnissen der globalen Wissensproduktion auszudehnen. Ihrem Ziel, nicht nur Herrschafts- und Unterdrückungsformen zu analysieren, sondern auch emanzipatorische Potenziale zu fördern (vgl. ebd.), können die kritischen Urban Studies nur gerecht werden, wenn sie den beengten Fokus auf

ihre eigenen ›Hinterhöfe‹ auf jene Mehrheit der globalen Stadtbevölkerung ausdehnen, deren Lebensverhältnisse sie bisher marginalisiert oder stigmatisiert haben.

Allerdings etabliert sich diese Position nur zögerlich. Das Schlüsselwerk *Cities for People, not for Profit* (Brenner u.a. 2012) zu Henri Lefebvres Forderung nach einem universellen »Recht auf die Stadt« etwa erkundet nur vereinzelt Städte im Süden oder dort fabrizierte Theorien (Rankin 2012, Yiftachel 2012). Das Kapitel über urbane Bewegungen (Mayer 2012) etwa erwähnt zwar den dortigen Aktivismus, entfaltet aber entlang neoliberaler Transformationsprozesse eine nur für den globalen Norden greifende Argumentation. Zentrale Fragen, etwa ob der Begriff der urbanen Bewegung den Kämpfen in irregulären Siedlungen analytisch gerecht wird oder ob diese überhaupt eine anti-neoliberale Stoßrichtung aufweisen, bleiben ausgeblendet. Dies unterstellt die »neo-marxistische kritische Stadtforschung« von Margit Mayer (2013: 155) vielmehr und universalisiert so die Gültigkeit der eigenen Analysen und Theorien, obwohl sie nur die euro-nordamerikanische Stadt sinnvoll beschreiben können.

Die »Recht-auf-die-Stadt«-Literatur, so argumentiert Oren Yiftachel (2012: 152), berücksichtige zu wenig eine politische Geografie der »Ausbreitung von ›grauen Räumen‹ der Informalität und der Entstehung neuer städtischer Kolonialbeziehungen«. Der neo-marxistische Blick auf urbane Kämpfe tendiert entweder mit Mike Davis dazu, Marginalisierte als politisch unzuverlässiges ›Lumpenproletariat‹ zu deuten und ihre Fähigkeiten zur progressiven Selbstorganisation zu bezweifeln. Oder sie ordnet ihren Aktivismus umstandslos in die Kategorie der antikapitalistischen urbanen Bewegung ein und fordert ihn auf, so etwa David Harvey (2008: 39), das globale Finanzkapital auf der für gegenwärtige Urbanisierungsprozesse entscheidenden transnationalen Ebene zu konfrontieren. Die verbreitete Annahme, transnationale Kämpfe seien lokalen überlegen, übersieht beispielsweise, dass sich Selbstbausiedlungen entlang alltäglicher Konflikte organisieren. Für einen transnationalen Widerstand gegen die kapitalistische Stadt fehlen meist die Mittel und nur in lokalen Kämpfen können ihre Aktivist:innen selbst die Agenda setzen, um ihre Lebenssituation zu verbessern, ihre sozialen Räume zu kontrollieren und ihre Rechte auf urbane Ressourcen auszudehnen.

Generell eignet sich das Konzept der »städtischen sozialen Bewegung« nur sehr bedingt, um solche Kämpfe zu erfassen. Manuel Castells (1977) prägte es für unabhängige urbane Gruppen, die zugleich für Selbstbestimmung, kulturelle Autonomie und kollektive Konsumtion kämpfen. Die zentralen Konfliktherde verortete er in gesellschaftlich organisierten Feldern wie Wohnen, Verkehr oder soziale Infrastruktur, in denen der Staat seine Wohlfahrtsversprechen nicht einlösen könne und so den urbanen Alltag politisiere. Dass sich diese These eher auf ›Wohlfahrtsstädte‹ des kapitalistischen Westens richtete, wurde beim Transfer des Konzepts auf den Globalen Süden (auch durch Castells selbst) zu wenig beachtet (vgl. Lanz 2009).

Für Jennifer Robinson (2003) offenbart dieser blinde Fleck eine kolonialen Ansätzen verhaftete asymmetrische Wissensproduktion, bei der westliche Stadtheorie ›nicht-westliches Denken‹ ignoriere, aber alle wissenschaftlich Forschenden darauf verpflichte, ihre Arbeiten innerhalb einer kanonisierten westlichen Literatur zu verorten. Der politökonomische Ansatz der kritischen Urban Studies zeigt zwar, wie Stadtentwicklung, Politik und Kapitalismus zusammenhängen, tendiert aber dazu, kapitalistische Prozesse als »singuläre Kausalität« (Ong 2011: 6) für die Produktion einer zum Ort der Kapitalakkumulation verkürzten Stadt zu deuten. Das Konzept der neoliberalen Urbanität, so argumentieren auch Parnell und Robinson (2012), subsummiere städtische Heterogenität unter ein minimales Set von Erklärungsmustern. Diese reduktionistische Sichtweise erfasse in Städten des Südens die Bandbreite urbaner Politik oder zentrale Problematiken wie Informalität und Gewalt nicht annähernd. Vielmehr verweise sie darauf, dass Theorien neoliberaler Urbanität auf empirischen Beobachtungen im Globalen Norden gründeten und dass ihre Verfasser:innen Schlussfolgerungen universalisierten, die sie mit Blick auf die Verhältnisse in ihren eigenen Hinterhöfen gefertigt hätten (ebd.: 595). Da in Städten des Südens neoliberale Regulationsformen eher die Ausnahme darstellten, sei den davon ausgeschlossenen urbanen Peripherien mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Parnell und Robinson plädieren für ein post-neoliberales theoretisches Terrain, das nicht generell auf das Konzept des Neoliberalismus verzichtet, aber davon ausgeht, dass dieser nur ein partieller, häufig abwesender und oft irrelevanter Faktor etwa für urbane Armut ist (611).

Zusammenfassend ist anzumerken, dass kritische Urban Studies erstens dem Prinzip folgen sollten, dass jede Wissensproduktion notwendigerweise und zuerst lokal verortet ist (Leitner/Sheppard 2015). »Theorien müssen vor Ort produziert werden (und es ist wichtig, wo sie produziert werden)«, argumentiert Ananya Roy (2009: 820) und fordert, die Geografien eines autoritativen Wissens zu rekalisieren: »Das Zentrum der Theoriebildung muss in den Globalen Süden verlagert werden.« Die Urban Studies müssen also dezentriert und ›provinzialisiert‹ werden, um den globalen Machtungleichheiten ihrer Wissensproduktion und dem »theoretischen Verschweigen der Städte des Globalen Südens und Ostens« entgegenzuwirken (Peck 2015: 170).

Zweitens müssen ihre Theorien, Perspektiven und empirischen Studien so pluralisiert werden, dass sie der Vielschichtigkeit urbaner Konfigurationen weltweit gerecht werden. Beispielsweise wirft der Blick auf das Regieren von Selbstbausiedlungen immer wieder die Frage nach dem Verhältnis zwischen zwei unterschiedlichen Machtformen auf. Dabei gerät das in politökonomischen Ansätzen vorherrschende Konzept von Macht als »Unterdrückung (Macht über)« schnell an seine Grenzen. Ohne Macht auch mit Foucault und Deleuze als eine schöpferische »Fähigkeit (Macht zu)« (Dovey 2011: 349) zu verstehen, ist die gesamte Existenz solcher Siedlungen nicht zu erfassen.

Drittens muss kritische Stadtforschung die Aussage von Parnell und Robinson (2012: 598) reflektieren, dass »der verfügbare Bestand an Stadt- und Planungstheorie weitgehend ungeeignet ist, um die komplexen Lebensrealitäten der urbanen *citizens* im Globalen Süden verstehen und navigieren zu helfen«. Eine relevante urbane Theorieproduktion könne nur auf einer empirischen Arbeit gründen, die in gewöhnliche Lebenswelten oder Regierungsweisen eintauche und ihre Konzepte unter alltäglichen urbanen Bedingungen teste.

Auf welche Ansätze einer derart erneuerten kritischen Stadtforschung kann sich eine Untersuchung der Favela in Rio de Janeiro als einer Stadt des Globalen Südens nun stützen?

1.2 Perspektivverschiebungen: andere Traditionen, Ansätze und »Geografien der Theorie«

Obwohl in den Urban Studies traditionell der westzentrische Blick vorherrscht, existieren auch andere Ansätze und »Geografien der Theorie« (Roy 2009), die sich für Forschungen in der Favela fruchtbar machen lassen. Dies gilt für urbane Raumtheorien ebenso wie für Konzepte, die an Städten des Globalen Südens entwickelt wurden und nicht den reduktionistischen Sichtweisen des Entwicklungsparadigmas (Robinson 2006) oder der politischen Ökonomie folgen, sondern Urbanität als unbestimmte Überschneidungen von Körpern, Materialitäten, Räumen und Dingen untersuchen (Simone 2011: 357). Die Favela kann so zugleich als urbaner Raum und Ort, als Alltagspraxis und dynamischer Prozess untersucht werden, wobei diese Dimensionen lediglich auf sich überschneidende Blickperspektiven verweisen.

Favela als Raum und Ort, Infrastruktur und Alltagspraxis

Im Sinne eines urbanen Raumes wäre die Favela mit Henri Lefebvre (1991) als Konfiguration zu verstehen, in der sich materieller und imaginärer Raum, räumliche Alltagspraxis und konzeptive Ideologie überlagern. Sie ist so zunächst ein ideologisch konstruierter Vorstellungsraum, der dem *Othering* und der Exklusion von unerwünschten Bevölkerungsgruppen dient. Diese durch offizielle Diskurse, politische Programme und bürokratische Regulation konstruierte Favela entspricht der gesellschaftlichen Produktionsweise und signifiziert die politisch-technische Herrschaft über sie. Zugleich ist die Favela der soziomaterielle Raum der alltäglichen (Re-)Produktion des Lebens von Menschen, die sie erbaut haben und sie bewohnen. Und schließlich ist die mithilfe ihrer populärkulturellen Bilder und Symbole erfahrene Favela der Raum des Imaginären und des widerständigen Denkens im Kampf für das verweigerte Recht auf ein selbstbestimmtes urbanes Leben. Die Einbildungskraft derer, die sie nutzen, versucht sie »abzuwandeln und sich selbst an-

zuverwandeln« (Prigge 1991: 104). Im urbanen Alltag zielen ihre Kämpfe so »auf die Grenzen zwischen herrschenden und beherrschten Räumen und versuchen, jeweilige Spielräume, Dispositive des Handelns und Artikulation von Interessen durch Verschiebungen der Grenzen zu erweitern« (ebd.: 106).

Die Favela ist immer auch ein konkreter urbaner Ort. Hierzu dominierte die meiste Zeit ein Diskurs der »hartnäckigen Identifizierung von Ort mit ›Gemeinschaft‹. Dies ist jedoch eine Fehlidentifikation«, so argumentiert Doreen Massey (1996: 153) zurecht. Weder sind Gemeinschaften an Orte gebunden, noch prägen kohärente Einzelgruppen in modernen Städten überhaupt je Orte. Vielmehr offenbart diese Annahme das vorherrschende Bild der Favela als das rückständige Andere einer pluralen Urbanität. Ebenso problematisch ist die dominante Vorstellung, dass Orte über essentielle und in sich homogene Identitäten verfügten, die das Ziehen von Grenzen erforderten. Denn in Räumen, die wie die Favela einem territorialen Stigma unterliegen, übertragen sich negative Attribute zugeschriebener Ortsidentitäten auf ihre Bewohnerschaft.

Urban places sind mit Massey keine »bewegungslosen, in der Zeit eingefrorenen Dinge. Sie sind Prozesse« (ebd.: 155), in denen sich »bestimmte Konstellationen sozialer Beziehungen an einem bestimmten Ort treffen und miteinander verweben« (154). So sollte die Bezeichnung von Favelas als *comunidades* nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie nicht mit einzelnen Gemeinschaften zu identifizieren, sondern durch soziale Heterogenität, Machthierarchien und interne Konflikte geprägt sind. Ohne fixe Grenzen zu besitzen, sind sie in vielfältigen Verbindungen, die nicht selten eine globale Reichweite aufweisen, mit ihrem Außen verwoben.

Basierend auf dem Konzept der »Gefüge« nach Deleuze und Guattari, das während der 2000er Jahre in die Urban Studies einzog (vgl. Fariás/Bender 2010), fordert Kim Dovey (2011: 348), »Theorien des Ortes vor dem Vorwurf des Essentialismus zu retten, indem man die stabilisierte und essentialistische heideggerische Ontologie des In-der-Welt-Seins durch einen eher deleuzianischen Begriff des In-der-Welt-Werdens ersetzt«. Ein Ort ist demnach das Gefüge einer zugleich heterogenen und »kohärenten ›Vielzahl‹ von Elementen, ein Sammelsurium ohne vorher existierendes Ganzes« (Dovey 2010: 27). Dabei ist jedes Gefüge »vor allem territorial. Die erste konkrete Regel der Gefüge besagt, dass man die Territorialität, die sie umschließen, entdecken muss.« (Deleuze/Guattari 1992: 698)

Mit dem *Urban-Assemblage*-Ansatz können *local places* so als multiple, dynamische und kontingente Gefüge mit je eigener Territorialität verstanden werden, die eine Vielzahl von Akteuren und Praktiken, Institutionen und Materialitäten, Ideen und Imaginationen verbinden. Dabei enthält der Begriff des Ortes immer zugleich die Dimensionen »1.) Inhalt und Ausdruck, 2.) Territorialität und Deterritorialisierung« (ebd.: 699f.). Ersteres verbindet materielle Interaktionen zwischen Körpern und Räumen mit Symbolen und Codes als Ausdrucksformen von Bedeutungen. Letzteres meielt soziale und räumliche Grenzen und Identitäten bzw. löscht sie

wieder aus und definiert sie neu. Da »Territorien durch Mischungen aus materiellen und expressiven Grenzen geprägt werden«, überschneiden sich beide Dimensionen, so Dovey (2010: 16f.). Jenseits seiner territorialen Ausdehnung im Raum weist ein urbaner Ort bestimmte Intensitäten auf, die ihm einen sinnlich wahrnehmbaren *sense of place* verleihen: Das Konzept des Ortes als Gefüge »ermöglicht es, den *sense of place* als alltägliche Erfahrung [...] zu verstehen und nicht als essentialisierten ›*genius loci*‹ [Herv. i.O.] oder Mythos« (ebd. 30).

Die Eigenarten einzelner Favelas resultieren so nicht aus exklusiven Identitäten, sondern aus zahlreichen Quellen, sie befinden sich im steten Wandel und können nicht mithilfe singulärer Kausalitäten erklärt werden (Collier/Ong 2005: 12). Eher ermöglichen es dichte Beschreibungen ihrer sich im Alltag verschränkenden Wirkungsweisen von Handlungen und Imaginationen, Prozessen und Materialitäten, jene Beziehungen zwischen den instabilen Strömen des Möglichen und den funktionalen Strukturen des Geregelteten zu analysieren, die ihre Urbanität prägen (Simone 2011: 357). Die Qualitäten dieser Beziehungen hängen von Infrastrukturen ab, die in der Favela selbstorganisiert, improvisiert und in Abhängigkeit von beschränkt verfügbaren und oft irregulär erworbenen Ressourcen und Kompetenzen entstanden sind. Generell sind diese Infrastrukturen weit mehr als »soziotechnische Apparate und materielle Artefakte, die Zirkulation strukturieren, ermöglichen und steuern« (Burchardt/Höhne 2015). Sie können mit dem *Urban-Assemblage*-Ansatz vielmehr als komplexe sozio-technologische Prozesse verstanden werden, die »bestimmte Arten von Aktionen in der Stadt ermöglichen – oder verhindern« (Graham/McFarlane 2014: 1).

Mit Blick auf die im Ursprung gebastelten und von der Bewohnerschaft generierten Infrastrukturen der Favela macht es wenig Sinn, materielle Apparate von der Art und Weise zu trennen, »wie Menschen Infrastruktur produzieren, mit ihr leben, sie anfechten und ihr unterworfen sind oder von ihr ermöglicht werden« (ebd.: 2). AbdouMaliq Simone (2014: 33) resümierte entsprechende Beobachtungen in westafrikanischen Städten so: »Die Unterscheidung zwischen Infrastruktur und Sozialität ist eher fließend und pragmatisch als endgültig. Menschen arbeiten an Dingen, um aneinander zu arbeiten, wie diese Dinge an ihnen arbeiten.« Daher mache es Sinn, »den Begriff der Infrastruktur direkt auf die Aktivitäten der Menschen auszuweiten« (Simone 2004: 407) und sie als Plattformen zu untersuchen, »die das Leben in der Stadt ermöglichen und reproduzieren« (ebd.: 408).

Auch Ash Amin (2014: 137) argumentiert am Beispiel informeller Siedlungen im brasilianischen Belo Horizonte, dass Infrastrukturen wie Unterkünfte oder Wasser- und Stromleitungen, die Ortsansässige als existenzielle Lebensgrundlagen selbst konstruiert haben, über »soziales Leben und Sozialität« verfügen und »tief in die Erfahrung von Gemeinschaft, Solidarität und den Kampf um Anerkennung verwickelt« sind. Er definiert solche Infrastrukturen als sammelnde Kräfte und politische Vermittlungsinstanzen mit einer hohen Bedeutung für die Fähigkeit

armer Menschen, ihre Rechte an der Stadt einzufordern. Mit Begriffen wie »*infra-being*« oder »*infra-commoning*« (ebd.: 145f.) beschreibt Amin, wie kollektive Infrastrukturen räumliche Atmosphären und Ideen des Gemeinsamen produzieren, in denen sich »mentale, sinnliche und affektive Dispositionen bilden« (146) und neue Welten entstehen.

Gerade in Orten, die wie Favelas in mühsamen Anstrengungen selbstgeschaffen wurden und stets bedroht sind, modellieren solche Urbanität generierenden Alltagshandlungen der Ortsansässigen immer »alternative soziale Visionen und Konfigurationen – also »Welten«« (Ong 2011: 12). Aihwa Ong bezeichnet »konstituierende, verräumlichende und bezeichnende Gesten, die jenseits der gegenwärtigen Bedingungen des urbanen Lebens Welten beschwören« als »*worlding*« (ebd.: 13). Um eine ganz andere (urbane) Welt jenseits der Unzulänglichkeiten der real existierenden Favela zu imaginieren oder zu erfinden, bedienen sich solche Anstrengungen aller möglichen »promiskuitiven Anleihen, schamlosen Nebeneinanderstellungen und strategischen Einschreibungen disparater Ideen, Akteure und Praktiken aus vielen Quellen« (ebd.: 23). Eine Analyse der permanenten (Re-)Produktion der Favela als ein solches »*worlding from below*« (Simone 2001) ermöglicht es, sie als selbsterschaffene urbane Welt zu verstehen und das auf Defizite fixierte Slum-Narrativ zu überwinden. Auch religiöse Aktivitäten, die die Favela in einen gottgefälligen Raum der Wiedergeborenen zu verwandeln suchen, lassen sich so erfassen.

Ein weiterer Ansatz zur Analyse widerständiger Mikropraktiken ist die Theorie des Alltagslebens von Michel De Certeau. Dieser bedient sich Eberhard Rothfuß (2012) in seiner sozialgeographischen Studie über eine Favela in Salvador da Bahia. Wie das skizzierte *Worlding*-Konzept fokussiert de Certeau das alltägliche »Spannungsverhältnis zwischen dem Tatsächlichen und dem Möglichen« (ebd.: 66): Der »Held des Alltags« (De Certeau 1988) »macht seine eigene Geschichte, macht seine eigene *mögliche* [Herv. i.O.] Geographie unter Konditionen, die er jedoch nicht selber wählen kann« (Rothfuß 2012: 66). Im Alltagsleben, so argumentiert De Certeau (1988) theoretisch und demonstriert Rothfuß (2012: 68) empirisch für die Mikropraktiken in der Favela, manifestiere sich etwas Unverfügbares, das jedem Subjekt zu eigen ist. Dies entfaltet sich in alltäglichen Praktiken der Aneignung und Widerspenstigkeit, die eher vorreflexiv sind als »gegen ideologische Strukturen« zu opponieren. Sie überwinden nicht die herrschende Ordnung, sondern dienen dazu, »mit ihr zu verfahren und sie zu ertragen« (ebd.).

Um ungleiche gesellschaftliche Kräfteverhältnisse in ihrer Wechselseitigkeit erfassen zu können, übernahm De Certeau (1988: 21ff.) aus der Kriegswissenschaft die Unterscheidung zwischen Strategien und Taktiken. Verfügen erstere als Praktiken der Starken über Diskursmacht und einen eigenen Ort, sind letztere als Praktiken der Marginalisierten auf andere Ressourcen angewiesen. Da sie nicht die Macht besitzen, ein Eigenes durchzusetzen, sind sie gezwungen, zu improvisieren, situativ oder klandestin zu agieren und durch Finten für Überraschungen zu sor-

gen, um sich behaupten und sozial vordringen zu können: »Die Taktik hat nur den Ort des Anderen. Sie dringt teilweise in ihn ein, ohne ihn vollständig erfassen zu können. Sie verfügt über keine Basis, wo sie ihre Gewinne kapitalisieren [...] kann. [...] Sie muss andauernd mit den Ereignissen spielen, um »günstige Gelegenheiten« daraus zu machen.« (ebd.: 23) Rothfuß (2012: 227f.) zeigt solche Taktiken etwa an brasilianischen Alltagskonzepten wie dem *jeitinho*, der als cleverer »Dreh« mit ungenügenden Ressourcen vermeintlich Unmögliches schafft, oder der *malandragem*, die als Bündel gaunerhafter und trickreicher Strategien legale Normen und Institutionen unterläuft, um Benachteiligungen auszugleichen »und dem eigenen Leben eine als gerecht empfundene Wendung zu geben« (ebd.).

Im übertragenen Sinne lässt sich auch die Vielfalt hier diskutierter Theorien und Konzepte zu strategischen Bündeln formen und auf einzelne Forschungsetappen so zuschneiden, dass sich mit ihnen die Favela in ihren Paradoxien und Vieldeutigkeiten analysieren lässt, ohne stigmatisierende Blickweisen und reduktionistische Narrative zu reproduzieren.

Subaltern Urbanism: Verdienste, Fallstricke, Varianten

Urbane Orte, die wie die Favela einem territorialen Stigma unterliegen, bezeichnet Loïc Wacquant (2018) als »Territorien städtischer Verbannung« (ebd.: IX). Seine »Soziologie der Marginalität« konzipiert Verbannung als einen Prozess realer oder imaginärer Zuschreibung, der einen urbanen Raum in ein »Ghetto«, eine »No-go-Area« oder eben eine Favela verwandelt. Diese These verschiebt den traditionellen Fokus empirischer Analyse:

»Wenn hier von städtischer Verbannung gesprochen wird statt etwa von »Armutsvierteln« oder von einer »einkommensschwachen Community«, so soll damit betont werden, dass der eigentliche Untersuchungsgegenstand nicht der Ort selbst und dessen Bewohner und Bewohnerinnen [sic!] ist, sondern der mehrstufige strukturelle Prozess, durch den Personen selektiert, verdrängt und an randständigen Orten festgehalten werden, sowie die sozialen Netzwerke und Kulturformen, die sie dabei hervorbringen. Verbannung ist eine kollektive Tätigkeit und kein individueller Zustand; ein Verhältnis (von ökonomischer, sozialer und symbolischer Macht) zwischen Kollektiven, und kein Abstufungsmerkmal einzelner Personen.« (ebd.: X)

Um keine rassistischen oder klassistischen Klischees – wie jene der *underclass* oder einer »Kultur der Armut« – zu reproduzieren, so Wacquant, seien anstatt »gefährdeter Gruppen« die institutionellen Mechanismen zu fokussieren, »die das Netzwerk von Positionen produzieren, reproduzieren und transformieren, denen ihre vermeintlichen Mitglieder zugewiesen werden« (ebd.). Nur durch eine Analyse der »Modalitäten der Staatskunst« (ebd.: XXV) ließen sich historische Kontinuitäten

und Transformationen urbaner Verbannung verstehen, deren Territorien als Laborkolonien dienten, um neue Herrschaftstechnologien zu testen.

Ähnlich argumentiert Ananya Roy (2011) in ihrer kritischen Debatte des »*subaltern urbanism*«. Unter diesem Label fasst sie jüngere Urban-Studies-Ansätze, die die vorherrschende Repräsentation der Megacity zurückweisen, ihre subalternen Räume und Klassen untersuchen und dabei primär den »Slum« fokussieren. Sheppard u.a. (2013: 897) definieren den »*subaltern urbanism*« als ein Bündel von Forschungsstrategien, die Städte nicht aus der Distanz betrachten, sondern »das alltägliche, gelebte urbane Leben bevorzugen und [...] sich mit Taktiken des Überlebens und der Subversion von subalternen oder untergeordneten Bevölkerungsgruppen befassen.« Selbstbewusst vermeide »es der subalterne Urbanismus, sich mit Staat, Kapital und organisierten kollektiven Handlungsstrategien auseinanderzusetzen« (ebd.).

Roy's Verwendung des von Antonio Gramsci stammenden und von der indischen *Subaltern Studies Group* für die postkoloniale Theorie fruchtbar gemachten Begriffs des Subalternen weist einen schillernden Charakter auf: Mit Blick auf den west-zentrischen Stadt-Diskurs bezeichnet sie zunächst die Megacity selbst als das »Subalterne der Urban Studies. Sie kann nicht in den Wissensarchiven repräsentiert werden und daher nicht das Subjekt der Geschichte sein.« (Roy 2011: 224) Die Progressivität des *subaltern urbanism* liege darin, diese Subalternitätsposition der Megacity aufzubrechen. Er ersetze apokalyptische Narrative des Slums durch Perspektiven, die ihn als »Terrain des Wohnens, des Lebensunterhalts, der Selbstorganisation und der Politik« (223) untersuchten. Allerdings bleibe er auf »Armutsräume, essentielle Formen populärer *agency*, den Habitus der Enteigneten, den Entrepreneurialismus selbstorganisierter Ökonomien« (231) fokussiert. So laufe er Gefahr, den exotisierenden Blick auf den »Slum« der »Drittwelt-Stadt« ungewollt zu reproduzieren und die dort Lebenden als die »Anderen« jenseits einer urbanen »Normalität« zu essentialisieren. Auf eine ähnliche Weise sympathisieren Sheppard, Leitner und Maringanti (2013: 897) zwar mit dem Fokus, den der *subaltern urbanism* auf den Alltag der vom »*mainstream urbanism*« übersehenen Bevölkerungsgruppen richte. Sie distanzieren sich aber von Ansätzen, die Subalternität auf ein habituelles »Attribut von untergeordneten Menschen« reduzierten und sich anmaßen, »die Subalternen zu repräsentieren, was diese paradoxerweise sprechunfähig macht«. Zudem ermuntere dies eine Sichtweise, die »Subversion, Illegalität, Informalität etc. ausschließlich den Subalternen zuschreibt« (ebd.).

Der »*subaltern urbanism*« versäume es, so kritisiert Roy (2011: 230) ferner, die durch die andauernde »koloniale Wunde« verursachte »Vielzahl gewaltsamer Praktiken der Herrschaft und Hegemonie« in den Blick zu nehmen. Unter anderem mit Blick auf Brasilien bezeichnet der postkoloniale Theoretiker Walter D. Mignolo mit dem Begriff der »kolonialen Wunde« die nicht sichtbaren aber noch wirksamen Effekte der »Rassifizierung und Dehumanisierung der kolonisierten und versklav-

ten Menschen« (Mignolo 2014:15). Konkret schlägt Roy vor, mit »ontologischen und topologischen Deutungen von Subalternität« zu brechen, diese also weder auf (urbane) Territorien noch auf einen Habitus der Deklassierten zu beziehen. Mit Spivak (1988) konzipiert sie Subalternität als epistemologische Markierung der »Grenzen der archivaren und ethnografischen Erfassung« von sozial Ausgeschlossenen, die außerhalb der herrschenden Diskurse und Archive und so der Sprech- und Repräsentationsfähigkeit existieren (Roy 2011: 231). Roy schlägt vor, den analytischen Fokus des *southern urbanism* jenseits der »vertrauten Metonymien« (ebd.: 223) von Megastadt oder Slum auf heuristische Konzepte wie »Peripherie« oder »urbane Informalität« zu lenken. Mit Blick auf die Favela erweisen sich beide als äußerst hilfreich, um die paradoxen und zersplitternden Effekte innerstädtischer Verbannungsprozesse im Rahmen einer postkolonialen Verfasstheit des Urbanen zu begreifen; oder konkreter, um ihre gewaltvollen Herrschaftsmechanismen ebenso verstehen zu können wie die an sie gekoppelten Widerstände, Selbstermächtigungsformen und Solidaritäten.

Favela als Peripherie

Peripherie bezeichnet zunächst weniger einen konkreten Ort als eine »Reihe von Brüchen, Diskontinuitäten oder ›Scharnieren‹«, die über städtische Territorien verteilt sind und eine in Machtverhältnisse eingewobene Abhängigkeitsbeziehung zu einem Zentrum aufweisen (Claude Jacquier, zit. in Simone 2010: 41). Dieses schreibt der Peripherie den Status eines unzulänglichen, nie vollständig unter staatlicher Kontrolle stehenden Zwischenraums zu. Die Peripherie verkörpert daher eine »Instabilität, die immer potenziell destabilisierend für das Zentrum ist«, so AbduMaliq Simone (2007: 462). Ihre »negative Potenzialität« zwingt den Staat, sie mit einem »Übermaß an Aufmerksamkeit« zu bändigen (ebd.). Zum einen dient die Peripherie daher als Versuchsfeld neuer Instrumente staatlichen Regierens; zum anderen fungiert sie in ihrer nur rudimentären Regulation und ihrem liminalen Charakter als eine Plattform für Innovation und für eine offizielle Normen unterlaufende »Politik der Antizipation«. Darunter versteht Simone (2010: 98f.) eine in prekären Lebensbedingungen essentielle »Art zu spüren, wann die Dinge eine unerwartete Wendung nehmen, und bereit zu sein, das, was man gerade tut, aufzugeben, um den Gang zu wechseln.«

Teresa Caldeira (2017) wiederum bezeichnet die Entwicklung der Selbstbau-siedlungen in Städten des Globalen Südens als »periphere Urbanisierung«. Am Beispiel der Favela verweist auch sie darauf, dass »das, was diesen Prozess zur Peripherie macht, nicht seine physische Lage ist, sondern die entscheidende Rolle der Bewohnerschaft bei der Produktion von Raum und die Art und Weise, wie er sich als Modus der Urbanisierung langsam, quer zu offiziellen Logiken und inmitten von politischen Auseinandersetzungen entfaltet« (ebd.: 4). Gemeinsam mit

James Holston (2008) deutet sie die Favela-Peripherien als originäre Räume einer »aufständischen Stadtbürgerschaftsbewegung« (Caldeira/Holston 2010: 20). Denn die ihre Wohnstätten autonom produzierende und verteidigende Bewohnerschaft konfrontiere Brasiliens inegalitäres Staatsbürgerschaftsmodell und schwingt sich zu gleiche Rechte einfordernden *citizens* auf.

Periphere Urbanisierung ins Blickfeld zu stellen, so Caldeira (2017), bedeute Stadttheorie zu dezentrieren und ihrer west-zentrischen Tradition neue theoretische Geografien entgegenzusetzen, die ihre Stadtkonzepte an urbanen Erfahrungen des Südens entwickeln, anstatt sie wie bisher ausgehend von Metropolen des Nordens zu universalisieren (vgl. Edensor/Jayne 2012). Auch Roy (2011) sieht in einer nicht territorial verorteten, sondern prozesshaft konzipierten »Peripherie als Theorie« das Potenzial, den »Slum als Theorie« der Megastädte zu überwinden, der bislang in den Urban Studies vorherrschende.

Die Informalität der Favela

Ein weiteres heuristisches Konzept, das Roy (ebd.) vorschlägt, um Urbanitätsformen im Globalen Süden nicht mithilfe von »Slum-Ontologien« analysieren zu müssen, ist jenes der Informalität. Bezogen auf das Regieren der Favela ist dieses Konzept von herausragender Bedeutung. Allerdings weist es eine problematische Geschichte auf und existiert bis heute in sehr unterschiedlichen Lesarten (vgl. Lanz 2014a).

Entstanden in den 1970er Jahren, erfasste das ursprüngliche Konzept aus der Not geborene irreguläre Ökonomien in sogenannten Entwicklungsländern (vgl. Hart 1973). Dabei galten formelle und informelle Wirtschaftssektoren als voneinander getrennt. Damals vorherrschende Modernisierungstheorien hielten die Informalität urbaner Armutsökonomien durch ein am Westen orientiertes Modell der nachholenden Entwicklung für überwindbar (vgl. AlSayyad 2004). Dagegen erkannten südamerikanische Forscher wie Milton Santos (1979) oder Alejandro Portes (vgl. Portes/Haller 2005) früh, dass informelle und formelle Aktivitäten selbst in globalisierten Ökonomien eng miteinander verflochten sind und dass Informalität etwa als Umgehung von Arbeits- oder Umweltrechten auch in Industrieländern auftritt. Ihr Charakter folgt dem sich stets wandelnden Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft: Was gestern oder dort noch formell und legal war, kann heute oder hier schon informell sein und umgekehrt (ebd.).

Prozesse der Informalisierung erklären sich weltweit und quer zu politischen Systemen aus einer Interpretation staatlicher Regulationsformen als dysfunktional, illegitim oder existenzgefährdend. Dies kann je nach Situation brutale Ausbeutungsverhältnisse oder schützende Nischen für Subsistenzökonomien und kreative Freiräume erzeugen. Bezeichnenderweise verkehren neoliberale Theorien etwa von Hernando De Soto (1992) kausale Kopplungen von Informalität an Armut in ihr Ge-

genteil und erklären staatliche Regulation zur Ursache von Unterentwicklung. Roy (2011: 229) bezeichnet ähnliche Positionen eines *subaltern urbanism*, die das Mikro-unternehmertum in ›Slums‹ heroisieren, treffend als »neoliberalen Populismus«.

In den 1990er Jahren dehnte sich der Informalitätsbegriff auf urbane Selbstbausiedlungen aus, die quer zu offiziellen Normen und oft infolge von Landbesetzungen entstanden waren. Die sozialräumliche Kategorie der informellen Siedlung ermöglichte es, vorherrschende Gleichsetzungen solcher Orte mit Elend, Amoral und Kriminalität zu überwinden, die dem Staat eine Legitimation dafür geliefert hatten, ihnen urbane Infrastrukturen zu verweigern, sie mit Polizeioperationen jenseits rechtsstaatlicher Normen zu überziehen oder sie gar zu zerstören. Informalitätsansätze hoben die kollektive Organisation und interne Ordnung solcher Siedlungen hervor und wiesen das Stigma ihrer vermeintlichen Desorganisation zurück.

Neben einem eher auf städtebauliche Fragen fixierten Informalitätskonzept etablierten sich in den 2000er Jahren zwei weitere Ansätze. Vertreten etwa durch Bayat (2004), Simone (2011) oder Holston (2008) bezieht deren erster Informalität auf urbane Lebensweisen. Er umfasst alltägliche Subjektivitätsmodi und Handlungsmuster von Städter:innen, die sich gezwungen sehen, einem Mangel an Ressourcen, an regulären Einkommensoptionen und an öffentlichen Infrastrukturen durch selbst initiierte Improvisation und kollektive Selbstorganisation zu begegnen. Sie bewegen sich in Grauzonen am Rande der Legalität, nutzen alle verfügbaren Ressourcen, um ihre Existenz und Autonomie zu sichern und leiten, um sozial voranzukommen, ungleich verteilte Güter an Benachteiligte um. Im Sinne von Michel de Certeau (1988) können ihre Praktiken als Taktiken der Marginalisierten gedeutet werden.

Anders als manch romantisierende Deutungen eines *subaltern urbanism* nahelegen, ist ein informeller Status kaum je freiwillig, sondern basiert auf sozialer Ausgrenzung. In Selbstbausiedlungen existieren häufiger autoritäre Herrschaftsmuster und wilde Immobilienmärkte als basisdemokratische Solidarität. Ansätze, die Informalität als Lebensweise oder subversives Handeln von Armen fassen, laufen daher Gefahr, sie als vermeintliche ›Kultur der Armut‹ zu missdeuten oder sie vorschnell als emanzipative Praxis zu (miss-)verstehen und ihre politischen Schattenseiten und Herrschaftslogiken zu unterschätzen.

Letzteres liegt im Fokus von Ananya Roy (2011: 233), die Informalität ebenso wenig wie Subalternität in ontologischen oder topologischen Begriffen fasst, sondern als ein »Idiom der Urbanisierung« versteht. Dieses decke das »sich ständig verschiebende urbane Verhältnis zwischen Legalem und Illegalem, Legitimem und Illegitimem, Autorisiertem und Unautorisiertem« auf (ebd.). Aus Sicht von Roy reflektieren obige Ansätze die Rolle des Staates, der auch in informellen Siedlungen mit eigenen Interessen agiere, nicht angemessen. Informalität sei weder Graswurzelphänomen noch Sektor, sondern Herrschaftsverhältnis und Ausdruck einer

staatlichen Souveränität, so argumentiert sie mit Giorgio Agamben, die über die Macht verfüge, den Ausnahmezustand zu bestimmen. Sie sei nicht »das der Ordnung vorausgehende Chaos, sondern die Situation, die aus ihrer Aufhebung hervorgeht« (Agamben 2002: 27). Denn der »Planungs- und Rechtsapparat des Staates hat die Macht zu bestimmen, wann diese Aufhebung zu erfolgen hat, zu bestimmen, was informell ist und was nicht, und zu bestimmen, welche Formen der Informalität gedeihen und welche verschwinden werden« (Roy 2005: 149).

Entgegen der klassischen Annahme, Informalität existiere jenseits staatlichen Handelns, stellt der Staat durch »extra-legale Systeme der Regulation« (AlSayyad 2004: 26) informelle Urbanisierungsprozesse aktiv her und handelt dabei selbst informell. Er toleriert etwa selbsterbaute Siedlungen, wenn ein kostspieliger Wohnungsbau für benötigte Arbeitskräfte nicht im Interessen der Eliten liegt, oder wenn Regierungsmitglieder dort Wählerstimmen »kaufen« können, indem sie ohne Rechtsgrundlage infrastrukturelle Leistungen zusagen. Stehen Siedlungen aber offiziellen Stadtentwicklungsvorhaben im Weg, werden sie meist selbst dann beseitigt, wenn dies geltendem Recht widerspricht. Dagegen gelten ebenso irregulär – etwa durch die Verletzung von Bau- oder Umweltgesetzen – errichtete Bürohochhäuser oder *gated communities* der Wohlhabenden als legitime Teile der formellen Stadt. Festlegungen darüber, welche urbanen Orte und Praktiken als informell gelten (und so als illegitim und rechtlos) und welche als formell (d.h. als regulär und legitim), folgen also willkürlichen politischen Entscheidungen, die meist den Interessen der Eliten dienen. Indem der Staat selbst informell agiert, stellen das Formelle und Legale eher eine Fiktion als die Normalität dar, so Ananya Roy (2009a: 84). Sie versteht so »urbane Informalität als heuristisches Mittel, das dazu dient, die Grundlage der staatlichen Legitimität und ihrer verschiedenen Instrumente zu dekonstruieren: Karten, Vermessungen, Eigentum, Zonierung und vor allem das Gesetz.« (Roy 2011: 233)

Für Rio de Janeiro lässt sich mit dieser Doppelbedeutung von Informalität im Spannungsfeld zwischen Herrschaftsverhältnis und urbaner Lebensweise herausarbeiten, wie sich im Schatten des auf der Favela lastenden Ausnahmezustands ein durch Prekarität und Selbstregulation geprägter *Selfmade*-Urbanismus herausgebildet hat. Da der Ausnahmezustand in Zonen der Informalität die herrschende Normen- und Rechtsordnung suspendiert (vgl. Agamben 2004), kann der Staat dort jenseits von ihr agieren. Wie im Folgenden zu zeigen ist, etablierte er in Rios Favelas eine »legal-letale Logik der Herrschaft« (Roy 2011: 234), die als gefährlich markierte Bewohnergruppen zu einer »tötbaren Bevölkerung« erklärt (Farias 2007: 76).

Das Politische im Alltag der Favela

Indem die Favela den Kampf der Marginalisierten um ihr Recht auf ein selbstbestimmtes Leben in der Stadt ebenso symbolisiert wie staatliche Herrschaftsmechanismen, die ihnen dieses Recht vorzuenthalten suchen, ist sie ein hochgradig umkämpftes Terrain. Um dort Fragen der Herrschaft und des Regierens zu untersuchen, eignen sich Konzepte der west-zentrischen Urban Studies wie beschrieben kaum. Sie unterschätzen die Effekte der Informalität sowie der ungleichen *citizenship*, die Favela-Bewohner:innen als marginale Subjekte anstatt als Staatsbürger:innen adressiert, auf deren Befähigung, »Rechte im juristischen Sinne einzufordern und zu nutzen« (Bénit-Gbaffou/Oldfield 2014: 282). Neuere Konzepte wie »Logik der Praxis« (Bayat 2012), »*political society*« (Chatterjee 2004) oder »*insurgent citizenship*« (Holston 2008) erfassen das Politische im Alltag von urbanen Selbstbausiedlungen viel besser.

Beispielhaft für viele Städte im Globalen Süden argumentiert Partha Chatterjee (2004), dass sich in Indien eine bürgerliche Zivilgesellschaft, die über formale politische Teilhabemöglichkeiten verfüge, auf eine elitäre Minderheit der Bevölkerung beschränke. Während die indische Demokratie lediglich theoretisch allen Bürger:innen gleiche Rechte garantiere, seien die meisten Einwohner:innen »nur ansatzweise [...] rechtstragende *citizens* im Sinne der Verfassung. Sie sind daher keine richtigen Mitglieder der Zivilgesellschaft und werden von den Institutionen des Staates nicht als solche angesehen.« (ebd.: 38) In einer ähnlichen Form spricht James Holston (2008) für Brasilien von einer gespaltenen Staatsbürgerschaft, die subalternen Gruppen lediglich formal zugestanden werde, während ihnen substantielle Bürgerrechte vorenthalten blieben. Die Bürgerschaft der in der Favela Lebenden sei »eingeschränkt, hierarchisiert und fragmentiert«, so argumentiert auch Luiz Machado da Silva (2002: 221).

Da der Staat die Bevölkerungsmehrheit, der er substantielle Bürgerrechte vorenthalte, gleichwohl betreue und kontrolliere, so Chatterjee (2004), verbinde beide eine politische Beziehung. Er stellt daher der *civil society*, die über garantierte Bürgerrechte verfügt, eine »*political society*« gegenüber. Diese existiere etwa in irregulären Siedlungen, deren Bevölkerung die »Grenzen der Legalität überschreitet, wenn sie darum kämpft, zu leben und zu arbeiten« (ebd.: 40). Sie sei in zahlreichen Vereinigungen organisiert, die der Staat zwar nicht ignorieren könne, wegen ihres irregulären Status aber nicht als bürgerliche Körperschaften behandle, sondern »als bequeme Instrumente für die Verwaltung der Wohlfahrt für marginale und unterprivilegierte Bevölkerungsgruppen« (ebd.). Maximal könne es Bewohnerschaftsvereine gelingen, mit Staatsorganen temporäre Arrangements (etwa Duldungen) zu treffen, die keine legalen Grundlagen besäßen und keine Rechte etablierten.

Auch Asef Bayat (2012: 37) erkennt das Politische der Subalternen in einer im urbanen Alltag verorteten »Logik der Praxis«, die Normen und Gesetze untergrabe

und beharrlich »in die Bereiche der Macht, des Eigentums und der Öffentlichkeit« (ebd.: 39) vordringe. Anders als eine urbane Bewegung im Sinne von Manuel Castells verfolge sie keine Politik des Protests oder der politischen Versammlung, sondern agiere als Bündel unmittelbarer Aktionen mit dem Ziel, konkrete Probleme zu beheben oder unerlaubte Wünsche zu befriedigen. Solche peripheren Praktiken politisierten sich meist erst dann, so Bayat, wenn der Staat die Existenz von bereits erreichten Errungenschaften – wie etwa selbstorganisierte Siedlungen – bedrohe. Derartige individuelle wie kollektive Kämpfe und Formen des Selbstregierens bezeichnet Bayat (2012) als ein »Vordringen der ganz normalen Leute«. Auch illegale Aktivitäten gälten dabei als moralisch, wenn sie im Einsatz für ein würdevolles Leben auf Kosten des Staates oder der Mächtigen gingen. Nicht selten, so zeigt James Holston (2008: 34) für Brasilia und São Paulo, entstehe daraus eine »aufständische Bürgerschaft«, die das gleichwertige Recht vormals irregulärer Bewohner:innen auf die Stadt einfordere.

Konzepte wie »*political society*«, »Logik der Praxis« oder »aufständische Bürgerschaft« ermöglichen es, klientelistische Deals von Bevölkerungsgruppen, denen die bürgerlichen Partizipationskanäle nicht offenstehen, oder ihre trickreichen und klammheimlichen Mikropraktiken im Kampf um existenzielle Rechte als eine »Politik der Wiedergutmachung« (Bayat 2004) zu lesen. Basierend auf einer vergleichenden Studie in afrikanischen Städten argumentieren Claire Bénit-Gbaffou und Sophie Oldfield (2014: 292) allerdings, dass sich mit der »heuristischen Dichotomie von politischer und ziviler Gesellschaft« zwar – von naiven Recht-auf-die-Stadt-Ansätzen oft ignorierte – Zwangslagen identifizieren ließen, die politische Optionen der Informalisierten einschränkten. Tendenziell übersehe diese Entgegensetzung aber Übergänge zwischen einem »heimlichen Vordringen« und einer offen für Rechte kämpfenden Politik einschließlich der damit einhergehenden Emanzipationsprozesse. Denn bei sozialen Kämpfen in informellen Vierteln gestalte sich das Verhältnis zwischen politischer und ziviler Gesellschaft eher in Form eines Kontinuums. In dessen Verlauf transformierten sich häufig die aus einem territorialen Stigma (vgl. Goffman 2010) resultierende »Scham für seinen informellen Status« und die damit einhergehenden Versuche, »diesen Status sowohl vor anderen als auch vor dem Staat zu verbergen« (Bénit-Gbaffou/Oldfield 2014: 286), in öffentliche Forderungen nach Gerechtigkeit. Nicht selten würden dabei »klientelistische Verbindungen, die das tägliche Leben erträglich machen« von einer parallel entstehenden »Politik der Rechte« herausgefordert, die irreguläre Deals »verwirft, entlarvt oder konfrontiert, auf die Gefahr hin, Ressourcen zu verlieren, wenn das neue Mobilisierungsnetzwerk nicht« erfolgreich ist (ebd.).

Sowohl die Konzepte, die Chatterjee an indischen und Bayat an nahöstlichen Städten entwickelt haben, als auch ihre kritische Anwendung durch Bénit-Gbaffou und Oldfield auf afrikanische Städte lassen sich für die Analyse des Politischen in der Favela fruchtbar machen. Die Beobachtung, dass die »*political society*« kli-

entelistische Strukturen herausfordern könne, wenn sie die zivilgesellschaftliche Sprache der Rechte mobilisiere, verweist auf Holstons Untersuchung von alltäglichen Kämpfen in selbstkonstruierten urbanen Peripherien Brasiliens. Er deutet die Mikropraktiken der dort lebenden »Kaum-Bürger:innen« als destabilisierende »Gegenpolitik« (Holston 2008: 34), die die Substanz einer aufständischen Bürgerschaft generiere (ebd.: 4). Für Rios Favelas hat Marcelo Baumann Burgos (1998: 29) allerdings die Gegenthese formuliert, dass mit der Durchsetzung des Klientelismus »an Stelle des Kampfes um den Zugang zu öffentlichen Gütern der Assistenzialismus, an Stelle der Kritik die Resignation, an Stelle des organischen Intellektuellen die Formierung traditioneller Führerschaften« getreten sei.

Mit Blick auf diese gegensätzliche Deutung ihrer Alltagspolitiken untersuche ich für Rio de Janeiros Favelas nicht zuletzt die Frage nach den sich wandelnden Verhältnissen zwischen *political* und *civil society*, zwischen irregulärem Klientelismus und neuer Bürgerschaft, zwischen »einer ›Politik im Verborgenen‹ und einer ›Politik der Rechte‹« (Bénit-Gbaffou/Oldfield 2014: 283).

1.3 Das Konzept des Regierens der Favela

Wie beschrieben heroisieren auf alltägliche Mikropraktiken fokussierende Ansätze des *subaltern urbanism* häufig die Handlungsmacht der Informalisierten und überhöhen ihre emanzipatorischen Effekte. Um aber strukturelle Modi urbaner Ausgrenzung erfassen zu können, müssen neben Mikropraktiken auch »Modalitäten der Staatskunst« analysiert werden, so ist Loïc Wacquant (2018: XXV) zuzustimmen. Um beiden Dimensionen gerecht zu werden, bedarf es eines Konzepts des Regierens, das Rationalitäten und Technologien aller die Favela koproduzierenden Akteure sowie ihre Interaktionen und Wechselwirkungen analysiert; ein Konzept, das nicht auf staatliche Institutionen fixiert ist, sondern methodisch aus diesen »hinaustritt«, »um sie durch den globalen Gesichtspunkt der Machttechnologien zu ersetzen« (Foucault 2006: 176).

Ein solches Verständnis des Regierens formulierte Michel Foucault unter dem Konzept der Gouvernamentalität als der »Technik des Regierens durch Führung« (Rosol/Schipper 2018: 272). Zunächst vollzieht er mit diesem Kunstbegriff historisch einen seit dem 18. Jahrhundert andauernden Prozess der »Gouvernementalisierung des Staates« nach, in dessen Verlauf der Machttypus der Regierung und die daran gekoppelten Apparate und Wissensformen die Vorherrschaft über jene der Souveränität und der Disziplin gewonnen haben (Foucault 2000: 65). Dabei gründet Gouvernamentalität nicht auf die Macht zu herrschen, sondern auf die »pastorale Macht« zu wirken (Foucault 2006: 192f.), ähnlich der »Beziehung zwischen Priester und Gemeinde, die eine Reihe von Verhaltensweisen bei den Mitgliedern der Herde hervorbringt« (Garmany 2010: 910). Als »Führung der Führungen« verbindet sie

Herrschaftsformen mit Prozessen der Subjektivierung und das Regieren des Selbst mit dem Regieren der Anderen (Foucault 2000).

Regieren ist also nicht dasselbe wie herrschen, befehlen, Souverän oder Richter:in sein, sondern beinhaltet unterschiedliche Formen der – moralischen, geistigen, lenkenden, traktierenden – Führung von oder Beziehung zwischen Menschen (Foucault 2006: 173ff.). Diese zielen darauf, »das Feld eventuellen Handelns der anderen zu strukturieren« (Foucault 1994: 255). Foucault verwendet ein aus dem Mittelalter stammendes Konzept des Regierens, das jenseits des Politischen auf unterschiedliche Handlungsformen und Praxisfelder (wie Familien, Gemeinschaften, Organisationen) verweist, die »auf die Lenkung, Kontrolle, Leitung von Individuen und Kollektiven zielen und gleichermaßen Formen der Selbstführung wie Techniken der Fremdführung umfassen« (Lemke u.a. 2000: 10). Wie ein Scharnier verbindet so der Begriff des Regierens Macht, Wissen und Subjektivität und lenkt den Blick auf die Frage, wie sich Techniken der Macht auf Praktiken des sich selbst Regierens beziehen:

»Man muss die Wechselwirkung zwischen diesen beiden Technikformen – Herrschaftstechniken und Selbsttechniken – untersuchen. Man muss die Punkte analysieren, an denen die Herrschaftstechniken über Individuen sich der Prozesse bedienen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt. Und umgekehrt muss man jene Punkte betrachten, in denen die Selbsttechnologien in Zwangs- oder Herrschaftsstrukturen integriert werden. Der Kontaktpunkt, an dem die Form der Lenkung der Individuen durch andere mit der Weise ihrer Selbstführung verknüpft ist, kann nach meiner Auffassung ›Regierung‹ genannt werden. In der weiten Bedeutung des Wortes ist Regierung nicht eine Weise, Menschen zu zwingen, das zu tun, was der Regierende will; vielmehr ist sie immer ein bewegliches Gleichgewicht mit Ergänzungen und Konflikten zwischen Techniken, die Zwang sicherstellen, und Prozessen, durch die das Selbst durch sich selbst konstruiert oder modifiziert wird.« (Foucault 1993: 203f. in der Übersetzungsversion von Lemke 2005: 341f.)

Häufig übersehen (vgl. Lemke 2007) wird das in diesem Zitat bereits enthaltene Argument von Foucault, wonach die Gouvernementalisierung des Staates keineswegs bedeute, dass disziplinäre und souveräne Machtformen vollständig durch einen ermöglichenden Machttypus ersetzt würden. »In Wirklichkeit hat man ein Dreieck: Souveränität – Disziplin – gouvernementale Führung, dessen Hauptzielscheibe die Bevölkerung ist und dessen wesentliche Mechanismen die Sicherheitsdispositive sind.« (Foucault 2000: 64) Letztere sind der Preis eines gouvernementalen Regierens, das freie Menschen führt, indem es Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten ihrer Handlungen schafft, strukturiert und begrenzt (Krasmann/Volkmer 2007: 11). Ihre Freiheit ist so keine Leerstelle, sondern ein Feld von Möglichkeiten, dessen Zugang an bestimmte Bedingungen geknüpft ist. »Freiheit muss stimuliert werden,

aber so, dass sie innerhalb der Parameter der Normalverteilung bleibt – das ist es, was eine Politik der Sicherheit tut.« (Demirovic 2008: 248) Diese unterdrückt zwar Subjektivität nicht, normalisiert und fördert aber nur solche Selbsttechnologien, die an Regierungsziele angedockt werden können. Gouvernamentale Führung wiegt also Freiheit und Sicherheit ständig gegeneinander ab.

In den Urban Studies (siehe u.a. Lanz 2013, Marquardt/Schreiber 2013, Rosol/Schipper 2018) ermöglicht der Gouvernamentalitätsansatz eine multiperspektivische Analyse des Regierens der Stadt als einem durch Sicherheitsdispositive organisierten »Interventionsfeld« oder »Milieu«, in dem eine »Multiplizität von lebenden Individuen [...] miteinander in einem Ensemble von materiellen Elementen arbeiten und koexistieren« (Foucault 2006: 41f.). Für die Favela lassen sich damit die Wechselwirkungen zwischen den die Bewohnerschaft unterdrückenden Herrschaftstechniken sowie Ausnahmezuständen und den (kollektiven) Selbsttechniken herausarbeiten, mit denen sie ihre Lebensräume und Alltagskulturen erschaffen sowie regieren konnte. Um die Kontaktpunkte zwischen ihrem »sich selbst regieren« und ihrem »regiert werden durch Andere« zu erfassen, analysiere ich gouvernementale, souveräne und disziplinäre Machttechnologien in der Favela. Dies umfasst Subjektivierungsprozesse und jegliche Handlungsformen, die das Feld von Anderen strukturieren und »die gemeinsamen Angelegenheiten« (Bröckling 2007: 11) der Individuen sowie der öffentlichen und privaten Institutionen der Favela regeln. Mit Blick auf den paradoxen Charakter der Favela – als einem Ort der kollektiven Selbstorganisation und zugleich der gewaltsamen Verbannung – geht es letztlich um die Frage, wie sich das Verhältnis zwischen der Souveränität als Herrschaft über ein Territorium, der Disziplin als Regulierung von Körpern sowie der Regierung als Führung freier Subjekte historisch wandelt.

Unter anderem ist hier der von Ananya Roy (2009b: 160) im Vergleich zwischen Mumbai und Beirut untersuchten Frage nachzugehen, wie »die Kunst des Regierens Praktiken der Souveränität und Disziplin rekonstituiert«. Auch lässt sich auf die Beobachtung von Partha Chatterjee (2004: 39) zurückgreifen, dass sich die »political society« erst als Effekt einer beispiellosen Ausweitung pastoraler Macht durch den sich gouvernementalisierenden Staat herausgebildet habe. Um subalterne Klassen überhaupt erst als Objekte des Regierens zu betrachten und um ihr Leben unter seinen Einfluss zu bringen, habe dieser einen weiten Weg zurücklegen müssen. Für seine Politik der Sicherheit und der Armutsbeseitigung habe der postkoloniale Entwicklungsstaat heterogene Bevölkerungsgruppen zu einem »Regieren durch Community« (Rose 2000: 79) mobilisiert, ohne ihren kolonialen Status, der sie als Subjekte anstatt als Bürger:innen behandle, aufzuheben. Auch in der Favela lassen sich im späten 20. Jahrhundert aufkommende Strategien, gemeinschaftliche Beziehungen von Bewohnerschaftsvereinen und von kulturellen oder religiösen Gruppen zu mobilisieren, um staatliche Programme umzusetzen, als »Regieren durch Community« (ebd.) untersuchen. Die boomenden Gemein-
schaft

ten der Pfingstbewegung wiederum können selbst als Technologien des Regierens begriffen werden, die Programme der Bekehrung und Erlösung in den Individuen verankern und kollektiv umsetzen (Marshall 2009; vgl. Kap. 7).

Nicht zuletzt soll das Buch aus Sicht der in der Favela lebenden Menschen Michel Foucaults Fragen nachgehen, wie es möglich sein könnte, »daß man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – daß man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird« (Foucault 1982: 11f.).

1.4 Urbane Atmosphären und (fotografische) Bilder der Favela

Gerade der Blick auf die Entäuerungen der jugendlichen Subkulturen oder der boomenden Religionsgemeinschaften brachten mich dazu, neben den symbolischen Strukturen des Diskurses auch das Imaginäre im Sinne des Bildhaften, der Einbildungskraft und des Begehrens als für das Regieren der Favela bedeutsam ins Auge zu fassen.

Die in der Imagination oder dem Begehren liegende gouvernementale Sprengkraft verweist zunächst auf die Notwendigkeit, Foucaults Theorie der »Macht zu«, die zwar auf produktive Fähigkeiten, dies aber im negativen Sinne eines alldurchdringenden Zwangs- und Disziplinarapparates rekurriert, durch das an »Ströme des Begehrens und Prozesse des Werdens gebundene« Machtkonzept von Deleuze zu erweitern (Dovey 2010: 15). Das Begehren beginnt als

»ein Ereignis des Werdens, das dem Sein und der Identität vorausgeht. Wenn Wünsche kodiert und organisiert werden, werden sie zu Identitäten, Organismen, Dingen und Gefügen. [...] Aus einer solchen Sicht können alle Orte, die wir bewohnen, als Produkte des Begehrens gesehen werden. [...] Das Begehren als Grundlage der Macht zu sehen, bedeutet, es als positiv, produktiv und als auf mikropolitisch-er Ebene operierend zu begreifen.« (Ebd.)

Bezogen auf den Gegenstand des Buches manifestiert sich ein Begehren danach, die Favela in einen fundamental anderen Raum zu verwandeln, sowohl in den Kämpfen um Bürgerschaft und kulturelle Autonomie als auch in den religiösen Imaginationen der Pfingstbewegung. Geht es ersteren um einen Raum, dem etwa mit Jacques Rancière (2002) eine Gleichheitslogik als »Anteil der Anteillosen« oder mit Henri Lefebvre eine »Kollektivität von Rechten« (Marcuse 2009: 189) eingeschrieben wären, imaginieren letztere eine als urbanes Reich Gottes wiedergeborene Favela.

Neben ihren sprachlichen Artikulationen in Gesprächen und Pamphleten, Lyrics oder Predigten sind Imaginationen einer ganz anderen Favela auch ihrem materiellen Raum eingeschrieben, der so eine affizierende Macht besitzt. Jenseits ei-

nes in persönlichen Wohnungseinrichtungen verkapselten oder eines sich im Baile Funk, Samba oder Karneval kulturell ausdrückenden Begehrens manifestiert sich das urbane Imaginäre maßgeblich in räumlichen Atmosphären. In den Ensembles aus Architekturen, Materialien und Farben, aus Bildern, Sounds und Beleuchtungen, welche die Erbauer:innen und Gestalter:innen, die Künstler:innen und die – stets männlichen – Pastoren der Favela geschaffen haben, sind diese sinnlich wahrnehmbar und generieren affektive Gestimmtheiten.

Obwohl eine »affektneutrale Sozialität« nicht existiere, so Andreas Reckwitz (2016: 165ff.), waren Affekte als zugleich materielle und kulturelle »Erregungszustände menschlicher Körper« in der Sozialforschung bis vor kurzem ein blinder Fleck. Affekte seien sozial und nicht subjektiv und daher in Diskurse und kulturelle Wissensbestände eingebettet, und sie seien keine Eigenschaft, sondern eine Aktivität, »in der sich Subjekte von anderen Subjekten, Dingen und Vorstellungen in bestimmter Weise »affizieren« lassen« (ebd.: 172). Da ein Affekt diese als begehrenswert, angsteinflößend, mitleiderregend oder ekelhaft erfasst, laute die zu untersuchende Frage, »wer wird hier durch wen oder was affiziert?« (173).

Eine besondere Bedeutung für affektive Orientierungen sozialer Praxis weist Reckwitz räumlichen Atmosphären zu, die der Philosoph Gernot Böhme (2006: 139) als »subjektive Erfahrung der Stadtwirklichkeit, die die Menschen in der Stadt miteinander teilen«, bezeichnet. Solche Atmosphären sind mit Jürgen Hasse (2014: 205ff.) situative, unpersönliche, sprachlich schwer fassbare und nicht lokalisierbare »gefühlsmäßige Wirklichkeiten«, die sich »im performativen Fluss menschlichen Treibens« (ebd.: 206) ausdrücken und Macht ausüben, indem sie auf Gefühle einwirken und Stimmungen prägen. Oft sind sie »Gegenstand der Konstruktion« durch »ästhetizistische Akteure« (213). Die kirchliche Liturgie entfalte etwa ihre affizierende Macht durch gestimmte Räume, deren Gestaltung mit Licht, Farben, Klängen oder Gerüchen auf einem »hochkomplexen Stimmungswissen« gründe (214). Auch der urbane Raum, so zeigt die Architektur- und Städtebau-Geschichte, lässt sich durch Licht, Klang oder andere Reize wie eine Bühne sinnlich aufladen (Gandy 2017: 365). Nicht nur dafür eigens gestaltete Kirchen oder »Kreativbüros«, Shopping Malls oder Plätze, sondern alle urbanen Räume rufen spezifische Stimmungen hervor. Besonders stark affizieren sinnlich und diskursiv zugleich aufgeladene Orte wie Industrieruinen oder »Slums« die Subjekte und wirken so gleichsam als »Affektgeneratoren« (Reckwitz 2016: 176).

Aus einer praxistheoretischen Sichtweise (vgl. Schäfer 2016), der ich hier folge, stellen nicht nur der Affekt, sondern auch die Erfahrung räumlicher Atmosphären eine Praktik dar, die an individuelle sinnliche Sensibilitäten sowie an Diskurse und kulturelle Wissensbestände gekoppelt ist. Affekte sind den Atmosphären demnach nicht inhärent, sondern entstehen aus affektiven Interaktionen, »die sowohl das Feld als auch das Individuum durchziehen und beide miteinander in Beziehung setzen« (Seyfert 2011: 84). Körper werden durch Atmosphären in unterschiedlichen

Formen und Intensitäten (oder auch überhaupt nicht) in bestimmte Stimmungen versetzt. Kognitive Deutungsmuster und »affektive Dispositionen erzeugen Befindlichkeiten oder schirmen sie ab« und beeinflussen so das emotionale Erleben von Atmosphären (Hesse 2014: 224f.). In Anlehnung an Foucaults Begriff des »*dispositif*«, der die »Quellen sozialer und politischer Macht« beschreibt, bezeichnet Robert Seyfert (2011: 79) ein heterogenes Ensemble aller (nicht-)menschlichen, (nicht-)organischen und imaginären »Körper, die beim Emergieren eines Affekts maßgeblich beteiligt sind, [...] als *Affektif* [Herv. i.O.]«.

In jüngerer Zeit hielten affekttheoretische Ansätze und Fragestellungen Einzug in die Urban Studies. Sie untersuchen etwa »affektive Urbanismen« stadtpolitischer »Ereignisse der Hoffnung« (Anderson/Holden 2008), »affektive Atmosphären der urbanen Nacht« (Shaw 2014) oder der spätkapitalistischen Ökonomien und verweisen auf »Politiken urbaner Atmosphären« (Gandy 2017: 365), die Räume gezielt gestalten, um bestimmte Affekte hervorzurufen. Außer ästhetischen Raumeigenschaften, so Matthew Gandy (ebd.), müsse die Analyse urbaner Atmosphären daher historisch entstandene »kulturelle und soziotechnologische Konstellationen« umfassen. Indem Atmosphären als »politizierbare Medien der Kommunikation« in der Lage seien, auch extreme Affekte wie kollektiven Hass zu mobilisieren, so Hasse (2012: 20), seien sie keine Marginalien. Vielmehr können sich »politisch ideologisierende« (Hasse 2014: 208) und allgemein »»bedrohliche Atmosphären« mit affektiven Potenzialen aufkommender Gewalt verbinden« (Gandy 2017: 364).

Urbane Atmosphären haften sich mit Hasse (2012: 11) »insbesondere mikrologischen Orten« an, die sich entweder in der Alltagspraxis konstituierten oder »zum Gegenstand interessengeleiteter Herstellung« würden. Die Geschichte der Favela demonstriert, dass Atmosphären nicht nur durch die physische Herstellung oder sinnliche Aufladung eines Raumes, sondern bereits durch den Diskurs über ihn manipuliert werden können. Trete ich von außen in ihren Raum ein, erfahre ich ihn auch deshalb auf eine bestimmte Weise, weil ein die Favela als »Unort« markierender Diskurs Affekte wie Angst, Ekel oder Mitleid aufruft: »Zu Unorten, die uns abstoßen, gehen wir unvermittelt und spontan auf Distanz, weil ihr atmosphärischer Ausdruck mit abweisenden Erlebnisqualitäten assoziiert wird.« (Hasse 2014: 203) Eine solche Manipulation der eigenen Affekte lässt sich vor Ort mithilfe von »reflexiv affektiven« Praktiken allerdings unterlaufen (Reckwitz 2016: 176).

Atmosphären kommen zwar »zur Erscheinung, indem sie sich zeigen« (Hasse 2012: 20), sie »können aber im engeren Sinne nicht gesehen werden« (ebd.: 37). Trotzdem ist die Fotografie ein »prädestiniertes Medium ihrer Darstellung« (ebd.). Gerade das heutige Wissen, dass der lange vorherrschende Glaube an die Objektivität der Fotografie eine Illusion darstelle, so Hasse (ebd.), verweise auf ihren »bild-enden Charakter [Herv. i.O.]«. Auch Filip de Boeck hebt ihr Potenzial hervor »die affektive Landschaft der Stadt, ihre Stimmungen, die Art und Weise, wie sie ihre Bewohnerschaft berührt, einzufangen, was etwas ganz Anderes ist, als ei-

ne verbale Erzählung« (De Boeck/Simone 2015: o.S.). Seine beiden mit den Fotograf:innen Marie-Françoise Plissart (2004) bzw. Samy Baloji (2016) produzierten Kinshasa-Bücher gründen auf einem als »photowriting« bezeichneten »Ansatz der Verschränkung von Ethnografie und Fotografie« (De Boeck/Baloji 2017: 3).

Allerdings ist die Fotografie mit Blick auf das historische Stigma der Favela ebenso dafür prädestiniert, bei den sie Betrachtenden Affekte zu mobilisieren, die dieses Stigma nicht nur reproduzieren und im kollektiven Bewusstsein verankern, sondern auch dazu verhelfen, es zu generieren. Wie der Stift ist die Kamera, so schreibt De Boeck ebenso, ein ordnendes und kategorisierendes koloniales Werkzeug, das Realität erschafft, »von der Welt Besitz ergreift und sie in Bildern und Repräsentationen einfriert« (De Boeck/Plissart 2004: 7). Bezogen auf die bildhafte Fremdrepräsentation der Favela haben sich sowohl die »Programmstruktur der politischen Fotografie« (Hasse 2012: 46) als auch jene der sozialdokumentarischen, der touristischen und der künstlerischen Fotografie städtischer Armut als problematisch erwiesen.

»Die bildliche Kommunikation von Atmosphären ist ein zentrales Ziel jeder Fotografie, die Normen folgt, wonach etwas sein *soll* [Herv. i.O.]«, so argumentiert Hasse (ebd.) am Beispiel der »proletarischen« Fotografie der frühen Sowjetunion, die die »Identifikation des sozialistischen Menschen mit seiner Arbeit [...] *emotional* überzeugend in der Ästhetik des Bildes [Herv. i.O.]« veranschaulichen sollte. Mit Blick auf die Favela enthält im Umkehrschluss auch eine Fotografie eine politische Programmstruktur, die Normen darüber folgt, wie etwas *nicht* sein soll. Dies trifft auf die vorherrschende Bildpolitik der Medien zu, seit diese die Favela im Wortsinne ins Auge gefasst haben. Für das beginnende 21. Jahrhundert wiederum konstatiert die Medientheoretikerin Ivana Bentes (2004: 75), es habe nie zuvor »eine so umfassende Zirkulation und einen so großen Konsum von Bildern der Armut und der Gewalt gegeben, von Bildern der Ausgeschlossenen«. Das Anprangern von Verbrechen habe sich als eine Art journalistische Gattung etabliert, deren Bilder die Gewalt als ein kontextfreies Spektakel zeigten, das »mit höchstem Genuss konsumiert werden kann« (ebd.).

In Rio de Janeiro richtet sich eine solche – mit Susan Sontag (1977: 19) »im weitesten Sinne des Wortes« mordende – Bildproduktion nahezu ausschließlich auf die Favela und symbolisiert sie in einem zynischen Sinne »emotional überzeugend« als urbanes Inferno. Fotos, die zu Tode gekommene Mord- oder Polizeioffer obszön ausstellen, begannen mit der diskursiven Gleichsetzung von Favela und urbaner Gewalt schon Ende der 1980er Jahre Boulevardzeitungen zu dominieren, die solche Leichen mit einem bezeichnenden Zynismus als »Schinken« (i.O. *presunto*) bezeichneten. Dieser radikale Gewaltfokus zerrüttete endgültig das Verhältnis der *comunidades* zur Presse. Als zudem eine Drogengang im Jahr 2001 einen hochdekorierten Reporter ermordete, weil er sie heimlich gefilmt hatte (Baroni 2015), betraten (Foto-)Journalist:innen die Favelas nur noch eingebettet in militärpolizei-

liche Invasionen. Dadurch transformierte sich deren mediale Repräsentation in eine dem Polizei-Blick gleichschaltete »Kriegsberichterstattung«, die den »favelado« als Feind dehumanisierte und den Drogenkrieg legitimierte, anstatt ihn zu hinterfragen (vgl. Baroni 2013). Im Gegenzug etablierten sich in den 2000er Jahren Community-Fotograf:innen innerhalb der Favelas. Gegründet vom *Observatório de Favelas*, rückt etwa die Initiative *Imagens do Povo* (2017) ihre Lebensräume in ein positives Licht und verteidigt das Recht der Bewohnerschaft, »in einem Kontext der Würde dargestellt zu werden« (Baroni 2015: 605). Wie sie verorten sich allerdings auch einzelne Mainstream-Fotograf:innen in einer sozialdokumentarischen Tradition und fungieren etwa bei menschenrechtsverletzenden Polizeieinsätzen, die aus der Community stammende Fotograf:innen nicht abbilden können ohne bedroht zu werden, als »watchdogs« (Baroni 2013: 79ff.).

Neben der polizeilichen Bildaufzeichnung, die historisch mit der gewaltsamen Niederschlagung der Pariser Kommune im Jahr 1871 einsetzte (vgl. Sekula 1982), liegen die Ursprünge der Dokumentarfotografie im Engagement US-amerikanischer Reformbewegungen gegen Armut und soziale Ungleichheit. Fotografen wie Jacob Riis oder Lewis Hine waren im späten 19. Jahrhundert »vom Wunsch beseelt, zur Verbesserung der Verhältnisse beizutragen« (Rosler 1981: 108). Während Riis die Lebensbedingungen in New Yorks ärmsten Gegenden ablichtete, fotografierte Hine als ausgebildeter Soziologe Kinderarbeit für das *National Child Labor Committee*.

Auf ihren Spuren entstand eine liberale Dokumentarfotografie, so argumentieren Allan Sekula (1982) oder Martha Rosler (1981: 108), deren »sozialhelferische« und moralistische »Opferfotografie« häufig auf Kinder fokussiere. Mit der »Manipulationsgabe« von Fotograf:innen, die sich menschlichem Elend aussetzten, übermittle sie »(bekannte) Informationen über eine Gruppe machtloser Menschen an eine andere Gruppe, der Macht zugesprochen wird« (ebd.: 109ff.). Zudem seien »Leiden-schaft und Zorn wie auch das entlarvende Moment« der frühen Dokumentarfotografie längst in »Mixturen aus Exotismus, Tourismus, Voyeurismus« übergegangen (ebd.). Damit nähert sich die fotografische Künstlerin Martha Rosler dem antifotografischen »Generalverdict« (Stiegler 2010: 228) von Susan Sontag (1977: 10ff.), wonach der Besitz einer Kamera den Menschen in einen Voyeur verwandle, der keine aufklärenden Aussagen über die Welt treffen, sondern nur Bruchstücke von ihr versammeln könne. Dies sei besonders problematisch, »wenn Fotografien zur Stimulierung des moralischen Impulses verwendet werden« (ebd.: 22).

Die lange Geschichte der fotografischen Repräsentation der Armen verbindet nicht nur den philanthropischen Ursprung der Dokumentarfotografie mit dem *slumming*, das bereits im viktorianischen London aufkam, sondern auch dessen Praktiken mit dem Slum-Tourismus des 21. Jahrhunderts. Bereits 1884 definierte das *Oxford Dictionary* »slumming« als eine »Tendenz, die ärmsten Gegenden verschiedener Städte zum Zweck der Philanthropie oder einfach aus Neugierde zu besuchen« (zit. in Freire-Medeiros/Menezes 2009: 180). Schon damals wurde dies als

egoistische und Armut trivialisierende Unterhaltung kritisiert, die sich als sozialer Altruismus tarne. »Die fotografische Darstellung der Armen sowie ihrer Wohn- und Sozialräume bildete eine wichtige Dimension der *Slumming*-Praxis, der Förderung der Philanthropie sowie der Kontrolle der unteren Klassen im Allgemeinen.« (ebd.: 180f.)

Um die Frage zu beantworten, welche Favela heutige Tourist:innen »mit ihren Kameras einfangen und um die Welt gehen lassen«, werteten Freire-Medeiros und Menezes (2009: 186f.) in Rio geschossene Fotos aus. »Weitgehend bestätigt sich jenes Repertoire an Darstellungen, das die Favela, ihre Behausungen und Bewohner:innen »exotisiert«. [...] Mehr als jedes andere Element sind es [...] die dort Lebenden, fast immer Schwarze Menschen und vorzugsweise Kinder, die ihre fotografische Aufmerksamkeit mobilisieren.« Solche Bilder von »Schwarzen Kindern« in Risikosituationen konstituierten eine »doppelte Gewalt«, da sie als »perfekte Objekte der Manipulation, vulgären Vereinfachung und Werbung« die Urteilsfähigkeit der sie Betrachtenden manipulierten sowie »kulturelle und rassistische Stereotypen« (ebd.: 194) perpetuierten.

Wie das Buch *Rio* des renommierten Stadtfotografen Robert Polidori (2015) demonstriert, tendieren allerdings nicht nur sozialdokumentarische oder touristische Fotografien, sondern auch künstlerische Positionen dazu, die Favela zu exotisieren und zu »verändern«. »Polidori lässt uns ausgetretene Treppen hinaufsteigen und das Innere von Häusern in verschiedenen Zuständen des Zerfalls betreten, indem er Schlafzimmer, Wohnzimmer, Balkone und Korridore zeigt«, so führt die Harvard-Professorin Giuliana Bruno (2015: 9) in das Buch ein. Sie blendet allerdings aus, dass Polidori seine ansonsten »menschenleeren Bilder der städtischen Umgebung« (ebd.) ausschließlich in der Favela mit Fotos von Bewohner:innen in Wohnräumen oder in selbstgebastelten Umgebungen kontrastiert und nur dort Alltags-situationen in Straßen bis hin zu wilden Müllablagerungen in den Blick nimmt. Obwohl seine Einzelbilder nicht stigmatisieren, fungiert so auch dieses Buch als ein auf das Leben der »Anderen« aus der Favela gerichteter Voyeurismus. Allein die »verschiedene Zustände des Zerfalls« hervorhebende Deutung seiner Fotos durch Bruno demonstriert, dass sie die vorherrschende Repräsentation der Favela als einen Ort des Mangels reproduzieren.

Eine Erkundung der Favela, die sich trotz der hochproblematischen Geschichte ihrer bildhaften Repräsentation der Fotografie bedient, muss sich deren Fallstricke bewusst sein, um ihre Potenziale ausschöpfen zu können. Bezogen auf den Gegenstand meines Buches liegen letztere mit Filip de Boeck zuallererst darin, »das Gefühl der Stadt aufzunehmen und zu verstehen – und wiederzugeben« (De Boeck/Plissart 2004: 22). Die Fotografie kann dabei helfen, das Imaginäre der Favela, ihren Charakter als affektive urbane Landschaft, als Produkt des Begehrens und der schöpferischen Fähigkeiten von Menschen, die sie erbaut haben und sie bewohnen, sichtbar werden zu lassen.

1.5 Methode und Struktur: Provinzialisierung, Dezentrierung, Tiefenbohrung

Die beiden Ziele, die kritischen Urban Studies zu provinzialisieren und zugleich die oben diskutierten Fallstricke des »subalternen Urbanismus« zu umschiffen, generieren in der Praxis der Forschung für Helga Leitner und Eric Sheppard (2015: 6) den nur scheinbar banalen »Imperativ, das Feld ernst zu nehmen« und eigene Konzepte unter den Bedingungen des alltäglichen Erzeugens von Stadt zu testen. Mit Blick auf den Gegenstand des Buches bedeutet dies, in die gewöhnliche Lebenswelt der Favela einzutauchen, um ihre Regierungsformen als im Alltag praktizierte Techniken und Effekte zu untersuchen, die sie als zugleich konzipierten, angeeigneten und imaginierten Raum hervorbringen und im Sinne eines dynamischen Gefüges von Akteuren und Institutionen, Praktiken und Materialitäten, Ideen und Imaginationen reproduzieren und transformieren. Methodisch sind für Leitner und Sheppard dabei vier zentrale Aspekte zu beachten, in die sich auch meine – allerdings weitgehend vor der Publikation ihres Textes durchgeführte – Feldforschung einhängen lässt.

Methodische Imperative

»Erstens erfordert es eine enge Auseinandersetzung mit der Vielzahl von Akteuren, die an der Produktion von urbanen Prozessen beteiligt und von ihnen betroffen sind, und zwar über verschiedene Orte, Kulturen und Geschichten hinweg.« (Ebd.) Ausgehend von der Prämisse, »das Feld als Norm zu behandeln, gegen die man Theorie vergleichend bewerten kann«, ist zwischen Empirie und Theorie zu pendeln, nicht zuletzt um die »Fälle eines ortsbezogenen Denkens und Theoretisierens« (etc.) zu vermeiden. Zweitens sei Handlungsmacht weder ausschließlich in Entscheidungen einzelner Akteure noch in den Händen mächtiger Institutionen und Strukturen zu suchen, sondern auch in der Materialität des urbanen Raumes. Dies bezieht sich etwa auf räumliche Atmosphären oder auf Infrastrukturen als soziotechnische Plattformen der alltäglichen (Re-)Produktion des urbanen Lebens. Drittens bedeute Provinzialisierung, »das situierte Wissen derjenigen zu berücksichtigen, die mit den jeweiligen Kontexten am besten vertraut sind« (ebd.: 7). Um nicht nur das zu entdecken, was wir uns als »metropolitane Intellektuelle zu entdecken vorgenommen haben« (Maringanti 2013: 2316), könne die Forschung mit Fachleuten kollaborieren, die ihre Erkenntnisse kontextspezifisch und im Alltag erworben haben. Diese seien nicht als »Quelle roher empirischer Daten und Informationen« (Leitner/Sheppard 2015: 7) zu instrumentalisieren, sondern sollten als eigenständige Analysen in eine gemeinsame Wissensproduktion einfließen. Viertens sei ein »reflexives ethisch-politisches Engagement« der Forschenden vonnöten, das »verantwortungsvolle Beziehungen zu den Menschen, mit denen wir for-

schen, in den Vordergrund stellt« und »unsere eigene Subjektivität in Bezug auf das, was und wen wir erforschen« reflektiert (ebd.).

Zunächst ist zu konstatieren, dass die in diesem Buch dokumentierten Erkenntnisse über das Regieren der Favela nicht aus einem vorab konzipierten Forschungsdesign resultieren. Sie unterlagen auch nicht dem vorherrschenden Zwang, sich mit einer formelhaften Antragsprosa der *Gatekeeper*-Logik forschungsfinanzierender Institutionen zu unterwerfen. Weder lagen den ersten Forschungsetappen theoretische Konzepte noch konkrete Fragen zugrunde. Vielmehr entstanden letztere aus zunächst persönlichen und später öffentlichen Diskussionen mit Bürgerrechtsaktivist:innen aus Rio über Wechselwirkungen zwischen Polizeigewalt und Urbanisierungsprogrammen, Drogenkomplex und kollektiver Selbstorganisation. Aus »anfänglichen Momenten der Neugier, des Erstaunens, der Anziehung, der Verwirrung, des Abstoßens oder der Ehrfurcht, die unweigerlich zu jeder sinnvollen Begegnung mit einer anderen Welt gehören«, so kann der Annäherungsprozess an das Gefüge der Favela mit Filip de Boeck (2014: 561) beschrieben werden, entstand eine »reflexive Nähe, die immer ein gewisses Maß an Empathie voraussetzt«.

Im Verlauf von 15 Jahren ergab sich daraus eine mit Mitteln der Ethnografie, qualitativen Sozialforschung, Diskursanalyse und Fotografie explorativ voranschreitende Forschung. Im Sinne der *Grounded Theory*, deren zirkuläre Logik die prinzipielle Differenz zwischen der Sammlung und der Analyse von Daten aufhebt (vgl. Strübing 2014), »wurstelte« sie sich gleichsam inkrementalistisch durch immer neue, Überraschung und Sinnstiftung, Empirie und Theorie, Erkundung und Reflexion, Wissen und Nicht-Wissen, Diskussion und Publikation miteinander verbindende Schleifen. Als sich die Frage nach dem Regieren der Favela herausgeschält hatte, habe ich sie systematisch mit mehrfach neu geschnürten Bündeln aus Perspektiven, Instrumenten und Konzepten untersucht.

In weiten Teilen entstand das Wissen nicht nur infolge meiner individuellen Auseinandersetzung mit lokalen Partner:innen, erhobenen Materialien und wissenschaftlichen Foren, sondern eingebettet in die Kollaborationen und Debatten der transdisziplinären und transinstitutionellen Projekte *Ersatzstadt* (2002–2006) und *Global Prayers* (2009–2014). Beide untersuchten wie eingangs beschrieben diverse urbane Konstellationen im globalen Vergleich (vgl. Becker/Lanz 2003, Becker u.a. 2014), wobei sie die Grenzen zwischen wissenschaftlichen und künstlerischen Forschungsansätzen überschritten und von sehr unterschiedlichen kulturellen und akademischen Institutionen getragen wurden. Das Buch ist zwar in den wissenschaftlichen Urban Studies verortet, schöpft aber erheblich aus »unsicheren und hoffentlich verunsichernden Konversationen« (Robinson 2011: 19), die dabei quer zu globalen Verortungen, zu öffentlichen Repräsentationsformen (vgl. Klingan/Ismail-Wendt 2014) und zur traditionellen Kluft zwischen Kunst und Wissenschaft (vgl. Wildner 2014) geführt wurden.

Meine Erkundungen gebrauchen die Ethnografie weniger im Sinne eines Bündels von Beobachtungsmethoden im Feld, denn als eine »Epistemologie – eine Art des Wissens« (Agar 2006: 57ff.). Auf einer abduktiven Logik gründend, sucht eine so verstandene Ethnografie nicht wie deduktive Verfahren nach Voraussagen oder wie induktive nach Fakten. Vielmehr ist sie im Feld für Dinge empfänglich, »die auf den ersten Blick gerade keinen Sinn zu ergeben scheinen« (Huffschmid 2015: 71) und entwickelt daraus »sinnstiftende Regeln«, die zu Beginn nicht zu erwarten waren (Reichertz 2013: 72). Für Wacquant (2018: XXIV) lassen sich mit einer Ethnografie »als Instrument des Bruchs und der theoretischen Konstruktion« urbane Prozesse der Verbannung analysieren. »Das impliziert eine Verschmelzung von Theorie und Methode in der empirischen Forschung, die die übliche intellektuelle Arbeitsteilung in der Stadtforschung überwindet, die von routinemäßiger Trennung von mikroskopischer Beobachtung und makroskopischer Konzeptualisierung gekennzeichnet ist.« (Ebd.) Abduktion, so argumentiert Michael Agar (2006: 71f.), ist zwar

»ein Schlüsselmerkmal für den Unterschied zwischen akzeptabler und inakzeptabler Ethnografie. Aber die Logik ist mehr als das. Abduktion ist statisch. H impliziert F und wir sind fertig. Ethnografie ist es nicht. Sie ist dynamisch. Überraschungen zu finden und ihnen nachzugehen – das geht immer weiter, bis das Geld ausgeht oder man tot umfällt. [...] Der Fachbegriff lautet iterativ, vom lateinischen »wiederholen.«

In diesem Sinne gründen zentrale Erkenntnisse des Buches auf einer wiederholenden, einige Jahre über längere Zeiträume an dieselben Orte zurückkehrenden teilnehmenden Beobachtung und so auf einem klassischen Verfahren der Ethnografie, »um die Dicke der historischen Schichten, Palimpseste und Bündelungen zu enträtseln, die die Stadt zu dem gemacht haben, was sie heute ist« (De Boeck 2014: 561).

Obwohl eine solche Beobachtung als »die qualitative Methode *par excellence*« [Herv. i.O.] gelten kann, habe ich wie Eberhart Rothfuß (2012: 97) für seine Favela-Studie in Salvador zusätzlich qualitative Interviews als Erhebungsmethode eingesetzt. Denn die narrativen und biografischen Interviews sowie die leitfadengestützten Interviews mit Expert:innen, die ich geführt habe, lassen sich als im Alltagsleben erhobene Deutungen intersubjektiv nachvollziehen und als »Konstitutionsprozesse sozialer Wirklichkeit« (ebd.: 98) veranschaulichen. »Die Reflexionen der Befragten [...] können als Artikulation der Gesprächspartner [sic!]*«* (ebd.) ebenso sichtbar gemacht werden wie ihre Deutungen durch die Interpretierenden. Zudem ermöglichten es mir nur Interviews, jenseits der vor Ort beobachtbaren Machttechnologien auch Deutungen der für »Modalitäten der Staatskunst« (Wacquant 2018) stehenden Akteure zu analysieren. Dafür habe ich mit zahlreichen Vertreter:innen von kommunalen und Landesbehörden für Stadtplanung, Wohnen, Kultur, Sozialfürsorge, Bildung sowie soziale Entwicklung und Menschenrechte,

von Staatsanwaltschaft und Polizei sowie von Urbanisierungsvorhaben ausführenden Unternehmen gesprochen.

Um die Vielfalt der gehörten Stimmen sichtbar zu machen und so »eine Konstruktion einer Konstruktion des Alltags durch die Alltagshandelnden« (Rothfuß 2012: 99) zu erschaffen, habe ich Interviews nahe am gesprochenen Wort ausgewertet und im Buch häufig längere Passagen daraus zitiert. Denn ich teile die Beobachtung von Eberhart Rothfuß, dass das »lange und intensive Ausharren am Ursprungstext, dessen Drehen und Wenden [...] im Verlauf mehr und mehr Erkenntnisse [fördert], die die Ambivalenzen und Paradoxien des Alltagslebens konstituieren« (ebd.). Eine besondere Bedeutung erhielt dieses Vorgehen im biografisch forschenden Ast der methodisch verzweigten Recherche (siehe Kap. 5).

Struktur und Kapitel

Die beiden folgenden Kapitel des Buches vollziehen die ineinander verflochtenen Prozesse des Selbst- und Fremddigierens der Favela historisch für das 20. (Kap. 2) und für den bisherigen Verlauf des 21. Jahrhunderts (Kap. 3) nach. Anders als in den auf sie folgenden empirischen Kapiteln greife ich hier überwiegend auf existierende Studien aus Rio de Janeiro zu. Die ersten vier Abschnitte von Kapitel 2 stellen dabei überarbeitete Versionen bereits publizierter Artikel dar (Lanz 2004). Beide Kapitel vollziehen zum einen gemeinschaftliche, politische, behördliche oder polizeiliche Praktiken und Interventionen nach, die die Favela erbaut und gestaltet, kontrolliert und zerstört, regiert und beherrscht haben. Zum anderen thematisieren sie jene Beziehungen »zwischen Institutionen, ökonomischen und gesellschaftlichen Prozessen, Verhaltensweisen, Normsystemen, Techniken, Klassifikationstypen und Charakterisierungsweisen«, die es dem Favela-Diskurs gestattet haben, »in Erscheinung zu treten« (Foucault 1981: 68, vgl. Lanz 2007: 15ff.). Denn eine Analyse urbaner Verbannungsorte, so argumentiert Loïc Wacquant (2018: XXIV) zurecht, muss »die konstituierende Kraft symbolischer Strukturen« und ihren doppelten Effekt »auf das objektive Netz von Positionen, aus denen Institutionen bestehen« und auf das »verkörperte System von Dispositionen, die den Habitus von Akteuren bilden,« zurückverfolgen. Als stigmatisierte Orte besitzen sie »keine Kontrolle über ihre Repräsentationen« und sind »von Klassifizierungen – im wörtlichen Sinne von öffentlicher Anklage – Außenstehender geformt«. Bereits die das Buch eröffnende Debatte über die Definition der Favela verweist darauf, dass ihre Repräsentation historisch von Machttechnologien dominiert wurde, die von außen auf sie einwirkten. Eine ebenso zentrale historische Achse der Favela, so zeigt diese Debatte auch, bilden die Kämpfe um ihre Selbstrepräsentation.

Kapitel 4 untersucht dann empirisch die seit Jahrzehnten dominierenden Populärkulturen der Favela-Jugend. Es nimmt sowohl die Diskursmuster ihrer Selbstrepräsentationskämpfe als auch ihre soziokulturellen Praktiken in den Blick, die

sich in den 2000er Jahren global zu verzweigen begannen. Damit untersucht dieses Kapitel die Favela nicht topografisch, sondern analysiert ihr Regieren ausgehend von jenen *Worlding*-Praktiken, mit denen die interviewten und beobachteten Protagonist:innen des Baile Funks und des Hip-Hops ihre Verbannung in die urbanen Peripherien durchbrochen haben. Sie haben die ihnen gesetzten Grenzen einer in *morro* und *asfalto*, arme Nord- und reiche Südzone segregierten Stadtlandschaft ebenso selbstverständlich durchkreuzt wie die interkontinentale Süd-Nord-Distanz zwischen Rio und Berlin oder London – und dies gilt nicht nur für ihre physische Präsenz, sondern auch für daran gekoppelte Diskurse, urbane Imaginationen und Programme des Regierens. Zu diversen ihrer Shows und Partys in Rio und Berlin bin ich ihnen unter anderem im Rahmen eines dreijährigen Lehrforschungsprojekts gemeinsam mit Studierenden gefolgt (Lanz u.a. 2008). Auch dieses Kapitel enthält kleinere bereits publizierte und für das Buch überarbeitete Abschnitte (vgl. Lanz 2004, Lanz u.a. 2008).

Kapitel 5 rollt die Frage des Regierens aus der individuellen Sicht einer in der Favela aufgewachsenen Bürgerrechtsaktivistin auf. Ihr vielseitiges Engagement reicht bis in die 1970er Jahre zurück und legt so ein breit verzweigtes Geflecht frei, in dem sich das Politische der Favela manifestiert. Von 2003 bis 2017 habe ich dafür fünf biografische Interviews mit »Maria« geführt. Darin fächerte sie ihre Erinnerungen an eine Vielzahl kollektiver und individueller Kämpfe auf und betete sie in ihre persönlichen Sozialisations- und Subjektivierungsprozesse ebenso ein wie in die seit der Militärdiktatur erlebten Transformationen des fremd- und selbstgesteuerten Regierens der Favela. Das rein biografische Kapitel schildert ihr subjektives Erleben, individuelles Erleiden und kollektives Bekämpfen der die Favela prägenden Regierungsmuster möglichst dicht entlang ihrer eigenen Artikulation, ohne sie mit theoretischen Überlegungen zu verknüpfen. Seine Endfassung gründet auf unserer gemeinsamen Diskussion eines für Maria in das Portugiesische übersetzten Entwurfs des Kapitels.

Die umfassendsten ethnografischen Beobachtungen starteten schließlich 2010 in zwei parallellaufenden Forschungssträngen in dem aus mehreren zusammengewachsenen Favelas bestehenden Complexo de Manguinhos. Der erste Strang untersuchte Transformationsprozesse des lokalen Regierens im Zuge der Implementation eines staatlichen Urbanisierungsvorhabens sowie des Übergangs der Territorialherrschaft von einer Drogengang zu einem militärpolizeilichen Befriedungsregime (Kap. 6). Dagegen fokussierte der zweite Strang, für den ich neben Manguinhos auch im nahegelegenen Complexo da Mangueira geforscht habe, im Alltag verankerte Regierungsmuster der von der Pfingstbewegung dominierten lokalen Religionsgemeinschaften (vgl. dazu auch Lanz 2016). Ihre selbstgeschaffenen Infrastrukturen und ihre eng mit einem zweitklassigen Bürgerschaftsstatus verknüpften Macht- und Selbsttechnologien habe ich als originäre religiöse Fabrikationen der Favela untersucht (Kap. 7).

Ethnografisches Forschen als Kooperation

Diese über einen mehrjährigen Zeitraum tief in die Favela eintauchenden Untersuchungen wären ohne lokale Kooperation für einen europäischen Akademiker kaum möglich und zudem forschungsethisch problematisch gewesen. Diese Kooperation wiederum verschob die klassische Neutralitätsposition der teilnehmenden Beobachtung ein Stück weit in Richtung einer Aktionsforschung, die Bruchstellen herrschender Stadtpolitik aufzuspüren sucht, um sie mit »Kämpfen, Widerständen und Wünschen der Menschen in Verbindung zu setzen« (Füllner 2014: 87). Zum einen habe ich, um es mit Foucaults Worten auszudrücken, eine Kritik meiner in den Favelas lebenden Partner:innen daran, »so und von denen regiert zu werden«, geteilt. Zum anderen ging es um eine akademische »Kritik, die nicht neutral ist, sondern Wissen und Theorie, so wie sie produziert werden, zu verunsichern und zu destabilisieren sucht, und die versucht, inmitten einer Reihe von persönlichen, institutionellen, historischen und kulturellen Einschreibungen und Zwängen neue Untersuchungslinien zu rekonstruieren und zu entwickeln« (McFarlane 2010: 738).

Die ethnografischen Erkundungen verliefen ab 2010 in enger Zusammenarbeit mit einer in der Favela aufgewachsenen Aktivistin, die sich seit Jahren für die Belange ihrer Bewohnerschaft eingesetzt hatte. Die für das Buch lieber im Anonymen verbleibende A. stieg mit der Motivation in den Prozess der Forschung ein, das dabei erworbene Wissen über die Machttechnologien der Favela für ihr eigenes politisches Engagement nutzen zu können. Während das »Gütesiegel« meiner europäischen Universität den Zugang zu Interviews mit Bediensteten staatlicher Institutionen bis hin zur Polizei eröffnete, ermöglichte es A.s Renommee als langjähriger Aktivistin, überhaupt auf diese Weise in der Favela zu forschen. Auch die Bereitschaft jeglicher Akteure, sich auf narrative Interviews über ihr lokales Wirken einzulassen, ist auf ihre Partizipation zurückzuführen. Denn schon der Zugang in eine Favela, die von einer Drogengang beherrscht wird, und dort der bloße Aufenthalt eines als *gringo* bezeichneten Europäers ist kompliziert. Das forschende an den Ecken »herumhängen« und Fragen stellen erfordert in jedem Fall eine über Mittelpersonen erteilte Genehmigung des herrschenden Drogenbosses.

Im hochgradig sensiblen Feld einer von Gewaltstrukturen, versteckten Machtverhältnissen und informellen Regeln geprägten Favela folgen analytische Deutungen eines von außen kommenden Forschers ohne eine solche Zusammenarbeit fast unweigerlich seinem fremden Blick sowie einem von Interviewten generierten Geflecht aus Slang, verschlüsselten Informationen, Gerüchten, Irreführungen und biografischen Inszenierungen. Die daraus resultierende Gefahr, zentrale Muster der Favela zu missdeuten, begegneten wir mit einem methodischen Ansatz, der in Gesprächen mit Bewohner:innen unser Forschungsinteresse offenlegte und zugleich alle persönlichen Informationen nutzte, die aus der intimen Kenntnis der Favela durch meine Co-Forscherin stammten.

Neben den maßgeblichen Repräsentant:innen der in unsere Untersuchungsorte intervenierenden Staatsorgane haben wir dort viele einfache Leute und die allermeisten lokalen Führungspersönlichkeiten teilweise mehrfach interviewt. Oft hatten diese narrativen Gruppen- oder Einzelinterviews den Charakter von Gesprächen mit alten Bekannten über frühere Zeiten, bei denen die in der Favela Geblienen die ehemalige Bewohnerin und den fremden Forscher über persönliche und lokale Entwicklungen informierten. Besonders sensible Informationen lieferten sie häufig nur in meiner Abwesenheit. Die Interviews und die ethnografisch erhobenen Daten reflektierten wir in ausführlichen, von mir in Forschungstagebüchern dokumentierten Gesprächen. Nicht selten wurde meine Co-Forscherin während der Interviews um ihren Rat gefragt, wenn es um behördliche Regeln, juristische Fragen und polizeiliche Interventionen oder auch um persönliche Konflikte oder Probleme ging. In solchen Momenten, in denen wir aus einer bürgerrechtlichen Perspektive über Handlungsoptionen der Interviewten diskutierten oder Ratschläge erteilten, erhielt die Forschung einen interventionistischen Charakter. In einem meiner Forschungstagebücher habe ich dies wie folgt beschrieben:

»Unsere Forschung ist vor allem von A.s Hartnäckigkeit, Neugier und Beharrlichkeit geprägt. Ihrer Energie ist es zu verdanken, dass wir einen tiefen Einblick in lokale Strukturen und Aktivitäten gewinnen und mit so gut wie allen relevanten Akteuren sprechen können. Dazu gehören reguläre wie Vorstände der Ortsvereine oder Kirchen, Verantwortliche der NGOs oder der intervenierenden Staatsorgane bis hin zur Polizei, aber auch führende Mitglieder der Drogengang. A. ist furchtlos und schreckt vor keiner von Gangstern oder der potentiell ebenso verbrecherischen Polizei ausgehenden Gefahr zurück. Zugleich ist sie äußerst umsichtig, verantwortungsvoll und transparent. Dabei folgt sie über die gesamte Recherche hinweg ihrer eigenen politischen Agenda. Sie sagt selbst, dass es ihr – anders als mir – weniger darum geht, alle relevanten lokalen Strukturen verstehen zu lernen, da sie die meisten von ihnen sowieso gut kennt. Vielmehr nutzt sie unsere Interviews, Gespräche und Beobachtungen, um ihre politischen Ziele voranzutreiben. Dabei versucht sie immer, Akte der Repression und Gewalt (seien es solche des Staates oder der Gangster) sichtbar zu machen und sich aus der Perspektive der Bewohnerschaft für Bürgerrechte einzusetzen. Unsere informellen Gespräche und »offiziellen« Interviews sind komplizierte Balanceakte, die zum einen Wahrnehmungen und Deutungen der Interviewten in Erfahrung bringen sollen und zum anderen von A. genutzt werden, um Leute juristisch zu beraten, politische Fragen zu debattieren und gemeinsam zu überlegen, wie Widerstand gegen beobachtete Menschenrechtsverletzungen geleistet werden könnte. Auch in Interviews mit Staatsbediensteten oder (ausnahmslos männlichen) Gangstern oder Polizisten versucht A. bei Problemen oder Konflikten, über die wir teilweise in anderen Gesprächen informiert worden sind, im Sinne der Bewohner:innen der

jeweiligen Favela zu vermitteln. Sie ist in der Lage, mit allen zu sprechen, in alle Richtungen zu kommunizieren. Alles was sie seit Beginn unserer Forschung jenseits des Privaten tut, scheint mir Bestandteil ihres Aktivismus zugunsten, wie sie es nennt, der ›einfachen Leute‹ aus der Favela zu sein.«

Mit Blick auf die gewaltbasierten Herrschaftsformen in den untersuchten Favelas war dieses Sprechen mit allen Akteuren potentiell problematisch, da es gefährliche Erwartungen gegenseitiger Gefälligkeiten generieren kann. Um dies zu vermeiden, verzichtete ich etwa darauf, ›im Feld‹ zu wohnen, da eine Wohnung nur über Mittelspersonen des Drogenbosses zu erhalten gewesen wäre. A. arrangierte zwar Gespräche mit Gangstern, kommunizierte aber, um uns nicht in ein korumpierendes System gegenseitiger Gefälligkeiten zu verwickeln, unverkennbar unsere Unabhängigkeit. Als Zeichen dafür akzeptierten wir in solchen Fällen etwa keinerlei Einladung und brachten selbst Trinkwasser mit oder bezahlten es selbst.

Unserer mit Bekannten diskutierten Entscheidung für A.s Anonymität im Buch speist sich neben politischen Motiven aus der Sorge um ihre persönliche Sicherheit. Wir trafen sie, nachdem sie gegen Ende unserer Recherchen einige erworbene Informationen eingesetzt hatte, um korrupte Machenschaften, in die Staatsbedienstete und mächtige Ortsansässige verwickelt waren, öffentlich zu problematisieren. Zwar lebte A. zu dieser Zeit nicht mehr in der Favela, als aus ihr kommende Aktivistin war sie gleichwohl mehr als ein europäischer Universitätsangehöriger der Gefahr ausgesetzt, von herrschenden Gewaltakteuren bis hin zu Polizeiorganen bedroht zu werden, wenn sie im Zuge von durchgesickerten Informationen ihre Sicherheit gefährdet sehen. A.s politische Entscheidung, erworbenes Wissen für ihre aktivistische Praxis zu verwenden, beendete so letztlich unsere Möglichkeit, die ethnografische Forschung an bestimmten Orten fortzusetzen. Sie offenbart eine der möglichen Konsequenzen jener interventionistischen Positionierung, die nicht nur das Wissen über das Regieren der Favela zu verändern, sondern auch einem darauf einwirkenden bürgerrechtlichen Engagement zu dienen suchte.

Mit dieser forschungsethischen und letztlich politischen Selbstverortung habe ich nicht die Rolle des Forschenden »als In- und Outsider in einem« für ein »selbstreferenzielles Postulat des völligen Verschmelzens« aufgegeben oder versucht, das »forschende Ich« zum Verschwinden zu bringen (Huffschmid 2015: 74). Vielmehr habe ich eigenständige wissenschaftliche Analysen unter anderem in Auseinandersetzung mit einer lokalen Partnerin generiert und hier als Autor verschriftlicht. Sie sollen der vorgefundenen urbanen Vielstimmigkeit auch dadurch gerecht werden, dass sie »weniger von Gewissheiten als vom Unverständlichen, weniger vom Eindeutigen als vom Mehr- oder Uneindeutigen« (ebd.) ausgehen. Für ihren »ethnografischen Realismus« einer »komplexen und vielschichtigen narrativen Konstruktion, die detaillierte Feldnotizen, lebendige Dialoge, kritische theoretische Analy-

sen und Fotografie kombiniert« war, um es mit Filip de Boeck (2014: 561) auszudrücken, Empathie von entscheidender Bedeutung.

Fotografische Erkundungen des Regierens der Favela

Welche Überlegungen haben nun dazu geführt, mich trotz der problematischen Traditionen und Fallstricke der fotografischen (Fremd-)Repräsentation der Favela dafür zu entscheiden, für das Buch das »sehr gefährliche Gebiet« (Walter Benjamin) der Fotografie zu betreten? Fotografische Bilder, um zunächst eine negative Abgrenzung vorzunehmen, dienten mir nicht als empirische Daten, die mit einer visuellen Methodologie (vgl. etwa Rose 2012) auszuwerten gewesen wären, denn als solche habe ich sie schlichtweg nicht erhoben. Die abgedruckten und textlich knapp begleiteten Fotoserien befinden sich daher als gleichsam autonome Parallelerzählungen außerhalb der Textkapitel des Buches.

Ebenso wenig ging es mir um eine Fotografie als »echte Dokumentation«, die Martha Rosler (2005: 27) als »agitatorische« Stellungnahme versteht oder, um es mit John Heartfield auszudrücken, um eine »die Fotografie als Waffe« nutzende Gesellschaftskritik (zit. in Stiegler 2010: 226). Angesichts der historischen Rolle der (Dokumentar-)Fotografie für die Fremdrepräsentation der Favela erschien mir eine solche Positionierung, ohne in eines der kommunitären Bildprojekte eingebunden zu sein, als anmaßend.

Um es mit dem Fotografen und Essayisten Luigi Ghirri (2013) zu formulieren, habe ich die Fotografie zunächst eingesetzt, um »durch Bilder zu denken« und um, in einem weiteren Schritt mit John Berger und Jean Mohr (2000 [1982]), auf »eine andere Art zu erzählen«. Seit vielen Jahren begleitet mich die Kamera bei empirischen Stadterkundungen. Dabei liegt ihre erste Funktion darin, mir meiner eigenen Wahrnehmung der urbanen Umgebung bewusst zu werden. Allein die Entscheidung darüber, welche Kamera ich mitführe, an welchen Orten und in welchen urbanen Situationen ich die Kamera sichtbar in der Hand trage, wo ich sie unsichtbar in meiner Tasche lasse und wo ich sie zum Fotografieren an mein Gesicht hebe, lehrt mich einiges sowohl über den Charakter der urbanen Atmosphäre, in der ich mich befinde, als auch über meine mitgebrachten Vorstellungen davon. »Wenn ich eine Fotografie mache«, so Stephen Shore (2015: 132), »speisen meine Wahrnehmungen mein geistiges Modell«, also jenes zumeist unbewusst wirkende Bild im Kopf, »das sich vielerlei Anregungen verdankt und auf Einsicht, Konditionierung und Weltverständnis basiert« (ebd.: 117). Dabei setzt das Fotografieren als »komplexe, fortgesetzte, spontane Interaktion aus Beobachtung, Verstehen, Imagination und Absicht« eine »Rückkopplungsschleife« in Gang, in der das geistige Modell den Wahrnehmungen nachgibt, was wiederum die fotografischen Entscheidungen verändert und schließlich in »Modellanpassungen« (132) mündet.

In der Favela blieb die – meist kleine – Kamera in den ersten Jahren die allermeiste Zeit in der Tasche, einem geistigen Bild folgend, das zwischen voyeuristischem Begehren – etwa nach »spektakulären Motiven« – und dessen selbstkritischer Reflexion, zwischen dem internalisierten Diskurs der No-go-Area und dem faktischen Bilderverbot durch die Drogengangs changierte. Gleichwohl entstanden nach und nach Bilder, deren fotografische Entscheidungen ebenso wie ihre anschließende Betrachtung erheblich dazu beitrugen, meine Deutungen der Favela sowie die an sie gestellten Fragen und daraus generierten Konzepte zu entwickeln. Ähnlich argumentieren Nick Emmel und Andrew Clark (2011: 39) in ihrem Dialog über den Nutzen des Fotografierens bei Stadterkundungen: Mit den gemachten Bildern ließe sich eine »reflexive Auseinandersetzung mit dem Forschungsfeld kartieren. Sie sind eine Art visuelles Forschungstagebuch, das Anhaltspunkte dafür bietet, wie wir im Laufe der Forschung auf das Feld reagieren. Sie schärfen unseren Blick durch die Rahmung des Feldes im Sucher.«

Alle hier abgedruckten Fotografien sind in der zweiten Forschungsphase ab 2010 entstanden. Lange habe ich den Fotos lediglich eine Rolle als visuelle Feldskizzen zugestanden und teilweise reicht ihre technische Qualität wegen der vorgefundenen Beschränkungen kaum darüber hinaus. Mit Walter Benjamin (1931: 252) sollten die Bilder das »Optisch-Unbewußte« erfahrbar machen, das ihnen zugrundeliegende geistige Modell dekonstruieren oder das »Fünkchen Zufall« finden, »mit dem die Wirklichkeit den Bildcharakter gleichsam durchsenkt hat«. Denn die Fotografie öffne die »physiognomischen Aspekte, Bildwelten, welche im Kleinsten wohnen, deutbar und verborgen genug, um in Wachträumen Unterschlupf gefunden zu haben, nun aber groß und formulierbar« geworden sind (ebd.). Sie bringt auch unkalkulierbare Aspekte zum Vorschein, die während der Aufnahme nicht beabsichtigt sind oder nicht einmal gesehen werden, sondern erst bei der späteren Betrachtung eines Bildes auffallen.

Welcher fotografische Ansatz hat sich nun im Zuge solcher »Rückkopplungsschleifen« herausgeschält? Auch um diese Frage zu diskutieren, greife ich zunächst zurück auf Walter Benjamin und seine Deutung des Werks von Eugene Atget, der im späten 19. Jahrhundert in den Straßen von Paris zu fotografieren begann (vgl. Adam 2008). Atget habe »das Verschollene und Verschlagnene« gesucht, seine Bilder hätten sich »gegen den exotischen, prunkenden, romantischen Klang der Stadtnamen« (Benjamin 1931: 260) gewandt, fast alle von ihnen seien leer, stimmunglos, zeigten die Stadt »ausgeräumt wie eine Wohnung, die noch keinen neuen Mieter gefunden hat« und bildeten die Vorhut einer surrealistischen Fotografie, die dem »politisch geschulten Blicke das Feld frei[macht], dem alle Intimitäten zugunsten der Erhellung des Details fallen« (ebd.: 261f.). Auch für Rio de Janeiro und seine Favelas galt aus meiner Sicht, dass ihnen eine bildliche Überrepräsentation exotische Identitäten und »prunkende Stadtnamen« angehaftet hatte, deren »stickige Atmosphäre« (260) gleichsam einer fotografischen Entleerung bedurfte.

Als weiteres Vorbild diente mir die fotografische Position von Luigi Ghirri, der ab den 1970er Jahren Alltagsdetails in suburbanen Settings von Norditalien in den Blick nahm. Ghirri (1986: 116) suchte nach einer »Art von Fotografie, die in der Lage ist, Bilder und Darstellungen zu konstruieren, so dass das Fotografieren der Welt auch ein Weg sein kann, sie zu verstehen. Eine Art der Fotografie, die nicht verletzt, urteilt, verbirgt, versteckt oder transformiert«, die den erfassten Orten »keine vorgefertigten Identitäten, voreilige Eindrücke, [...] präzise topografische Bezüge oder private Visionen zuschreibt« (ebd.). Ghirris Bilder sollten vielmehr Landkarten, Pläne und Fotografien zugleich sein (vgl. Borja-Villel u.a. 2018: 8). Seine seriellen fotografischen Erzählungen entlockten einem industrialisierten und standardisierten, einem von Konsum und Entfremdung geprägten suburbanen Alltag immer »eine Art von Anteilnahme, Zärtlichkeit und, was vielleicht am Wichtigsten ist, Humor« (Pelizzari 2018: 30).

Ein ähnlich suchende und teilnehmende, nicht urteilende, sondern auf ein Verstehen urbaner Strukturen abzielende Fotografie, die mit Blick auf den Gegenstand meines Buches zudem thematisch naheliegt, findet sich bei den langjährigen Projekten, für die José Camilo Vergara auf anthropologische Methoden des Forschens zurückgreift. Der Titel seines Buches *How the Other Half Worships* (Vergara 2005) etwa referiert nicht von ungefähr Jacob Riis' berühmtes Werk *How the Other Half Lives* von 1890 über die Lebensbedingungen in New Yorks Armenvierteln. Als Fotograf und Soziologe dokumentiert Vergara darin seine 30-jährigen Recherchen über die materiellen Kulturen religiöser Gemeinschaften in armen Nachbarschaften US-amerikanischer Städte. Er kombiniert seine Fotografien mit einem breit verzweigten, in Teilen eher einer Materialsammlung als einer linearen Argumentation gleichenden Text. Darin setzt er von Interviews über Feldnotizen bis hin zu Broschüren und Gebeten jegliches Textmaterial ein, das er neben seinen Fotografien erhoben hat. Ein besonderes Augenmerk seiner Bilder liegt auf der Materialität von Kirchengebäuden und der sie bevölkernden Artefakte und (Wand-)Bilder. Dabei arbeitet Vergara mit einer Re-Fotografie, die über einen langen Zeitraum immer wieder die gleichen Gebäude ablichtet und so ihre mannigfaltigen Transformationen dokumentiert.

Meine Entscheidung, drei fotografische Bildserien in das Buch aufzunehmen, folgte vor diesem Hintergrund zunächst deren Potenzial, affektive urbane Landschaften einzufangen. Eignen sich lineare Aufzeichnungen alleine kaum, um die Paradoxien des urbanen Lebens in der Favela zu veranschaulichen, können diese mithilfe der Fotografie als »Sets von Interdependenzen zwischen Figuren, Orten, Segmenten, Farben, Räumen, Stimmungen und Affekten« (De Boeck/Plissart 2004: 23) erzählt werden. Zumindest ein Stück weit lässt sich so »die Kluft zwischen Theorie und gelebter urbaner Erfahrung« überbrücken (De Boeck/Simone 2015: o.S.).

Die »Unmittelbarkeit der Bildsprache und des Bildarrangements« (Färber 2013: 208) sowie die aus der Diskontinuität »zwischen dem aufgezeichneten Augenblick und dem Augenblick des Anschauens« rührende Vieldeutigkeit einer Fotografie versperren sich zwar einer erklärenden Analyse (Berger 2000 [1982]: 88). Gleichwohl liegt »in jedem Akt des Sehens [...] die Erwartung von Sinn« (ebd.). Anders als der »Wunsch nach einer Erklärung« fragt diese Erwartung danach, »was die Erscheinungen vielleicht selbst offenbaren werden« (ebd.: 117). Dabei können die fotografierten Erscheinungen in Form von aneinandergereihten Bild-Sequenzen »Ideen entstehen lassen« (122), so argumentiert John Berger. Denn als diskontinuierliche Reihen fotografischer »Augenblicks-Entscheidungen« ermöglichen sie es, »quer durch sie hindurch zu lesen und so einen synchronen Zusammenhang herauszufinden. Einen Zusammenhang, der anstatt zu erzählen, Ideen hervorruft« (128). Diese Ideen, die aus dem Besonderen einer Fotografie etwas Allgemeingültiges herauslesen, folgen nicht der Absicht des Fotografen, sondern der Lesbarkeit des Bildes; oder genauer »der Unterscheidung, dem Grenzstrich zwischen Lesbarkeit und Unlesbarkeit. [...] Wir denken oder fühlen oder erinnern uns *durch die Erscheinungen hindurch*, die in der Photographie [sic!] aufgezeichnet sind, und *mit der Idee* von Lesbarkeit-Unlesbarkeit, die durch sie hervorgerufen wurde [Herv. i.O.].« (124)

Bezogen auf die Affektivität der urbanen Landschaft ermöglichen es Fotografien also nicht nur, diese zu erfühlen oder zu erfahren, sondern auch durch sie und mit ihnen zu denken und zu verstehen und dies in Ideen auszudrücken. Sie geben »mit Blick auf den urbanen Raum beispielsweise Aufschluss über Muster, Strukturen oder Brüche, lassen analytische Kategorien entstehen oder bringen die Koexistenz von Verschiedenem und Heterogenem ans Licht« (Huffs Schmid 2015: 405). Stadtforschung durch und mit Fotografie ermöglicht es so, Dimensionen der »Materialität, Medialität und Performativität« urbaner Räume und Prozesse zu thematisieren, Mehrdeutigkeit auszuhalten und einen »auf Gewissheit, Information und Dokumentation beruhenden Wissensbegriff« aufzuweichen (ebd.: 406).

Für die Urban Studies untersuchte Anne Huffs Schmid in ihrer Studie über Gewalterinnerung im urbanen Raum von Mexiko-Stadt und Buenos Aires detailliert die Frage: »Was kann die Fotografie, was der Text nicht kann?« (409) Anders als ich analysierte sie allerdings ihre Bilder zumindest teilweise als empirische Daten. Mit Blick auf den konkreten (Mehr-)Wert der Fotografie arbeitete sie sieben ineinander verflochtene Dimensionen heraus, mit denen sich auch hier bereits verhandelte Aspekte zusammenfassen lassen. Die Kamera zeichnet erstens Gesehenes ebenso wie Ungesehenes auf und zwingt uns, indem sie uns fotografische Entscheidungen abverlangt, den Blick zu schärfen und zu richten. Im Gegensatz zur Linearität des Textes vermag es die Fotografie zweitens, Chronologie zu negieren, dagegen eigene Sequenzen zu erfinden sowie »Gleichzeitigkeit darzustellen, indem sie mit Paradoxien und zufälligen Nebeneinanderstellungen arbeitet« (De Boeck/Plissart

2004: 23). Drittens kann sie das Gesehene in »räumlichen Konstellationen, Nähe und Distanzen, Bauten und Körper verorten« (Huffschmid 2015: 414). Auch weil ihr monokularer Blick den dreidimensionalen Raum auf eine Fläche projiziert, so Stephen Shore (2015: 42), stellt die »fotografische Vision« neue Verbindungen zwischen Körpern und Objekten her. Dies gilt viertens auch für die Frage, wie »Körper und Blicke im Raum angeordnet sind, wie sie sich aufeinander beziehen und welche Blickachsen und -räume hier entstehen« (Huffschmid 2015: 416).

In ihrer Betrachtung wiederum lassen sich Fotografien fünftens auf unsere geistigen Bilder und Erwartungen befragen, die ihnen zugrunde liegen, und helfen uns dabei, diese selbstreflexiv zu dekonstruieren. Sechstens, und dies ist für das Fotografieren in der von Bilderverboten und Zugangsbeschränkungen gezeichneten Favela von hoher Bedeutung, führt es »automatisch in den Grenzbereich des Sicht- und Abbildbaren: Was ist zu sehen und was gerade nicht?« Wo reichen Wissen und Imagination über das fotografisch Abbildbare hinaus und wie lassen sich »solche bilderlosen Zonen markieren« (ebd.: 422)? Wie kann das Unsichtbare der Stadt, »die sich als Ganzes nicht zu erkennen gibt«, herausgearbeitet werden (Färber 2013: 207f.) – eine Frage, der etwa der Foto-Text-Essay *Paris ville invisible* von Bruno Latour und Emilie Hermant (1998) nachgeht. Schließlich eröffnet die Fotografie siebtens die »Möglichkeit der Montage, also des Zusammenstellens und Editierens signifikanter Serien und Sequenzen« (Huffschmid 2015: 425), mit denen sich Muster, Verläufe, Brüche und Metamorphosen erzählen oder performativ konstruieren und so mit Ideen verbinden lassen.

Schließlich bleibt die Frage zu klären, welcher Logik die drei abgedruckten Bildserien folgen. Bei ihrer Auswahl und sequentiellen Anordnung ging es mir darum, Machtverhältnisse in der Favela mit Blick auf ihre sich im materiellen Raum manifestierenden Formen und Spuren zu erfassen. Dabei scheinen existierende Ausprägungen einer »Macht über« ebenso auf wie solche einer »Fähigkeit zu« und von diesen sowohl disziplinäre als auch Strukturen des Begehrens folgende Formen.

Beim ersten Durchforsten meines fotografischen Archivs folgte ich allerdings keiner Frage oder Hypothese. Vielmehr ähnelte der Prozess Claude Lévi-Strauss' Erzählung über das Ordnen seiner Karteikarten mit Feldforschungsnotizen: »Wenn er etwas verstehen wolle und nicht weiterkomme, nehme er einen Stapel Karten aus der Schachtel und lege sie wie in einem Geduldsspiel aus. Die zufälligen Kombinationen halfen ihm, sein Gedächtnis wiederherzustellen und gaben ihm immer einen neuen Blickwinkel auf die Sache.« (Wildner 2014: 65) Ähnlich dazu schälte sich aus dem seriellen Neuordnen meiner Bilder allmählich die Idee heraus, dass die Fotos in Form dreier Serien zum Verständnis des Regierens der Favela beitragen könnten, obwohl diese Problematik dem Akt des Fotografierens nicht bewusst zugrunde gelegen hatte.

Die vielfältige Materialität der Wohngebäude, die die erste Serie verhandelt, verweist auf das Begehren nach einem bedarfsgerechten und ästhetisch gestalteten Wohnraum ebenso wie auf Fähigkeiten und Grenzen, ihn mit verfügbaren Ressourcen zu errichten. Zugleich scheint die Macht staatlicher Apparate auf, in die Favela zu intervenieren. Anhand von alltäglichen Spuren, Zeichen und Artefakten im Raum der Favela dreht sich die zweite Serie um Fragen der Sicht- und Unsichtbarkeit sowie der materiellen Manifestation ihres Regierens. Jenseits der widerständigen Einbildungskraft des Imaginären scheinen hier auch Herrschaftstechnologien einer auf Gewalt gründenden souveränen Macht auf. Mit Blick auf pfingstreligiöse Gemeinschaften schließlich lassen sich in der dritten Serie konstruierte räumliche Atmosphären – oder »Affektive« (Seyfert 2011) – erfahren, deren affizierende Macht sich auf das religiöse Regieren nicht nur ihrer Gläubigen, sondern auch der Favela generell richtet.

Dezentrierung statt Objektivierung und Synthese

Auch für die Favela trifft zu, was Filip de Boeck (ders./Plissart 2004: 8) über Kinshasa geschrieben hat: Sie »wehrt sich gegen Objektivierung, Kolonisierung, Synthese und Zusammenfassung. Sie bleibt ständig unscharf, [...] schwer zu bändigen und ist unmöglich in einem Master-Narrativ zu erfassen. Sie entzieht sich jeder Ordnung, die man ihren Realitäten auferlegt.«

All dies zu tun, strebt das Buch nicht an. Wie beschreiben fokussiert es nicht exotisierend auf die Lebensweisen der »Gefährdeten« (Loïc Wacquant) oder den topografischen Charakter ihrer Territorien. Es versucht weder die Handlungsmacht der Bewohnerschaft zu heroisieren, noch die sie unterdrückenden Apparate hermetisch zu deuten. Es untersucht vielmehr das Regieren der Favela im Sinne der Kontaktpunkte zwischen dem Regieren des Selbst und dem regiert werden durch Andere, zwischen souveräner und disziplinärer »Macht über« und einer aus dem Begehren resultierenden »Fähigkeit zu«. Es richtet seinen Blick so breit als möglich auf die Vielfalt der darin verwickelten Akteure und Kräfte, Körper und Dinge, Ströme und Strukturen, der ineinander verwobenen Artikulationen und Manifestationen des Politischen, Kulturellen und Religiösen. Als multiperspektivisches Bündel prozessorientierter Tiefenbohrungen in urbanen Peripherien von Rio de Janeiro reagiert es nicht zuletzt auf Kritiken an den blinden Flecken der westlichen Stadtforschung mit Blick auf urbane Realitäten im Globalen Süden.

Dabei umkreisen und umzingeln die empirischen Erkundungen ihren Gegenstand in unterschiedlichen Praxisfeldern und nähern sich ihm in mehreren Anläufen aus je neuen Perspektiven. Die historischen Kapitel 2 und 3 erschließen die Favela als Interventionsfeld aus einer eher chronologischen, urbane Strukturen breitest möglich erfassenden Logik. Kapitel 4 begegnet der Fragestellung über den Umweg der Imaginationen, welterschaffenden Praktiken und Repräsentationskämpfe

ihrer Subkulturen, Kapitel 5 fasst sie aus der Perspektive einer kämpferischen individuellen Biografie frontal ins Auge. Kapitel 6 untersucht die Vielfalt und Vieldeutigkeit von Machtformen, Regierungstechnologien und Infrastrukturen in Form einer territorialen Analyse. Kapitel 7 schließlich umkreist das Feld des Fremd- und Selbstregierens über den Umweg religiöser Programmatiken, Praktiken und Imaginationen. Die fotografischen Serien schließlich bauen an den Grenzen zwischen Sicht- und Unsichtbarkeit auf das, was die Erscheinungen selbst offenbaren oder was sie gerade nicht zeigen. Sie gründen auf dem affizierenden Potenzial der Bilder, mit ihrer »anderen Art zu erzählen« (John Berger) ein Gespür und Ideen für das Regieren der Favela zu generieren.

Mit Filip de Boecks (2014: 565) Blick auf das *Global-Prayers*-Vorhaben, in das ein großer Teil der Wissensproduktion des Buches eingebettet war, können dessen »verschiedenen Bahnkurven« schließlich als Versuche gelesen werden, für die Favela die Realitäten darzustellen, innerhalb derer die Menschen kollektiv wie individuell handeln können oder auf die sie zu reagieren gezwungen sind. Sie verweisen eher auf ihre »Fähigkeit des Aufstrebens« (Arjun Appadurai) als sie uns »eine Lesart des urbanen Lebens als Abschluss, Endstation oder Endzeitpunkt auferlegen« (De Boeck 2014: 565). Und sie gründen auf der Überzeugung, dass sich die Vieldeutigkeit und die Paradoxien der Favela nur mit einer dezentrierenden, durch vorsichtige »Umzingelungs-, Umgehungs-, Ausweich- und Flankenbewegungen gekennzeichneten« Betrachtungsweise erfassen lassen (ebd.: 564). Als strukturierende Mittel, um sie auf diese Weise zu erzählen, stehen »Paradox, Kontrast und Nebeneinanderstellung« (562) zur Verfügung. Das Ende dieser Erzählung kann so keine analytische Synthese, sondern lediglich ein neue Fluchtlinien eröffnender Ausblick sein.