

Dancing with Women in Niqāb

Contact Improvisation: Politik des Kulturellen oder weiße Hegemonie?

Bettina Wuttig

Einleitung

Ich bin am Strand und im Begriff, schwimmen zu gehen. Als ich wieder aus dem Wasser gehe, fällt mir eine Gruppe junger Frauen auf. Sie spritzen sich nass, lachen, und dann beginnt ein ›Tanz‹ – sie bewegen sich umeinander herum, ich kann ihr Lachen unter dem schwarzen Stoff ›spüren-sehen‹ und gehe damit unmittelbar in Resonanz. Dann nehme ich wahr, wie ich mich zusammenziehe, abwende, und in einem inneren Monolog zu mir selbst spreche: »Das kann doch nicht sein. Niqāb tragen und so ausgelassen sein. Wie passt das zusammen?« Doch ihre Leichtigkeit überträgt sich auf mich – es folgt eine Einladung – ich bin gleich wieder im Wasser und tauche in eine Art Wasser-Contact Improvisation ein. Ich hatte mein erstes Contact Improvisations-Trio mit Niqāb-tragenden Frauen.¹*

Wenn ästhetische Erfahrungen solche sind, in welchen die Begegnung mit »ungewohnten kulturellen Phänomenen die üblichen sinnlichen Schemata aushebelt oder befremdet und der soziale Akteur seine eigenen unhinterfragten Wahrnehmungsmodi zu reflektieren [beginnt]« (Prinz/Göbel 2015: 10), dann war diese *non-touch-touch*-Erfahrung², auf die im Folgenden als *Dancing with women in Niqāb* verwiesen wird, geradezu paradigmatisch. In dieser Erfahrung wurden (bei mir) nämlich bestimmte rassifizierte Ima-

1 Autoethnografischer Forschungseintrag vom 10.9.2014 (siehe unten).

2 Ich verwende den Begriff der *non-touch-touch*-Erfahrung im Anschluss an Mark Paterson (2008): Paterson hat die besondere Intensität von *non-touch-touch*-Erfahrungen am Beispiel von Reiki-Behandlungen herausgearbeitet (s.u.).

ginationen und Affekte aufgerufen, irritiert und transformiert. Rassifizierte Imaginationen beruhen nicht auf tatsächlichen Strukturen, sondern sind Effekte von eindimensionalen, meist medialen und alltäglichen hegemonialen Narrationen, durch welche bestimmte Gruppen abgegrenzt, markiert und entwertet werden (Bergold-Caldwell/Wuttig/Scholle 2017). Rassismus kann wiederum als zirkulierende negative Vorstellungen, Bilder und Gefühle *weiß* positionierter Menschen³ gegenüber nicht-*weiß* oder christlich positionierten Menschen (Bergold-Caldwell/Wuttig/Scholle 2017) verstanden werden. Rassismus ist dabei kein Phänomen, das allein dem Rechtspopulismus zugeordnet werden kann, sondern vielmehr ein (post-)koloniales *weiß* perspektiviertes Denksystem, welches in die *weiße* europäische Geistes- und Kulturgeschichte und die Praxis des Imperialismus eingeschrieben ist (Arndt 2015), und daher in den Wahrnehmungsschemata potenziell aller zu finden ist.

Dieser Beitrag nimmt eine autoethnografische Alltagsdokumentation als Methode biografisch-politischer Erinnerungsarbeit, die im Anschluss an Bronwyn Davies und Susan Gannons *Doing Collective Biography* (2007) hier als *Doing Somatic Biography* (Wuttig 2017) gefasst wird, zum Ausgangspunkt der Frage nach der Möglichkeit transformierender Imaginationen und Affekte durch räumlich angeordnete Berührungssituationen. *Doing Somatic Biography* versteht Erinnerungen als sowohl somatisch im Modus eines in die Körper eingeschriebenen Kollektivs als auch performativ durch das Schreiben »über« sie – oder aus ihnen heraus – hervorgebracht (Davies/Gannon 2017; Wuttig 2017). Biografische Erinnerungsarbeit ist somit stets Erkenntnismittel der kulturellen Bedingungen, ihrer Herstellungspraxen und der Möglichkeiten ihrer Veränderung (Wuttig 2017). Als eine Spielart des *Doing Collective Biography* zählt die Dokumentation von Erfahrungen des Alltags (Snails 2014; Poó Puerto 2009).

Autoethnografische Alltagsdokumentationen stellen eine Beschreibung des Umgangs mit Phänomenen, der Interaktionen mit anderen, der sie begleitenden Affekte, der Leiblichkeit, der somatischen Impulse dar. Tagebuchaufzeichnungen bilden das empirische Material. Persönliche Erfahrungen werden genutzt, um das Selbst als mit den Anderen, den kulturellen

3 »*weiß* positioniert« bedeutet, dass die Subjektposition gemeint ist, und nicht ein naturalistischer Zustand des Menschen; *weiß* schreibe ich entsprechend den Vorschlägen zur Kennzeichnung der politischen Position durch die Kritische *weiß*-seinsforschung klein und kursiv (Wollrad 2010).

und politischen Bedingungen wie auch der Forschung verwoben zu zeigen (Adams 2015). Das Schreiben und Diskutieren der Autoethnografien erfolgt daher situativ in der »Ich-Form« als wissenschaftliche Programmatik der Kritik der Objektivierung. Mit diesem methodischen und theoretischen Werkzeug wird in diesem Beitrag die in den 1970er Jahren entstandene Tanzform Contact Improvisation (CI)⁴ auf die in ihr eingelassene *Affektpolitik des Kulturellen* befragt. *Dancing with women in Niqāb* fungiert hier als Figur der Reproduktion und Transformation rassifizierter Wahrnehmungen in der Contact Improvisation.

Affektpolitik des Kulturellen

Der Topos *Affektpolitik des Kulturellen* setzt sich zusammen aus den an Baruch de Spinoza, Gilles Deleuze (2001), Judith Butler (2009) bzw. Sara Ahmed (2006; 2014) angelehnten Affekttheorien (affect studies) und Antonio Gramsci (2019) Politik des Kulturellen. Die Affekttheorien zeigen, dass Affekte als dasjenige verstanden werden können, was die Strukturen der Psyche mit den körperlichen und sozialen Strukturen verbindet (Kwek/Seyfert 2015). Mit Spinoza lässt sich, ohne hier die politisch-soziale Dimension zu desavouieren, darüber hinaus vom Affekt als »ein[em] Wechsel oder eine[r] Transformation eines Körpers, [der] durch die Begegnung mit einem anderen Körper ausgelöst« wird, sprechen (2015: 127). Affekte sind demnach nicht als Verinnerlichung oder Veräußerlichung psychischer Prozesse eines solipsistischen Subjekts zu verstehen. Vielmehr müssen Affekte als diskursiv und kulturell hervorgebracht, und als dasjenige, was kulturelle Hegemonien erhält oder besser belebt, verstanden werden. Unter »Politik des Kulturellen« versteht Gramsci eine Politik, in der neue Gewohnheiten und Perspektiven, Weltauffassungen und ein neuer Alltagsverstand entwickelt werden können (Gramsci 2019). Die Politik des Kulturellen verschreibt sich also der kritischen Auseinandersetzung mit kulturellen Hegemonien (Haghighat 2018: 6). Wenn

4 Contact Improvisation ist eine improvisierte Duo- oder Gruppenbewegungspraxis, die auf dem Spiel der Schwerkraft der Körper im physischen und energetischen Kontakt miteinander beruht. Der inklusive Anspruch der Contact Improvisation besteht darin, dass der Körper und seine jeweiligen Eigensinnigkeiten und Fähigkeiten den Ausgangspunkt der Praxis bilden, und nicht das Erlangen eines bestimmten Trainingsziels.

man die Politik des Kulturellen affekttheoretisch in ihrer sozialen Sinnlichkeit verstehen will, so hilft Jacques Rancière weiter. In seinem Konzept der (neuen) *Aufteilung des Sinnlichen* (Rancière 2008) entwirft er eine Politik der Sinne – eine Politik der kollektiven Sensorien. Dorothy H. B. Kwek und Robert Seyfert (2015) geben Rancière wie folgt wieder:

Sinnliche Aufteilungen machen uns sensibel für bestimmte Konfigurationen von Erfahrungen; sie machen selektiv Sinn, indem sie separieren, aus- und einschließen und die Welt in für uns wahrnehmbare Dinge organisieren, sie installieren und instillieren ganze Universen dessen, was zählt und was nicht, was gesehen oder gefühlt werden kann, bzw. was unsichtbar und unberührbar bleibt. (Kwek/Seyfert 2015: 127)

Angehörige einer sozialen Gruppe teilen sich also nicht nur eine strukturelle Position innerhalb einer Gesellschaft, sondern sie bilden auch kollektive Wahrnehmungsschemata aus, die sie wiederum für bestimmte Details und Zusammenhänge sensibilisieren, während ihnen andere entgehen (Prinz/Göbel 2015). Dasjenige, was erdacht werden kann, und was nicht, hat wiederum mit Praktiken der Kolonialisierung zu tun (2015).

Die Affektpolitik des Kulturellen ist eine Chiffre für die Grenzen des politischen Sensoriums: Wen übersehen wir? Wen spüren wir (nicht)? Welche Frequenzen, welche Berührungen können wir nicht empfangen (Prinz/Göbel 2015: 126)? Und wer ist dieses »wir«? Es lassen sich nun zwei übergeordnete Fragen präzisieren:

1. Ist die Contact Improvisation einer Aufteilung des Sinnlichen unterworfen?
2. Kann *Dancing with women in Niqāb* als eine seismographische Erfahrung für dasjenige gelesen werden, was hier nicht ohne weiteres möglich ist, wie auch dafür, wie affektive Transformationen rassifizierter Wahrnehmungen in kulturellen Hegemonien dennoch passieren?

Kontingente Motilitäten: Contact Improvisation als weißer Raum?

Die Contact Improvisation ist ein *weißer Raum*. Es geht also um die kulturelle Hegemonie des *weiß-Seins* und die der *weißen* Räume. Mit *weiß* ist hier keine ontologische Kategorie gemeint, sondern eine politische, »die Institutionalisierung einer spezifischen Ähnlichkeit« (Ahmed 2006: 129), die sich im Zuge der Kolonialisierung der Länder des Südens und der Orientalisierung des im Westen so bezeichneten Nahen und Mittleren Ostens ereignet hat. Über die politische Kategorie der *skin color* konnte ein Herrschaftsverhältnis etabliert werden, innerhalb desselben sich *weiße* Menschen im Sinne einer »schlechten Angewohnheit« (Ahmed 2006: 129) in den globalen Beziehungen mit einer Selbstverständlichkeit Räume aneignen und Wissen und Perspektiven samt ihres eigenen *weiß-Seins* universalisieren. Dieses *weiß-Sein* ist den meisten *Weißten* so selbstverständlich zu einer zweiten Haut geworden, dass es ihnen nicht auffällt. *Dancing with women in Niqāb* ist nicht nur einfach eine ungewohnte interkulturelle Begegnung unter Gleichen, sondern verweist auf eine bislang (von mir) in den hegemonialen westlichen kulturellen Tanzkontexten kaum mögliche non-touch-touch-Erfahrung, so die These. Internationale CI-Events sind ganz überwiegend Gatherings der *weißen* Mittelschichten der Länder des Westens/Nordens, auch wenn Praktizierende immer wieder betonen, dass Jams international seien und Menschen aus allen Kontinenten zusammenkämen (Hennessy 2018). Ist Contact Improvisation also eine implizit rassifizierende, exklusive Praxis? Keith Hennessy (2018) kommt zu dem Schluss, dass die bias-blindness der Contact Improvisation sich nicht nur an der Abwesenheit von *people of color*⁵ ablesen lässt, sondern auch daran, dass in den Locations, den Kleidungen, den Handlungen, dem Verhältnis zur Sexualität implizit die Werte einer *weißen* Kultur verteidigt werden. Obwohl CI weitreichend mit einer herrschaftskritischen Gegenkultur assoziiert wird (2018; Wuttig 2016), ist sie in Teilen also durchaus mit dem spät-kapitalistischen und neoliberalen Mainstream kompatibel und reproduziert soziale Schief lagen (Hennessy 2018). Mayfield Brooks beschreibt in den Ausführungen zu seinem interdisziplinären Tanzprojekt *Improvising while*

5 *People of color* sind Selbstbezeichnungen von Menschen, die durch eine Zuordnung zu einer ethnischen Gruppe markiert und in ein spezifisches Verhältnis von Diskriminierung und Unterordnung gesetzt werden. (Bergold-Caldwell/Wuttig/Scholle 2017)

black (IWB) seine Jam-Besuche wie folgt: »I think it's hard for me, because I am often the only black person in a lot of those spaces« (2016: 35). Brooks' Unbehagen darf hier kaum individualisiert werden, sondern ist als Effekt eines rassifizierten Sensoriums zu werten. Sara Ahmed (2006) arbeitet heraus, dass die Fähigkeit, den eigenen Körper im Raum selbstverständlich bewegen zu können, die Eigenbewegungen zu spüren, Dinge zu ergreifen, sie in das eigene Körperschema zu integrieren, sich selbst darüber als zur Welt wahrzunehmen – also sich in der Welt einzuhausen und auf diese einzuwirken, als zutiefst eingebettet in die Bedingungen der Ermöglichung begriffen werden muss. Mit Bezug zu dem französischen Psychoanalytiker Frantz Fanon zeigt Ahmed, dass jegliche Ontologie der Körperschemaausbildung in die Irre läuft (Ahmed 2006; Fanon 2013), weil sie die rassifizierenden affektiven Muster und ihren Anteil an der Konfiguration eines Körperschemas verkennen. Frantz Fanon beschreibt die körperlich-leibliche Erfahrung des kolonialisierten Schwarzen in einer *weißen* Welt wie folgt:

Und dann geschah es, dass wir dem weißen Blick begegneten. Eine ungewohnte Schwere beklemmte uns. Die wirkliche Welt machte uns den Anteil streitig. In der weißen Welt stößt der Farbige auf Schwierigkeiten bei der Herausbildung des Körperschemas [...] rings um den Körper herrscht eine Atmosphäre sicherer Unsicherheit. (Fanon 2013: 94)

Mit Fanon wird deutlich, dass *nicht-weiß* zu sein in einer *weißen* Welt bedeuten kann, in der Motilität zurückgedrängt und grundlegend verunsichert zu werden. (Koloniale) Machtverhältnisse bestehen darin, dass sich der »Andere« (unbewusst) wie ein Gegenstand einverleibt und zur Erweiterung der eigenen Körpergrenze eingesetzt wird. Somit dehnt sich der Raum, den *weiße* Menschen zur Verfügung haben, gleich dem Prozess des »Othering« aus, und zwar auf Kosten des Raumes, den der »Andere« zur eigenen Motilität übrig hat (Ahmed 2006: 139). Während der *weiße* Körper an *weißen* Orten unmarkiert von diesen aufgenommen wird, zeigt sich das Gestoppt-Werden für *nicht-weiße* Menschen – so Ahmed – in einer unausgesprochenen Atmosphäre, die beständig fragt: »Wer bist Du? Warum bist Du hier? Was machst Du da?« (Ahmed 2016: 139 f). Soziale Erfahrungen und damit Bewegungserfahrungen werden im Modus der Ungewissheit erlebt.

Mayfield Brooks' Ausführungen zu seinen Überlebensstrategien auf *weißen* Jams legen ebenfalls Zeugnis davon ab: »My survival strategy for making

choices at the jam is always checking to see if I feel safe and in connection with partners and the space« (2016: 35). Und ebenso, wenn er fortfährt, seinen Unterricht in einer »people of color-class« an der Westküste der USA als »safe space« zu bezeichnen (2016: 37).

Die koloniale Unterdrückung im Fall muslimischer Menschen geht zudem mit einer historischen und gegenwärtigen Orientalisierung einher. Die Konstruktion des/der Muslim*in als unterdrückt, gefährlich, unterdrückend, verführerisch, fremd, schwer zu bändigen, unberechenbar usw. stellt gleichsam den Rand dar, gegen welchen sich das westliche freie und freiheitliche Subjekt in seinen Ausdehnungen strecken und konstituieren kann, in einem von dem Einzelnen unbemerkten Versuch der Aneignung imaginerter Andersheit (Farris 2017; Iman 2009). Motilität wird so zu einer Frage des sozial Möglichen. Das atmosphärische Stoppen und die Vereinnahmung sind Symptome der (weiter oben dargelegten) Aufteilung des Sinnlichen – Zeugnis dessen, was für wen jeweils zählen kann und welches Universum wir in einem *weißen* »Kosmos« installiert haben und installieren. Fanon (2013), Ahmed (2006) und Brooks (2016) zeigen also, auf welche Weise eine kulturelle Hegemonie – hier die des *weiß-Seins* – nicht nur die Aneignung von Welt *nicht-weißer* Menschen einschränkt, sondern wie die Aufteilung des Sinnlichen sich selbst in den alltäglichen Praktiken des Tanz-Machens verdeckt: wie sie unmerkbar auch in Räumen fortwirkt, die sich als rassistisch bzw. offen für alle sehen. Dabei ist insbesondere die bedeckte muslimische Frau in spätkapitalistischen Gesellschaften zum Symbol für Unterdrückung, Lebensfeindlichkeit und Unrecht geworden (Iman 2009; Farris 2017; El-Tayeb 2016).

Dancing with women in Niqāb ist eine Figur, die die Effekte der Aufteilung des Sinnlichen genau wie eine zufällige Episode einer Politik des Kulturellen umreißt.

Dancing with Women in Niqāb

Dancing with women in Niqāb zeigt (m)eine sinnliche Konfrontation mit rassistisch imaginierten – »single stories« (Adichie 2009: o.S.). »Power is the ability not just to tell the story of another person; but to make it the definitive story of that person. [...] Show us people [...] only one thing over and over again and that is what they become.« (2009: o.S.) In diesem Fall hatte sich die einzige

Geschichte, die erzählt wird, die der pflichtbewussten IS-Märtyrerin (auch) in mein Sensorium (einer rassismuskritischen Sozialwissenschaftlerin) geträufelt. Sie hatten meine Welt, als Angehörige einer sozialen Gruppe und Inhaberin einer strukturellen Position innerhalb der Gesellschaft, in Wahrnehmbares und Nicht-Wahrnehmbares, oder nicht »ohne weiteres« Wahrnehmbares organisiert. Ausgelassene – nahezu tobende – *Niqāb*-tragende Frauen gehörten bis dato nicht zu meinem kollektiven Wahrnehmungsschema; epistemische Praktiken der Kolonialisierung hatten (mich) nicht für dieses Detail sensibilisiert. Die ästhetische Erfahrung jedoch einer non-touch-Improvisation, das Wahrnehmen der Ausgelassenheit (»ich kann ihr Lachen unter dem schwarzen Stoff »spüren-sehen«, s.o.), die damit verbundene affektive Ansteckung führten zu einer produktiven Irritation der üblichen sinnlichen Schemata. Ich wurde en passant zur sozialen Akteur*in, die begann, ihre bis dahin unhinterfragten Wahrnehmungsmodi zu reflektieren (s.o.). (M)eine Aufteilung des Sinnlichen – (m)ein Sensorium wurde erweitert; auf weitere Gruppenmitglieder der Welt ausgedehnt. Ähnlich wie Hennessy, der sich fragt »Why are there so few people of color at the jam?« (Hennessy 2018: 2), löste diese Erfahrung aus, dass ich mich fragte: »Why aren't there any muslims at the jam?« Wenngleich das Tragen eines *Niqāb*s natürlich nicht aufgeht in den zahlreichen Spielarten des *Muslimisch-Seins*. Vielmehr geht es darum, zu fragen, ob alle Menschen auf einer Jam ein gleichermaßen leichtes Durchgehen (*passing*) haben oder ob auf einer Jam zumindest präreflexiv weiße Vorherrschaft (*white supremacy*) reproduziert wird. (2018).

Wodurch aber wurde diese Erweiterung des Sensoriums ermöglicht? Welche Bedingungen schienen dafür erfüllt, dass die Wahrnehmung sich in diesem Fall quer zu den hegemonialen Schemata bewegen konnte?

1. *Der Strand und das Meer, in dem wir uns bewegten, war kein weißer Raum.* Ähnlich wie die *people of color-class*, die Brooks (2016) beschreibt, war der Ort vermutlich ein sicherer Ort (*safe space*) für die jungen Frauen (ich habe sie nicht gefragt, daher sind das nur Vermutungen). Es handelt sich um einen Ort in Südostasien, wo (in Ansätzen) radikale Diversität (Czollek 2018) eher möglich ist als in Mittel- und Westeuropa. Radikale Diversität bedeutet die Existenz eines Ortes, an dem die Dominanzkultur besänftigt ist; eine solche, die nicht dermaßen expandiert, einverleibt, assimiliert, sondern Möglichkeiten zur Selbstrepräsentation und Emanzipation der jeweiligen Existenzweisen gewährt (2018). Orte der radikalen Diversität können beispielsweise

solche sein, wo divergierende kulturelle Praxen wie die, in unterschiedlicher Bekleidung schwimmen zu gehen, gängig sind.

2. *Dancing with Women in Niqābs* wird als eine Politik des Kulturellen deutbar sein, dadurch, dass Berührung in ihrer transformativen Kraft ins Spiel kommt. Insbesondere in non-touch-touch-Erfahrungen sieht Mark Paterson (2007) die Chance zum transformatorischen Überindividuellen. *Über non-touch-touch* findet eine Sensibilisierung für die affektive Dimension zwischen zwei Körpern und das, was sie umgibt, statt. »Bodies [may be] understood to share energies at both a local and a cosmological level.« (Paterson 2008: 148) Berührung ist als touch-touch/non-touch-touch in habitualisierte, hegemoniale Modi eingelassen; solche der Einverleibungen, der Aneignungen des Anderen. Sie kann aber auch die in die Körper eingelassenen Affektpolitiken überschreiten, indem das Subjekt sich dem unmittelbaren Affekt (Empfindung/engl.: *sensation*) überlässt (Wuttig 2016). Der unmittelbare Affekt kann als Zustand der »with-ness of movement of the world« (Manning 2007: XXI) bezeichnet werden. In diesem Zustand kam es in *Dancing with women in Niqāb* zu einer zirkulierenden Empfindungsansteckung zwischen den Körpern. Diese bestand in der anfänglichen Leichtigkeit, der Wahrnehmung des Lachens und der Ausgelassenheit, die zunächst nicht durch die WahrnehmungsfILTER der hegemonialen Deutungsschemata gelaufen und darin eingeeht war. Das Sich-Einlassen auf eine in-situ-Gefühlsansteckung führte zu einer Irritation, einem Spannungsverhältnis zwischen der unmittelbaren affektiven Augenblickserfahrung und den habitualisierten Schemata des Denkens, und damit zu einer Aushebelung der impliziten und gleichsam präreflexiven kulturellen Hegemonie. Mehr noch: Das durch die Begegnung hervorgerufene Spannungsverhältnis sorgte erst für ein Bewusstwerden der impliziten Agenda dieser kulturellen Hegemonie. Diese Agenda besteht nicht nur im »Unter-sich-Bleiben«, sondern auch in den normativen Rastern der Anerkennung von Körpern der westlichen Enklaven, so auch der Contact Improvisation. Genau der Modus des »feeling with the world«, das Schwimmen – hier im doppelten Sinne – auf dem Affekt, schien die Grenzen dessen, was als ein Körper zählt, zu erweitern. Will Contact Improvisation wirklich inklusiv sein, so muss sie sich der blinden Flecken, des Ethnozentrismus und des Partikularen gewahr sein und zugleich der Chancen, die eine Politik der Berührung in sich birgt: »The politics of touch will not have been about a body we already know« (Manning 2007: XIX).

Literatur

- Adams, Tony E./Holman Jones, Stacy/Ellis, Carolyn (2015): *Autoethnography. Understanding Qualitative Research*, Oxford: Oxford University Press.
- Adichie, Chimamanda Ngozi (2009): Die Gefahr einer einzigen Geschichte, [online] https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=de [18.01.2020]
- Ahmed, Sara (2006): *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*, Durham: Duke University Press.
- Ahmed, Sara (2014): *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: University Press
- Arndt, Susan (2015): Rassismus, in: Susan Arndt/Nadja Ofuatey-Alazard (Hg.), *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. Kerben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, Münster: Unrast, S. 37-44.
- Becker, Lia/Candeias, Mario/Niggemann, Janek/Steckner, Anne (2013): *Gramsci lesen. Einstieg in die Gefängnishefte*, Hamburg: Argument.
- Bergold-Caldwell, Denise/Wuttig, Bettina/Scholle, Jasmin (2017): Always placed as the Other. Rassialisierende Anrufungen als traumatische Dimension im Kontext Schule, in: Monika Jäckle/Bettina Wuttig/Christian Fuchs (Hg.), *Handbuch Trauma – Pädagogik – Schule*, Bielefeld: transcript, S. 281-307.
- Brooks, Mayfield/Nelson, Karen (2016): IWB= Improvising while black. Writings, INterventions, interruptions, questions, in: *Contact Quarterly Journal*, Winter/Spring 2016, [online] <https://contactquarterly.com/cq/article-gallery/view/iwbimprovising-while-black> [17.1.2020]
- Butler, Judith (2009): *Krieg und Affekt*, Zürich: Diaphanes.
- Czollek, Max (2018): *Desintegriert Euch!*, München: Carl Hanser.
- Davies, Browyn/Gannon, Susanne (2006): *Doing Collective Biography*, London: Open University Press.
- El-Tayeb, Fatima (2016): *Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft*, Bielefeld: transcript.
- Fanon, Frantz (2013): *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien: Turia + Kant.
- Farris, Sara (2017): *In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism*, Duke: University Press.

- Göbel, Hanna Katharina/Prinz, Sophia (2015): Die affektive Macht der Dinge. Einleitung, in: Hanna Katharina Göbel/Sophia Prinz (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen*, Bielefeld: transcript, S. 53-60.
- Göbel, Hanna Katharina (2015): Die Professionalisierung sinnlicher Experten, in: Hanna Katharina Göbel/Sophia Prinz (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen*, Bielefeld: transcript, S. 375-379.
- Gramsci, Antonio (2019): *Gefängnishefte: Kritische Gesamtausgabe in 10 Bänden*, Berlin: Argument.
- Haghighat, Leila (2018): »Desintegration« als Strategie einer Gegen-Erzählung, [online] https://www.kiwit.org/kultur-oeffnet-welten/positionen/position_8128.html [17.1.2020]
- Hennessy, Keith (2018): *Questioning Contact Improvisation*, San Francisco: Circo Zero.
- Iman, Attia (2009): *Die ›westliche Kultur‹ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Bielefeld: transcript.
- Kwek, H. B. Dorothy/Seyfert, Robert (2015): Affekt. Macht. Dinge. Die Aufteilung sozialer Sensorien in heterologischen Gesellschaften, in: Hanna Katharina Göbel/Sophia Prinz (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen*, Bielefeld: transcript, S. 123-145.
- Manning, Erin (2007): *Politics of Touch. Sense, Movement, Sovereignty*, Minnesota: University Press.
- Paterson, Mark (2008): *The Senses of Touch: Haptics, Affects and Technologies*, Oxford: Bergh Publishers.
- Poó Puerto, Candela (2009): Qué puede un cuerpo (impaciente). Reflexiones autoetnográficas sobre es cuerpo y la enfermedad, in: *Athena Digital. Revista des Pensamiento e Investigación Social*, Jg. 9 Nr. 15, S. 149-168.
- Prinz, Sophia/Göbel, Hanna Katharina (2015): Die Sinnlichkeit des Sozialen. Eine Einleitung, in: Hanna Katharina Göbel/Sophia Prinz (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen*, Bielefeld: transcript, S. 9-49.
- Ranciere, Jaques (2006): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Politik der Kunst und ihr Paradoxon*, Berlin: b_books.
- Smailes, Sophie (2014): Negotiating and Navigating my Fat Body – Feminist Autoethnographic Encounters, in: *Athena Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social*, Jg. 14 Nr. 4, S. 49-61.
- Wollrad, Eske (2010): Getilgtes Wissen, überschriebene Spuren. Weiße Subjektivierungen und antirassistische Bildungsarbeit, in: Anne Broden/Paul Mecheril (Hg.), *Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge*

zu *Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft*, Bielefeld: transcript, S. 141-163.

Wuttig, Bettina (2016): *Das traumatisierte Subjekt. Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies*, Bielefeld: transcript.

Wuttig, Bettina (2017): (Un)dancing Gender: zur Bedeutung der autoethnografischen Methode für Forschung und Lehre, in: Paula Marquardt (Hg.), *Dokumentation: BAKÄM – Bundesarbeitskreis Kultur – Ästhetik – Medien*, Dokumentation der Jahrestagung vom 16.-17. Februar 2017 an der SRH-Hochschule Heidelberg, [online] [www.bakaem.de/Downloads_files/1 %20Teil %20Dokumentation %20BAKAEM %202017 %20Heidelberg.pdf](http://www.bakaem.de/Downloads_files/1%20Teil%20Dokumentation%20BAKAEM%202017%20Heidelberg.pdf) [17.1.2020]