

Friederike Faust
Alik Mazukatow
Klara Nagel
Todd Sekuler (Hrsg.)

Queer-ethnografische Potenziale

Fragile Intimität, radikale Reflexivität,
gestörte Repräsentation



Verlag Barbara Budrich

Queer-ethnografische Potenziale

Friederike Faust
Alik Mazukatow
Klara Nagel
Todd Sekuler (Hrsg.)

Queer-ethnografische Potenziale

Fragile Intimität, radikale Reflexivität,
gestörte Repräsentation

Verlag Barbara Budrich
Opladen • Berlin • Toronto 2026

Die Veröffentlichung wurde gefördert aus dem Open-Access-Publikationsfonds der Humboldt-Universität zu Berlin sowie dem Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt-Universität zu Berlin. Open-Access-Kosten wurden auch durch die Universitätsbibliothek Zürich finanziert.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf FSC®-zertifiziertem Papier, CO₂-kompensierte Produktion. Mehr Informationen unter <https://budrich.de/nachhaltigkeit/>. Printed in Europe.

© 2026 Dieses Werk ist beim Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0):

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Diese Lizenz erlaubt die Verbreitung, Speicherung, Vervielfältigung und Bearbeitung unter Angabe der Urheber*innen, Rechte, Änderungen und verwendeten Lizenz.

Stauffenbergstr. 7 | D-51379 Leverkusen | info@budrich.de | www.budrich.de



Die Verwendung von Materialien Dritter in diesem Buch bedeutet nicht, dass diese ebenfalls der genannten Creative-Commons-Lizenz unterliegen. Steht das verwendete Material nicht unter der genannten Creative-Commons-Lizenz und ist die betreffende Handlung gesetzlich nicht gestattet, ist die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers für die Weiterverwendung einzuholen. In dem vorliegenden Werk verwendete Marken, Unternehmensnamen, allgemein beschreibende Bezeichnungen etc. dürfen nicht frei genutzt werden. Die Rechte des jeweiligen Rechteinhabers müssen beachtet werden, und die Nutzung unterliegt den Regeln des Markenrechts, auch ohne gesonderten Hinweis.

Dieses Buch steht im Open-Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit (<https://doi.org/10.3224/84743152>).

Eine kostenpflichtige Druckversion (Print on Demand) kann über den Verlag bezogen werden. Die Seitenzahlen in der Druck- und Onlineversion sind identisch.

ISBN 978-3-8474-3152-7 (Paperback)

eISBN 978-3-8474-3290-6 (PDF)

DOI 10.3224/84743152

Druck: Libri Plureos, Hamburg

Umschlaggestaltung: Bettina Lehfeldt, Kleinmachnow – www.lehfeldtgraphic.de

Titelbildnachweis: Imad Gebrael und Haidy A. – imadgebrael.com

Satz: Linda Kutzki, Berlin – www.textsalz.de

Inhalt

Vorwort	7
Anderswohin denken. Eine Einleitung zu den Potenzialen queerer Ethnografie	9
<i>Alik Mazukatow, Klara Nagel, Todd Sekuler</i>	

I Intimität

Show Me Your Teeth, Berlin: Arab Drag, Dissent, and Despair	31
<i>Imad Gebrael</i>	
Messy Queer Intimacies: Entangled Methods in Field and Life	53
<i>Shaka McGlotten</i>	
Queer Kinship and the Mentor-Mentee Relationship	65
<i>Todd Sekuler</i>	
Object Relations: A Queer and Posthuman Reading	85
<i>Ruth Preser</i>	

II Reflexivität

Gefährliche Erbschaften. Sex/Gender: Biologische Fundierung und das Begehren nach Kategorien	103
<i>Sabine_Hark</i>	
„Es gibt nur zwei Geschlechter: Faschist*innen und Antifaschist*innen“. Ethnografische Aporien zwischen Antifaschismus und queerer Reflexivität	119
<i>Patrick Wielowiejski</i>	
Sorgende Ethnografie: Perspektiven einer queerfeministischen Forschungsstrategie	129
<i>Francis Seeck</i>	

III Repräsentation

Ein Boot auf der Seine. Queer (In)Visibilities auf drei Blickachsen	143
<i>Gabriele Dietze</i>	
OTHER THAN LOVE	153
<i>Omar Kasmani</i>	
Ethnografische (Auto)Fiktion und der unauflösbare Widerspruch von Immersion und Distanz	169
<i>Silvy Chakkalakal</i>	
Caring for other worlds. A conversation on potentialities of making futures otherwise	183
<i>Friederike Faust, Anna Altukhova, Agata Dziuban, Urmila Goel, Sabine Hess, Mike Laufenberg, Justyna Struzik</i>	
Autor*innenverzeichnis	203

Vorwort

Der vorliegende Band ist der Schnittstelle zwischen Feminismus, Queerer Theorie, Gender Studies und Kulturanthropologie/Europäischer Ethnologie gewidmet. Wir hoffen, dass diese wissenschaftlichen Perspektiven sowie ihre politischen Ziele sich weiterhin gegenseitig inspirieren und kritisch hinterfragen. Besonders um diese Schnittstelle verdient gemacht hat sich Beate Binder. Unsere Worte schreiben wir in persönlicher Dankbarkeit und fachlicher Bewunderung für Beates akademisches Schaffen. Dieser Sammelband, kurz vor ihrer Pensionierung zusammengestellt, ist eine Verneigung vor ihrem Wirken sowohl im praktischen als auch im inhaltlichen Sinn. Angesichts einer von Kürzungen bedrohten und zunehmend kompetitiven universitären Landschaft braucht queere und geschlechtssensible ethnografische Forschung Wissensräume, in denen produktive Uneinigkeit und Offenheit gelebt werden und gemeinsames Denken stattfinden kann; Räume, die sich nicht von den Lebensrealitäten ihrer Forschungspartner*innen abkapseln, akademische Wissensproduktionen nicht über andere Wissensbestände stellen und die den „Preis der Wissenschaft“, wie Beate und Kolleginnen einmal schrieben (Färber et al. 2015), nicht in die Höhe treiben. Und nicht zuletzt brauchen ethnografische Forschungen Zeit, um zu wachsen. Solche institutionellen Rahmenbedingungen werden auch durch individuelle Entscheidungen geprägt und können dazu beitragen, reflexiv forschend ein *Otherwise* auszuloten, wie wir es in der Einleitung umreißen. Als ihre Student*innen, Doktorand*innen und Kolleg*innen haben wir Beates Art, Wissensräume herzustellen und mit ihnen andere Wissenspraktiken zu ermöglichen, auch als Versuch erlebt, ein solches *Otherwise* zu entwerfen.

Wir wollen mit diesem Sammelband – ganz im Sinne von Beates Schaffen – empirische Analysen in Feldern der Queeren Anthropologie anregen und erweitern und kritische Theoriearbeit leisten. Der Sammelband ergeht sich demnach nicht in Lobhudelei (obwohl dafür genügend gute Gründe vorlägen), sondern nimmt viele von Beates Ideen auf, um weiterzudenken. Auf den kommenden Seiten werden ihre Impulse in Überlegungen zum Reflexivitätsanspruch der ethnografischen Forschung und zu kollaborativen und intervenierenden Forschungsmodi aufgegriffen. Sie dienen auch als Grundlage dafür, auszuloten, wie ein queeres Begehren nach dem *Otherwise* in der Forschung methodisch umgesetzt werden kann. Vielleicht kann der Band auch einladen, die Schriften ihrer ande-

ren inhaltlichen Schwerpunkte (Stadtforschung, Rechtsforschung, Politiken) neu, anders, wieder oder erstmals zu lesen.

Bedanken möchten wir uns bei allen, die diesen Band möglich gemacht haben. Zunächst danken wir den Autor*innen, dass sie unserer Einladung gefolgt sind und sich auf das Unterfangen eingelassen haben, queer-ethnografische Potenziale zu erkunden. Zudem gilt unser Dank dem Verlag Barbara Budrich, dem Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt-Universität zu Berlin (HU) und dem Open-Access-Publikationsfonds der HU Berlin sowie der Universitätsbibliothek Zürich. Ohne sie hätte aus interessanten Gedanken kein Buch werden können. Imad Gebrael hat gemeinsam mit Haidy A. zusätzlich zu seinem Beitrag durch die Cover-Gestaltung einen inspirierenden ästhetischen Rahmen für den ganzen Band geschaffen – einen visuellen Hinweis auf das *Otherwise*, welches wir in der Einleitung entwerfen. Gabriele Jähnert und Urmila Goel haben das Festsymposium „Queeren – Engagieren – Schreiben“ organisiert, das am 11. Juli 2025 an der HU Berlin stattfand und auf dem einige der hier versammelten Beiträge vorgestellt wurden. Patrick Wielowiejski hat uns mit seiner genauen und kritischen Lektüre der Einleitung dankenswerterweise unterstützt.

Anderswohin denken. Eine Einleitung zu den Potenzialen queerer Ethnografie

Alik Mazukatow, Klara Nagel, Todd Sekuler

1 Anfang: Das queere *Otherwise* im gegenwärtigen Moment I

Während wir im Winter und Frühjahr 2025 diesen Band zusammenstellen und die Einleitung verfassen, scheint die Welt um uns herum zu brennen. Und sie tut es tatsächlich. Zum Beispiel in Los Angeles und in Südeuropa, wo Feuer Lebensräume zerstört, oder in Kriegsgebieten wie der Ukraine, dem Sudan oder in Gaza.

Aber sie tut es auch metaphorisch. Zum Beispiel angesichts der Kriminalisierung von Bemühungen, gegen den Genozid öffentlich Stellung zu beziehen oder der Zensur von Versuchen, diesen oder andere Genozide wissenschaftlich zu analysieren. Sie brennt in Anbetracht einer wachsenden Militarisierung in Europa, der Rücknahme von Maßnahmen zum Schutz vor der Klimakatastrophe, ständigen Diskussionen um den Abbau des Sozialstaats in Deutschland und einer sich immer weiter öffnenden Schere zwischen Reich und Arm. Hinzu kommt, dass weltweit autokratische, konservative und rechte Kräfte erstarken, sich eine zunehmend rassistische, migrations- und islamfeindliche und antisemitische Stimmungslage Bahn bricht, und dass solche Formen von Hass und Gewalt für politische Zwecke instrumentalisiert werden.

Queere und trans Personen sind von diesen Entwicklungen ebenfalls und in besonderer Weise betroffen. Zugleich, so argumentieren wir im Folgenden, sollten diese Ereignisse selbst mithilfe der Queeren Ethnografie untersucht werden – d. h. aus einer in empirischer Forschung verankerten, macht- und (hetero-)normativitätskritischen Perspektive, die Widersprüche und Komplexität fassen kann, Positivismus und Objektivität hinterfragt und vom heterogenen, transdisziplinären Feld der Queer Studies informiert und beeinflusst wird, zu dem sie zugleich auch selbst beiträgt.

Spezifisch für queere und trans Lebenswelten gesprochen, wird die Liste der Einschränkungen von Rechten immer länger – und auch sie erfordern gezielte queer-ethnografische Untersuchungen. Allein in den USA wurde in zahlreichen Bundesstaaten der Zugang zu Medikamenten für trans Jugendliche eingeschränkt oder die der Geschlechtsidentität entsprechende Nutzung von öffentlichen Toiletten verboten. Donald Trumps erste Anordnung nach Amtsantritt trug den Titel „Defending Women from Gender Ideology Extremism and Restoring Biological

Truth to the Federal Government“ (The White House 2025). Fördermittel werden gestrichen und auf US-Bundesebene wurde vorgeschrieben, dass in Ausweisdokumenten das bei der Geburt zugewiesene Geschlecht eingetragen werden muss. Auch in Argentinien und Großbritannien lassen sich entsprechende Dekrete oder Gerichtsurteile finden, die beispielsweise den Zugang zu pubertätsunterdrückenden Medikamenten für trans Jugendliche unter 18 Jahren einschränken oder eine binäre, biologische Definition von Geschlecht vorgeben (Paletta 2025; UK Supreme Court 2024). Die rechtlichen Veränderungen korrelieren mit einem sich verschärfenden gesellschaftlichen Klima, in dem Angriffe auf queere und trans Personen und Organisationen zunehmen und Forschungen über Geschlecht, Sexualität und postkoloniale Machtverhältnisse unter Druck gesetzt werden.

Die unzähligen metaphorischen und tatsächlichen Brände auf der Welt könnten dazu verleiten, sich nostalgisch ein Vorher zurückzuwünschen, das es jedoch in seiner friedvollen Verklärung so nie gegeben hat. Vielerorts lässt sich heute zwar eine Rückabwicklung liberaler Errungenschaften der 2000er und 2010er Jahre beobachten, in denen in den meisten westlichen Ländern eine schrittweise Anerkennung und Inklusion queerer Subjekte erfolgt war. Diese (Teil-)Errungenschaften konnten jedoch die Prekarität oder existenzielle Bedrohung queerer Lebensweisen nur für manche – meist westliche, weiße, bürgerliche und cisgender Personen – aufheben, während etwa Menschen ohne feste Aufenthaltsgenehmigung teilweise vom Zugang zu Rechten ausgeschlossen blieben, *queers of color* weiterhin multipler Unterdrückung ausgesetzt waren und rechtliche Anerkennung Prekarität nicht notwendigerweise abmilderte. In den Queer Studies gab es entsprechend eine intensive Debatte um LGBTQI*-Politiken, die lediglich auf Inklusion und Repräsentation setzen. Kritisiert wurden dabei nicht nur die (neo)liberale Vereinnahmung und damit verbundene Kommerzialisierung, Entpolitisierung und Überwachung (vgl. Gossett/Stanley/Burton 2022) sowie die koloniale/kapitalistische Kehrseite, die dem liberalen Fortschrittsgedanken inneohnt. Zum Gegenstand der Auseinandersetzung wurde auch ein Homonationalismus, der LGBTQI*-Politik für geopolitische und nationalistische Ziele mobilisiert (vgl. Trott/Laufenberg 2023: 75; Puar 2007). Die liberalen Entwicklungen der vergangenen Jahre lassen sich demnach nicht als lineare Erfolgsgeschichte erzählen, vielmehr sind sie widersprüchlich und voller unerträglicher (Un)gleichzeitigkeiten (Binder/Chakkalakal 2022). Obwohl wir die damaligen Entwicklungen also ambivalent sehen, fragen wir uns angesichts aktueller Verschiebungen, ob sich nun nicht doch eine deutlichere Richtungsänderung ausmachen lässt, da Repression massiv auf dem Vormarsch ist.

Wie kann dieser Moment betrachtet werden, ohne einerseits in eine Verklärung der Vergangenheit oder andererseits in dystopische Zukunftsszenarien, Hoffungslosigkeit und Fatalismus abzurutschen? Anders gefragt, wie können wir ‚woandershin denken‘? Möglicherweise liegt eine Antwort darin, dass Alternativen schon in der Welt zu finden oder zumindest angelegt sind – auch und gerade in alltäglichen und lokalen queeren Praktiken. In unseren Gesprächen zu

diesem Band halten wir daran fest, dass die Dinge anders sein könnten. Vielleicht wird der Wunsch danach sogar stärker angesichts des aktuellen Moments. José Esteban Muñoz' Hinweis, dass es ein zu einfacher Weg sei, die Zukunft ganz zu verwerfen oder Versuche queerer Utopien als naiv abzuurteilen (Muñoz 2006: 825), bestärkt uns in unserer Haltung, dass wir nicht dabei stehen bleiben können, die Zukunft allein der Dystopie zu überlassen. Gerade weil die gegenwärtige Situation für viele untragbar ist und immer untragbarer wird, stellt sich uns auch die Frage, wie sich vor dem Hintergrund der skizzierten Entwicklungen andere Zukünfte denken lassen. Und wenn eine Utopie immer in der Gegenwart entworfen wird, wie wirkt sich das aktuelle Moment dann auf Möglichkeiten des Imaginierens und Zukunft-Machens aus?

Diese Perspektive auf queeres Imaginieren führt uns zur Sozial- und Kultur-anthropologie und Europäischen Ethnologie, in denen schon länger nach dem Verhältnis von Alltag zu möglichen, wahrscheinlichen oder utopischen Zukünften gefragt wird (vgl. Bausinger 1996; Appadurai 2013; Chakkalakal 2023). Gerade mit ethnografischen Methoden können Alltagspraktiken und soziale Bewegungen beleuchtet werden, in denen andere Welten bereits angelegt sind und die auf emanzipatorische Zukünfte hindeuten. Auch Kunst, Literatur und Populärkultur verweisen auf Imaginationen; und in Archiven lassen sich Spuren vergangener Zukünfte finden, die nicht eingetreten sind, aber möglich gewesen wären. Der Kulturanthropologie ist grundlegend eine Kontingenzzperspektive eigen, die die Welt in ihrem Geworden- und Gemacht-Sein betrachtet und damit auch die Option beinhaltet, dass es hätte anders kommen können (vgl. McTighe/Raschig 2019).

Mithilfe von Muñoz' Konzeption von queer als „the rejection of a here and now and an insistence on potentiality or concrete possibility for another world“ (2006: 1) lässt sich gerade aus der Queeren Anthropologie ein Bezug zu Debatten um ein queeres *Otherwise* herstellen. Diese fragen danach, welche emanzipatorischen Möglichkeiten und transformativen Potenziale konkreten empirischen Formationen innewohnen. Möglichkeiten und Potenziale einer „liberatory transformation“ sind aber immer nur flüchtig und insofern lediglich zu erahnen (Meek/Morales Fontanilla 2022: 275). McTighe und Raschig knüpfen hierbei unter anderem an *queer-of-color* Wissensproduktion und Aktivismus an:

[T]he *otherwise* summons simultaneously the forms of life that have been able to persist despite constant and lethal forms of surveillance, as well as the possibility for, even the necessity of, abolishing the current order and living into radical transformations of worlds. (McTighe/Raschig 2019: o. S.)

Das *Otherwise*, das neben und trotz Überwachungstechnologien, wenn auch randständig, existiert, lenkt den Blick im Sinne eines „queeren Blickwinkels“ (Michaelis/Dietze/Haschemi Yekani 2012: 186) auf breitere soziale und politische Ordnungen auch jenseits von Begehren, Geschlecht und Sexualität. Hier

deckt sich unsere Perspektive auf das *Otherwise* mit einer intersektionalen queer-feministischen Herangehensweise, die Geschlecht und Sexualität nicht isoliert, sondern in seiner intersektionalen Verwobenheit mit anderen gesellschaftlichen Machtverhältnissen betrachtet.

Trotz der von McTighe und Raschig angesprochenen Notwendigkeit für radikale Transformation und einem dementsprechend drängenden Begehren nach besseren Zukünften, kann es jedoch auch nicht darum gehen, den bedrohlichen Zukunftsvisionen einfach mit angeblich guten oder dem romantisierenden Feiern von Gegengemeinschaften politisch wie analytisch zu begegnen. Vielmehr – und darauf weist die Queere Theorie seit jeher hin – müssen auch alternative Zukünfte auf ihre normierenden Effekte hin befragt werden (vgl. Haschemi Yekani/Kilian/Michaelis 2013). Zum Beispiel können afrofuturistische Praktiken des Spekulierens explorativ wirken und eine „Verstörung von normativen Zeitregimen“ sein, aber sie können auch selbst normierende Effekte haben (Chakkalakal 2023: 38). Außerdem macht die Queere Theorie darauf aufmerksam, dass auch in negativen Gefühlen Potenziale liegen (Cvetkovich 2003). So können wir anstelle eines paranoiden Blicks darauf, wie Widerstand angeeignet und verunmöglicht wird, unsere Sinne dafür schärfen, wie Gewalt überlebt wird, dabei emanzipatorische Kollektivierungsprozesse angestoßen werden und Möglichkeitsräume entstehen (Cvetkovich 2012: 6f.).

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie zugleich der Möglichkeitsraum der gegenwärtigen Entwicklungen beleuchtet und gegen herrschende Verhältnisse angeschrieben werden kann. Und daran anschließend: Wie kann ein solches queeres *Otherwise* erforscht und beschrieben werden? Wie lässt sich die epistemologische Nähe von Queer Studies und Kulturanthropologie produktiv machen, um „Formen der radikalisierten Reflexivität und fehlgeschlagener Repräsentationen [...] zu erkunden“ (Binder 2014: 382)? Diese Fragen verweisen auf die folgenden Kapitel der Einleitung: Zunächst formulieren wir epistemologische Überlegungen zum Begehren nach dem *Otherwise* in der Queeren Theorie, um dem *Otherwise* dann in einem zweiten Schritt in empirischen Erkundungen auf die Spur zu kommen und schließlich zu fragen, wie wir ihm methodologisch gerecht werden können, welche Implikationen für Modi des Forschens und Schreibens ein solches Projekt also umfassen würde.

2 Desire nach dem *Otherwise*: Das doppelte Begehren der Queeren Theorie

Die Anliegen und die Ausbildung der spezifischen disziplinären Gegenstände in den Queer wie auch in den Gender Studies sind eng aufeinander bezogen (Weiss 2016) und insofern nur schwer voneinander zu trennen. So sind beide akademisch-politischen Projekte von Kritik an Mechanismen der Ausgrenzung und Exklusion sowie dem Verlangen nach einer gerechteren Zukunft geprägt.

Als ihre Objekte definierten Geschlechterstudien die historischen, sozialen, kulturellen, materiellen und diskursiven Prozesse, durch die Geschlechter- und Ungleichheitsverhältnisse hergestellt und (ent-)stabilisiert werden (Scott 1986). Margot Weiss (2016) argumentiert, dass sich durch den Institutionalisierungsprozess der Gender Studies mit ihrem Fokus auf Geschlecht eine analytische Trennung von Sexualität und Gender verfestigen konnte und zum Ausgangspunkt für die Gegenstandsformierung der Queer Studies wurde, die Heteronormativität als Verknüpfung von Geschlecht und Sexualität analytisch betrachten. Weiss' Artikel ist erhellend in Bezug auf die komplizierten Genealogien der verwobenen, transdisziplinären Fachgeschichten von Gender Studies, Queer Studies und Queerer Anthropologie. Weiss bietet eine Lesart an, die die Entstehung und Entwicklungen Letzterer als von Begehrensstrukturen geprägt deutet, in denen politisches und akademisches Verlangen verbunden sind und die die Institutionalisierung aber auch das Verhältnis der Disziplinen zueinander prägen. Weiss folgt damit einem gesellschaftstheoretisch fundierten Begriff, der die gesellschaftlichen Strukturen von Begehren mitdenkt – und nicht nur individuelles Verlangen. Ebenfalls mitgedacht ist: Was und wer begehrt wird, hängt von komplexen Machtstrukturen ab und ist Ziel wie Ausgangspunkt von vergeschlechtlichten Politiken (Wilson 2019).

Begehren muss also nicht nur die Themenwahl von Forschungen beeinflussen, sondern kann sich auch auf der Ebene von fachlicher Objektformation niederschlagen und demnach disziplinär wirksam werden. Weiss skizziert auf diese Weise zwei Arten von Begehren, die für den vorliegenden Sammelband von Bedeutung sind. Einerseits steht Begehren als Gegenstand zur Debatte: Sexualität, Begehren und Verlangen als thematischer und analytischer Fokus der Queer Studies. Andererseits umreißt sie Begehren auch als Verlangen nach *proper objects* (Butler 1994), also als Verlangen nach Kategorien und Gegenständen unserer Arbeit, die den (feministischen) politischen Überzeugungen gerecht werden und nicht durch analytische Trennungen (von Sexualität und Geschlecht) unterminiert werden. Letztlich beschreibt Weiss – so unsere zusammenfassende Deutung ihrer Gedanken – queeres Begehren auch als Modus des In-Der-Welt-Seins, der verändern will und auf der Suche nach anderen Möglichkeiten ist, jenseits der präskriptiven Kraft (hetero-)normativer Ordnungen. Insofern wohnt der Queeren Theorie auch ein Begehren nach dem *Otherwise* inne, wie wir es in diesem Band verstehen.

Sabine Harks genealogischer Beitrag in diesem Band greift vor allem die zweite Dimension von Begehren und damit die Debatte um *proper objects* auf, indem Hark die Beziehung zwischen Wissenschaftler*in und Kategorien als Ausgangspunkt für eine kritische Reflexion der Wissensproduktion herausstellt. Allerdings sind Kategorien, so Hark, veränderlich und damit fehlbar. Diese Einsicht auf die Theorieproduktion der Gender Studies gewendet, richtet Hark den Fokus anschließend auf die Gegenwart. Hark zeigt, wie Gender als Kategorie noch immer von einer biologischen Fundierung (nach Linda Nicholson) geprägt

ist und daher eine dem Sozialen vorgängige Realität voraussetzt. Hark merkt an, dass sich dadurch auch Konvergenzen zu antidemokratischen und genderkritischen politischen Strömungen ergeben. Harks und die anderen Beiträge dieses Bandes helfen dabei, präzise Fragen über die Forschung mit dem Begehren nach dem *Otherwise* zu formulieren: Wo schauen wir hin, um dem Begehren nachzugehen oder ist die Frage nach dem Wie des Schauens viel maßgeblicher? Und was rückt in den Blick, wenn wir unser forschendes Handeln als soziale Praxis ernst nehmen – welche Reflexivität wird dadurch möglich, wenn wir unsere Forschungsentscheidungen nicht hinter visuellen Metaphern verstecken? Gibt es vielleicht sogar eine spezifische queere Reflexivität, wenn wir aufhören, nur zu „schauen“, zu „sehen“ oder zu „erkennen“?

Auch in der Geschichte Queerer Anthropologie kann den zwei Arten von Begehren, wie Weiss sie darstellt, nachgespürt werden. Die Anthropologie war an Sexualität und Geschlecht interessiert und hat die Erfassung nicht-heterosexueller Subjekte und deren Alltags- und Lebenswelten vorangetrieben. Damit übernahm sie eine Position als sogenannte Archivarin oder Dokumentaristin menschlicher kultureller Ausdrucksweisen, die sich die Ethnologie allgemein seit dem Wirken Malinowskis zu eigen gemacht hatte (Gottowik 2005: 28). *Queer-of-color*, Schwarze und postkoloniale feministische Kritiken haben dabei immer wieder darauf verwiesen, dass sich in diesen Vorhaben machtvoll Sichtweisen und koloniale Kontinuitäten fortschreiben (Minh-ha 1989; Sharpe 2016; Weiss 2024). Gleichwohl trugen die früheren anthropologischen Forschungen dazu bei, sexuelle Alterität überhaupt sichtbar zu machen, und hoben damit in kritischer Manier hervor, dass Begehren keine individuelle Prädisposition ist, sondern innerhalb politischer Begehrensökonomien materiell wie symbolisch gesellschaftlich verfasst ist (Rubin 1984; Warner 1999). Damit stellten sie auch „normale“ Lebensentwürfe in Frage, denn in den queeren Lebensgeschichten lässt sich eine Art des *Otherwise* finden: Ein *Otherwise*, das auf ein Leben neben der Heteronormativität verwies; ein *Otherwise*, das die normativen Wirkungen von Geschlecht und Sexualität – und damit auch einige Grundfesten westlicher beziehungsweise normativer Lebensweisen – destabilisierte.

Der Blick auf queere Alltagswelten und die Analyse von Sexualität zusammen mit Geschlecht lenken das Forschungsinteresse also nicht nur auf ein vermeintliches *Otherwise* sondern auch auf Normativität als Ordnungsprinzip, das weit über Sexualität hinaus wirksam wird. Normativität artikuliert sich unter anderem in Klassifikationen und Kategorien. Eine normativitätskritische Analyse erfordert eine empirische Perspektive, die das Normale und dessen alltägliche Herstellung als kontingent und machtvoll herausarbeitet, und zugleich eine reflexive Perspektive, die die eigene, wissenschaftliche Wissensproduktion und deren epistemische Fundierungen befragt. Sie fordert also auch dazu auf, Normativitäten im forschenden Handeln nicht unbemerkt zu folgen. Normativitätskritik hat damit das Potenzial, sowohl das Begehren nach einer anderen, besseren Welt allgemein aber auch spezifisch nach besserer Forschung zu wecken.

Dieses Begehren liegt auch dem *Otherwise* zugrunde, das verstanden als „a method, an analytics, a concept, and an ethico-onto-political commitment“ (Meek/Morales Fontanilla 2022: 275) ebenfalls zu einer methodischen, methodologischen, analytischen, forschungsethischen und politischen Herausforderung wird. Das *Otherwise* wird also bewusst sehr breit gefasst; denn schon mit der Festlegung des *Otherwise* entweder als Konzept oder Methode bekäme es eine konkrete Gestalt und würde dadurch eingegrenzt, obwohl es seine analytische – wie politische – Kraft vor allem aus seiner Vielgestalt bezieht. Die Fragen, die das *Otherwise* berührt, lassen sich auch nicht allein durch empirische Präzision beantworten. Es ist weder nur ein spezifischer Gegenstand, noch allein als Aufforderung zu verstehen, empirische Gegenstände besser beziehungsweise auf eine bestimmte Art zu analysieren. Das *Otherwise* wirft immer auch epistemische Fragen an die eigene Forschungsarbeit auf, wie eigene Forschungsweisen als soziale Praxis ernst genommen werden können und welche Perspektiven damit verbunden sind.

Das *Otherwise* fragt außerdem nach „latent possibilities and potentialities held within a situation or formation“ (Meek/Morales Fontanilla 2022: 275) und beruht so auf einer forschungspolitischen Haltung, die in einem Begehren nach dem *Möglichen* gründet, trotz der Sogwirkung des *Wahrscheinlichen* (ebd.: 274). Das Wahrscheinliche scheint mit der Vergangenheit fest verwurzelt, schließlich bezieht es seine vermeintliche Gewissheit aus der Statistik und damit aus Vergangenem. Es entfaltet seine hegemoniale Wirkung also vor allem durch die Einengung der Zukunft und ist mit den Prognosen des Turbokapitalismus verbunden. Demgegenüber will das Mögliche Hoffnung, Imagination und Gerechtigkeit für die Zukunft eröffnen (Appadurai 2013). Ein Begehren nach dem Möglichen umgibt nicht nur die Ungewissheit, ob es tatsächlich ausgeführt wird, sondern auch die Offenheit, wie es konkret ausgeformt werden soll. In dieser Offenheit liegt ein Potenzial des Möglichen, zum Ort der politischen Intervention zu werden.

Das dynamische Spannungsverhältnis zwischen der Offenheit des Möglichen und den präskriptiven Effekten des Wahrscheinlichen ist dem *Otherwise* eingeschrieben und zeigt sich in temporalen Dynamiken. Das Wahrscheinliche kann zwar noch nicht die normative Kraft des Faktischen (Jellinek 1900) für sich beanspruchen, denn es ist noch nicht eingetreten, aber es kann das Mögliche unplausibel erscheinen lassen und es in einen schlummernden, latenten oder impliziten Zustand im Jetzt verweisen. Für die Aktivierung und Mobilisierung des Möglichen kann es von entscheidender Bedeutung sein, ob es nun expliziert werden kann oder nicht. Ohne die Zukunft als potenzielle Arena für die Realisierung des Möglichen können die Kritiken, die im *Otherwise* des Gegenwärtigen mitschwingen oder die sich aus der Kontingenz historischer Veränderungen ableiten (Arni 2007), keinen Ankerpunkt finden. Die Zukunft, oder besser: die Imagination einer besseren Zukunft (Mazukatow/Binder 2020), kann demnach zu einer Ressource für Hoffnung werden – weil nur dort ein *Otherwise* denkbar wird.

Mit dem *Otherwise* und der Imagination der Zukunft zu arbeiten, heißt aber, die flexiblen Anpassungsmechanismen der Normativität einzupreisen und vor allem sich auch des Wechselverhältnisses von normativen Ordnungen und *Otherwise* bewusst zu sein (vgl. Binder 2022b: 140). Das queere *Otherwise* stellt sich gegen Normativität, die aber nicht als starres und unbewegliches System verstanden werden sollte. Die Praktiken und Netzwerke, die Normativität herstellen, institutionalisieren und stabilisieren, sind nicht unveränderlich. Sie sind dynamisch und reagieren auf anti-normative Impulse: Sie stellen um, sie verteilen Anerkennung selektiv und stellen Anschlussfähigkeit her, sodass das, was vormals eine Provokation für ein normatives System war, einstweilen normalisiert und eingebunden wird. Damit reagiert Normativität beispielsweise auf Subjekte, die in ihrem Kampf um Anerkennung nicht mehr stillgestellt werden können, dann aber als different eingebunden werden (Ferguson 2013). Andere Andere bleiben weiterhin außen vor, da sich die Grenze des Akzeptablen lediglich ein wenig verschoben hat (Rubin 1984).

Mitunter ist das queere *Otherwise* aber widerspenstig und lässt sich nicht ohne Weiteres in dominante normative Ordnungen einbinden. Gabriele Dietze zeigt in ihrem Beitrag zu diesem Band unter anderem, wie dominante Blickregime ein queeres *Otherwise* eingemeinden, es dabei allerdings „verkennen“, wenn es sich im Hier und Jetzt zu materialisieren versucht und sich aus der Gegenöffentlichkeit hinauswagt. Sie analysiert die unterschiedlichen Sichtweisen auf ein Boot bei der Eröffnungsfeier der Olympischen Spiele in Paris 2024, um nach queeren (Un-)Sichtbarkeiten zu fragen. Dietze verbindet dabei die Analyse queerer Inszenierungen mit der Frage nach den Interpretationen dieser. Sie stellt dar, dass unterschiedliche Deutungen des Gesehenen mit Politiken der Sichtbarkeit verknüpft sind und fragt: Sehen wir hier eine queere Community, die durch Sichtbarkeit Anerkennung erlangen will, eine provokante queere Hypersichtbarkeit oder eine blasphemische Inszenierung? Dietzes Beitrag illustriert, wie Queerness in parallel verlaufenden Entwicklungen durch Zuerkennung von Sichtbarkeit anerkannt, aber durch religiös-fundamentalistische Lesarten auch grundlegend zurückgewiesen wird.

Die Impulse für Veränderung des *Otherwise* treffen also auf eine sich ebenfalls verändernde Welt. Wir müssen demnach die Einhegungs- und Integrationsversuche des Normativen mitdenken, die dem *Otherwise* widerfahren und es seiner subversiven Kraft berauben können. In gewisser Weise bleibt das *Otherwise* damit stets ein unerfülltes Begehren. Denn es kann Unsicherheit und Offenheit als seine konstitutiven Eigenschaften nicht ablegen. Es verlöre sie nur, wenn es als Status Quo in hegemoniale Verhältnisse eingepasst würde, womit gleichzeitig seine antreibende Kraft verloren ginge für all diejenigen, die ihr Begehren darauf gerichtet haben. Das *Otherwise* ist demnach als konstante Suchbewegung zu verstehen, die sich durch einen Gestus des Nicht-Gefangen-Sein-Wollens auszeichnet und einem Veränderungsanspruch Ausdruck verleiht.

3 Das *Otherwise* erkunden: Solidarität und *Community*

Queere Ethnografie schätzt das Unordentliche, Unerwartete und Improvisierte sozialer Beziehungen und stellt daher ein produktives Feld dar, um flüchtige Momente des *Otherwise* in alltäglichen Interaktionen und Beziehungsformen zu erkunden. Dies gilt insbesondere für Forschungen zu den Formen, Praktiken und Politiken von Solidarität und Gemeinschaft, die über Heteronormativität hinausgehen oder ihr entgegenstehen. Zum Beispiel zeigt Kath Westons (1991) Konzept der *chosen families* exemplarisch, wie queere Solidaritäten oftmals aus affektiver Arbeit und verwandtschaftlichen Praktiken hervorgehen, die explizit heteronormativen und bioreproduktiven Logiken entgegenwirken und Fürsorge als politische Handlung neu rahmen. Demgegenüber problematisiert David Valentine (2007) die Hervorbringung von „Transgender“ als Kategorie und zeigt auf, wie Solidaritätsformen sowohl durch medizinisch-rechtliche wie auch NGO-Diskurse ermöglicht, aber auch eingeschränkt werden, insofern diese von stabilen Identitäten ausgehen. Solidarität als „queer“ zu definieren bedeutet somit nicht nur, normative Vorstellungen von Verwandtschaft und Identität zu irritieren, sondern erfordert auch eine genaue Analyse jener Machtverhältnisse, die kollektive Zugehörigkeiten überhaupt erst hervorbringen.

Das *Queere* der queeren Ethnografie kann aber auch ein Ort rassifizierter und klassenbasierter Alterität sein – und damit einen Raum eröffnen, um anzuerkennen, dass das *Otherwise* in vielfältigen, mitunter widersprüchlichen Formen erscheint: etwa in den radikalen Potenzialen queerer Solidarität ebenso wie in den imaginativen Lebenswelten, die dann in den Fokus rücken, wenn wir darauf achten, wer und was durch solche Solidaritäten ausgeschlossen, übersehen oder als unerwünscht markiert wird. Martin Manalansan (2003) analysiert, wie diasporische queere Solidaritäten unter philippinischen schwulen Migranten in New York nicht primär über gemeinsame sexuelle Identität entstehen, sondern vielmehr über alltägliche Aushandlungen von Migration, prekären Arbeitsverhältnissen und Rassifizierung – Prozesse, die sich einer einfachen Einordnung in liberale queere Kategorien entziehen. Jasbir Puar (2007) Kritik am Homonationalismus warnt davor, dass bestimmte Solidaritätsformationen – insbesondere solche, die sich mit neoliberalen oder staatlichen Logiken verschränken – imperiale und rassifizierende Hierarchien reproduzieren können, selbst wenn sie sich im Namen (queerer) Inklusion artikulieren. Theoretisierungen queerer Solidarität müssen also der Versuchung widerstehen, Koalitionen zu naturalisieren – sei es im Sinne identitärer Zugehörigkeit oder als inhärent progressive Praxis. Stattdessen gilt es, historisch kontingente und materiell situierte Handlungsweisen in den Vordergrund zu rücken, durch die bestimmte Allianzen als „queer“ lesbar werden.

Ruth Presers Beitrag in diesem Band verdeutlicht dieses ambivalente Terrain mittels einer Analyse des durch den israelischen Staat aufgezwungenen Familismus während des COVID-19-Lockdowns. Die Covid-Maßnahmen konstituierten

das Zusammensein nicht-zusammenwohnender Paare als „crippled intimacies“ – also als beeinträchtigte Intimitäten, indem sie auf pathologisierende Begründungen sozialer Nähe zurückgreifen. Ein solcher Zugriff macht nicht-normative Beziehungen institutionell unlesbar und bringt sie dazu, sich über Diskurse von Pathologie und Behinderung zu artikulieren. Die in diesen institutionellen Rahmungen entstehenden kollektiven Subjektformationen versuchen gerade durch ihre Verkennung seitens staatlicher Politiken, Handlungsspielräume zu öffnen. Erzwungene oder selbstzugeschriebene Pathologisierung macht fragile Intimitäten und flüchtige Solidaritäten innerhalb normierender gesellschaftlicher Ordnungen möglich oder überhaupt erst sichtbar. Mit anderen Worten: Eine Solidarität *otherwise* kann aus unvorhersehbaren, mitunter unbequemen Begegnungen hervorgehen – solchen, die Beteiligte verändern oder einander annähern, und die in verflochtenen Geschichten von Verletzung und Überleben verwickelt sind (vgl. Tsing 2015).

Queer Studies zeigen, dass sich Solidarität nicht notwendigerweise entlang heteronormativer Temporalitäten von Fortschritt oder Zukunft bildet, sondern vielmehr in geteilten Erfahrungen von Verlust, Melancholie oder affektiver Dissonanz entsteht (Love 2007). Solidarität *otherwise* lässt sich durch Aufmerksamkeit für Formen von Sozialität an den Rändern oder jenseits hegemonialer Beziehungsmodi erkennen – etwa für Gemeinschaften, die sich im Sinne von Jack Halberstams „queer time“ (2005) in einer Zeitlichkeit formieren, die vom (linearen) Fortschritt abweicht; für Praktiken und Strukturen gegenseitiger Hilfe, die außerhalb staatlicher Anerkennung existieren; oder für Verwandtschaftsverhältnisse, die biologische und juristische Definitionen überschreiten. Der Beitrag von Todd Sekuler in diesem Band etwa zeigt, wie die Analyse der „Doktormutter“-Beziehung zwischen Mentor*in und Mentee mittels queerer Verwandtschaftskonzepte ungleiche, aber unerwartet produktive Solidaritäten sichtbar werden lässt, in denen strukturelle Ungleichheiten zugleich reproduziert und überschritten werden. Aufbauend auf den Arbeiten von Gary Fisher, José Muñoz und Eve Sedgwick (sowie ihrer theoretischen Verknüpfung) macht Sekuler in seiner Untersuchung inkommensurabler Mentor-Mentee-Verhältnisse die ambivalenten Dynamiken institutioneller Hierarchien sichtbar und eröffnet zugleich einen Raum für das, was er als „reparative Reflexivität“ bezeichnet. Gemeint ist eine Form von radikaler Reflexivität, die anerkennt, dass institutionelle Macht akademische Beziehungen formt, während zugleich intime intellektuelle Verbindungen innerhalb dieser Strukturen gedeihen. Diese Reflexivität denkt mit, dass hierarchische Beziehungen an der Universität strukturell stabil sind, aber situiert verändert und neu konfiguriert werden können. Queere Beziehungsgestaltung ähnelt hier dem, was Binder (2022a) als aktiven, unordentlichen Modus der Verwandtschaftsbildung in Forschungskollaborationen beschreibt.

In der Nähe zwischen queeren Körpern, Begehren und Lebensweisen liegt auch eine Möglichkeit, sich alternative Zukünfte vorzustellen und im Hier und

Jetzt nicht-cisheteronormative Welten zu entwerfen – so zeitlich und räumlich situiert und hinsichtlich ihrer Entfaltungsmöglichkeiten eingeschränkt sie auch sein mögen. Aslı Zengins Konzept der „violent intimacies“ (2024), das sie auf Basis ihrer Forschung mit trans Personen in Istanbul entwickelt, zeigt auf, dass queere Intimitäten nicht losgelöst von den gewaltförmigen politischen, rechtlichen und medizinischen Bedingungen verstanden werden können, die diese Intimitäten zugleich prägen und begrenzen. Zengin argumentiert, dass im Kontext kriminalisierter sexueller und geschlechtlicher Nichtkonformität sowie autoritärer staatlicher Restrukturierung medizinisch-rechtliche und strafrechtliche Institutionen – mitsamt ihren Akteur*innen – so tief in queere Lebenswelten eindringen, dass das Verhältnis zwischen Staat und Bürger*in selbst als gewaltvoll penetrativ erfahren wird. Diese erzwungene Intimität zwischen als deviant markierten Subjekten und dem staatlichen Apparat bringt komplexe Formen von Beziehung hervor – in denen sich das Versprechen queerer Kollektivität beständig mit dem Eindringen normierender Kräfte auseinandersetzen muss, die queeres Sein umformen und letztlich auslöschen möchten. *Imad Gebraels* Beitrag über queere arabische Kulturproduktion in Berlin rückt ebenfalls gewaltvolle Intimität in den Blick. Er zeigt, wie sich diese durch orientalisierende Repräsentationen und institutionalisierte Formen des Exils manifestiert. Dabei werden arabische Queers als unvereinbar mit europäischen queeren Öffentlichkeiten positioniert und dazu gezwungen, die doppelte Bürde zu navigieren, zugleich für ihre kulturelle Zugehörigkeit und ihre Sexualität einzustehen. In seiner Analyse zweier politischer Kollektive, Queer Arab Barty und ADIRA, rahmt Gebrael diese Räume als Gegenorte, an denen gewaltvolle Intimitäten mit dem deutschen Staat – etwa in Form von antimuslimischer Überwachung, Einschränkungen palästinensischer Solidarität und der selektiven Kuratierung „akzeptabler“ Queerness – neue Formen diasporischer Verwandtschaft und widerständiger kultureller Praktiken hervorbringen.

Vor dem Hintergrund zunehmender systematischer Gewalt, die queere Lebens- und Beziehungsweisen bedrohen, schaffen queere Kollektive weiterhin Solidarität durch Aufmerksamkeit, Fürsorge und an Inklusivität orientierte Praktiken. Sharpe (2023) betont die Bedeutung alltäglicher Gesten und Taten des Füreinanders jenseits heroischer Widerstandsfiguren, die Menschen im Angesicht historischer und gegenwärtiger Gewalt stärken und schützen. Sie erforscht flüchtige Gesten, die Schwarzes Leben (an-)erkennen und aufrechterhalten, und sammelt sie als *notes*. Das *Otherwise* erscheint hier weniger als eine noch zu verwirklichende Form der Beziehung zueinander, sondern vielmehr als eine Frage der Fokussierung – als neu gewonnene Wertschätzung dessen, was zuvor gewöhnlich und selbstverständlich schien. *Shaka McGlottens* Beitrag zu diesem Band richtet den Blick in ähnlicher Weise auf das Selbstverständliche, um dessen Verankerung in den Themen und Fragestellungen nachzuzeichnen, die unsere Methodologien und Forschungsgegenstände leiten. Intimität wirkt dabei als Bindemittel queerer ethnografischer Forschung und muss

nicht als methodologisches Problem verstanden werden. McGlotten führt dafür Cruising-Erfahrungen am Strand mit Liebhabern bis hin zu schmerzhaften Trennungen von Gesprächspartner*innen an, um zu verdeutlichen, dass die Unordnung intimer Begegnungen produktives Wissen und verwobene Formen von (gestörter) Repräsentation hervorbringen kann. Mit dem Konzept der *entangled methods* rückt McGlotten in den Mittelpunkt, wie persönliche Motivationen, sexuelles Begehren und affektive Verbindungen ethnografische Forschung antreiben können. Anstatt den „sticky, messy, and often fundamentally moving impact“ (McGlotten in diesem Band) der Feldbeziehungen zu bereinigen, plädiert McGlotten dafür, diesen als eine Möglichkeit anzunehmen, produktive Spannungen und Beziehungen entstehen zu lassen. Dies schließt auch die Anerkennung ein, dass Forschungsbeziehungen anderen intimen Bindungen ähneln können. Sie sind geprägt von Machtasymmetrien und der Möglichkeit von Verletzung und Leid. Durch das Annehmen der intimen und persönlichen Dimensionen von Feldforschung und ihre kreative Verarbeitung verweist McGlottens Beitrag letztlich auf eine grundlegende Frage: Welche methodologischen und epistemologischen Implikationen hat die Suche nach dem *Otherwise* für Modi des Forschens und Schreibens?

4 Dem *Otherwise* gerecht werden: Reflexives Forschen und Schreiben

Reflexivität ist heute ein zentrales Element jeglicher ethnografischer Forschung (Binder 2019: 546). Die Writing Culture Debatte in den 1980er Jahren trug dazu bei, die ethnografische Repräsentation sozialer und kultureller Phänomene als einen Konstruktions- und Herstellungsprozess zu verstehen (Clifford/Marcus 1986). Feministische und postkoloniale Ansätze machten deutlich, dass Wissensproduktion immer von einem spezifischen Standpunkt und aus einer je eigenen Perspektive erfolgt, also situiert und partiell ist (vgl. Abu-Lughod 1991; Hara-way 1988; vgl. Binder/Hess 2013). Es gilt demnach, den Konstruktionsprozess wie die Perspektive transparent zu halten (Faust 2019: 29f.). Dabei hat sich die Ethnografie immer wieder auch literarischen Techniken des Schreibens bedient, zuletzt zunehmend der Autofiktion. *Silvy Chakkalakals* Beitrag in diesem Band sucht die Schnittstelle von Ethnografie und Literatur auf, um die „epistemischen Potenziale [...] ästhetischer Praxis“ (Chakkalakal in diesem Band) zu erkunden, und geht damit über Fragen der Repräsentation hinaus. Anhand ihrer Re-Lektüre eines Aufsatzes von Beate Binder stellt Chakkalakal Überlegungen zur Dialektik von Immersion und Distanz im ethnografischen Forschen und Schreiben an und argumentiert, dass gerade in der Verknüpfung von Erfahrung und Abstraktion ein erkenntnistheoretischer Mehrwert der Ethnografie liegt und sich eine engagierte Haltung ausdrückt.

Queere Ansätze betonen darüber hinaus, dass die Positionierung und Identität der forschenden Person nicht als selbstevident vorwegzunehmen ist. Viel-

mehr wird das ethnografische Selbst in Interaktion mit und im Feld ko-konstituiert, wobei die Positionierung der Forscher*in nicht vollständig kontrollierbar ist (Binder 2014: 381). Positionalität ist demnach keineswegs immer stabil und gleich, sondern als unabgeschlossen, relational und kontingent zu verstehen (Rooke 2009: 157; Browne/Nash 2010). Alison Rooke schlägt vor, dieser dauerhaften Instabilität mit queerer Reflexivität zu begegnen. Queer als Methode und Theorie ernst zu nehmen, meint für sie vor dem Hintergrund ihrer eigenen Erfahrungen als lesbisch/queere Ethnografin in einem queeren *community center* in London:

[...] that the ethnographer work from an honest sense of oneself that is open and reflexive, rather than ontologically holding on to a sense of self that provides a stable place to enter into the fieldworld and subsequently leave from. This queer reflexivity offers a means of theoretical maneuvering by exploring the connection between ontology and epistemology. Like emotions, the performativity of erotics in the field is a potentially useful source of reflection and knowledgemaking. (Rooke 2009: 154)

Queere, feministische und ethnografische Herangehensweisen können also einerseits „die Situiertheit der Forschung [...] sichtbar halten“ (Binder 2014: 381) und andererseits der Instabilität und Unabgeschlossenheit einer solchen Situierung analytisch Rechnung tragen. Wenn Preser in diesem Band über die Instabilität des ethnografischen Selbst nachdenkt und beschreibt, wie dieses im Zusammenspiel von Begehrensweisen, politischen Regulierungen und materiellen Objekten wie einem Medikament entsteht, rückt sie die relationalen und unabgeschlossen Prozesse ins Licht, die das ethnografische Selbst konstituieren.

Zugleich werden Forschende vor allem in politisch umkämpften Feldern immer wieder mit der Forderung oder gar der Bedingung konfrontiert, als lesbare Subjekte aufzutreten, klare Positionen zu beziehen oder sich zu bestimmten Seiten zu bekennen – Aufforderungen, die sowohl mit der prinzipiellen Offenheit ethnografischer Forschung als auch dem queeren Subjektverständnis im Sinne der Mehrdeutigkeit, Unabgeschlossenheit und Wandelbarkeit kollidieren. *Patrick Wielowiejskis* Beitrag in diesem Band macht deutlich, dass der Anspruch an Kritik mit einer instabilen Subjektposition in Reibung geraten kann. Wielowiejski positioniert sich als antifaschistischer Forscher und spürt in einem extrem rechten Feld den Fallstricken einer klaren Positionierung nach. Er beschreibt, wie er und seine Forschungspartner sich zunehmend in den festen Identitätskategorien einrichteten, die sie sich gegenseitig zugeschrieben hatten. Erst rückblickend und durch die Brille queerer Reflexivität zeigte sich, wie dies zu binären Vereindeutigungen beitrug und letztlich Freund-Feind-Logiken fütterte, die auch dem politischen Denken seines Feldes unterliegen; wie Wielowiejski sich also gerade durch seine eindeutige, wenn auch kritische, Positionierung zum Komplizen seines Forschungsfeldes machte.

In Zeiten einer brennenden Welt ergeben sich daraus zwei potenziell widersprüchliche, aber miteinander verwobene Fragekomplexe. Wie kann – gerade angesichts von Angriffen auf die Wissenschaftsfreiheit, Polarisierung, verstärkten Parteinahmen und (Selbst-)Zensur – reflexiven Prozessen des Verstehens und der Meinungsbildung sowie reibungsvollen Kooperationen Raum gegeben, der prinzipiellen Unabgeschlossenheit und Unfertigkeit von Positionen Rechnung getragen und Platz für konträre aber auch in sich ambivalente Positionen geschaffen werden? Und umgekehrt: Welche Erkenntnisse lassen sich gewinnen, wenn man sich auf die Praxis einer radikalisierten Reflexivität einlässt, die in der Unordnung, den Ungewissheiten und den strittigen Debatten von Queerness ihr Zuhause findet?

Francis Seeck formuliert mit dem Konzept der *sorgenden Ethnografie* eine mögliche Antwort auf die Frage, wie eine solche Forschung konkret aussehen kann. Die kollektive Ermöglichung geschlechtlicher Selbstbestimmung und „[v]ielfältige[r] Erzählweisen von Geschlecht“ (Seeck 2021: 62) steht dabei im Vordergrund, wobei die Ermöglichung nicht nur von einer Gruppe von Forschungspartner*innen geleistet wird, sondern auch die forschende Person selbst und damit die gesamte Ethnografie umfasst. Ethnografische Praxis ist sich hier ihrer Teilhabe an Prozessen des Welt-Machens auf unterschiedlichen Ebenen bewusst, ohne von einer stabilen Subjektposition auszugehen, denn auch Seeck argumentiert in diesem Band wie an anderer Stelle, dass Positionalität erst im Verlauf der Forschung sichtbar wird (ebd.: 39).

Neben den Fragen von queerer Reflexivität und instabiler Forscher*innen-subjektposition stellt sich auch auf der Ebene des Schreibens die Frage, wie ethnografische (und andere) Forschung dem *Otherwise* gerecht werden kann, wie wir unser Material arrangieren und es zum Sprechen bringen. Forschung wird oftmals in Narrativen vermittelt, die Plausibilität durch Linearität, Rationalität und Geschlossenheit erzeugen. Nicht nur queere Leben lehren uns, dass Alltage unordentlich verlaufen (Manalansan 2014); auch die kulturanthropologische Wissensproduktion ist voll von Bedauern, Fehlschlägen und Verrat (Graham 2015) und produziert Wissen eher zirkulär oder sogar chaotisch denn linear. All das macht eine abgeschlossene Erzählung über die Welt unmöglich (Binder 2022a: 41). Inwiefern können widerspenstige, innovative, experimentelle oder multimodale Formen der Ethnografie den wissenschaftlichen Ordnungsimpetus durchbrechen? Welche narrativen Strategien und Repräsentationsformen werden den „desires – for better objects, more powerful methods, more robust politics“ (Weiss 2016: 177) gerecht? Wie lässt sich schreibend eine noch nicht eingetretene Zukunft imaginieren (Hartman 2008)? Wie schreibt sich das ethnografische Selbst in das Feld und seine Erforschung ein und wie kann diese Einschreibung den multiplen Situationen, Temporalitäten und Erfahrungen einer Forschung Rechnung tragen? Das *Otherwise* lässt sich inhaltlich wie methodisch letztlich nicht festschreiben, da es – wie auch das ethnografische Selbst – immer *in-the-making* und damit unabgeschlossen und relational ist.

Die Beiträge in diesem Band loten die oben formulierten Fragen auf unterschiedliche Weise aus und experimentieren dabei auch mit verschiedenen Repräsentationsformen. Dies reicht von (selbst-)reflexiven Forschungsbetrachtungen (Preser; Wielowiejski) über Essays (Dietze) hin zu Modi des Erzählens, die das Persönliche oder Intime in die wissenschaftliche Auseinandersetzung einbeziehen (Gebrael; McGlotten; Sekuler). In diesem Band findet sich zudem ein E-Mail-Gespräch zwischen verschiedenen Kolleg*innen (Faust et al.). Ausgehend von einer initialen Frage zum Aufscheinen des *Otherwise* in Alltags und Aktivismen, die von Repression, Gewalt und aktiver Vernachlässigung geprägt sind, entspinnt sich hier ein Gesprächsfaden zwischen unterschiedlichen Disziplinen. Auf diese Weise werden die Vielfältigkeit, Grenzen und Ambivalenzen von Konzepten wie Solidarität, Care und *world-making* aus der Perspektive unterschiedlicher Forschungsfelder und vor dem Hintergrund verschiedener, engagierter Forschungserfahrungen kollektiv reflektiert und diskutiert. Omar Kasmaanis Beitrag wiederum lässt sich als lyrisch-fotografische Reflexion über ein sich langsam vollziehendes Zerwürfnis der eigenen Beziehung zu Berlin als Stadt verstehen. Im Zusammenspiel von verschiedenen Momentaufnahmen und Zeilen eines Gedichts von Faiz Ahmed Faiz entsteht ein offener Raum, in dem Eindrücke affektiv wirken können, ohne dabei auf eine singuläre Deutung reduziert werden zu müssen. Durch Fenster und Glasscheiben werfen die Bilder einen Blick auf Straßen, Mauern und Dächer, aber auch in private Räume. Auf leeren Stühlen scheinen sich Relationen, Abwesendes oder Vergangenes zu manifestieren, das vielleicht nie da gewesen ist, sondern vor allem begehrt wurde. Durch ihre Bildsprache und Metaphorik deuten die Bilder an und legen Interpretationen nahe, nicht aber fest. Auf diese Weise können verschiedene zeitliche Ebenen und widersprüchliche affektive Bindungen gleichzeitig eingefangen werden. So wird ein *Otherwise* denk- und fühlbar gemacht, ohne dass es festgeschrieben werden muss.

5 Ende: Das *Otherwise* im gegenwärtigen Moment II

It is important not to hand over futurity to normative white reproductive futurity. That dominant mode of futurity is indeed „winning,“ but that is all the more reason to call on a utopian political imagination that will enable us to glimpse another time and place: a „not-yet“ where queer youth of color actually get to grow up. (Muñoz 2009: 95f.)

Unsere Gedanken über das *Otherwise* können als forschungspolitischer, empirischer und ethischer Appell verstanden werden, der Hoffnung und Widerständigkeit im in vielerlei Weise bedrückenden gegenwärtigen Moment wecken kann. Denn mögen die Verhältnisse in gewissen Aspekten noch so repressiv sein, so bergen sie auch die Möglichkeit, anders zu leben, anders in der Welt zu sein und

anders Wissenschaft zu betreiben. Angesichts der zahlreichen kontingenzschließenden Techniken, mit denen das Wahrscheinliche arbeitet, ist die analytische Herausarbeitung des Möglichen bereits eine lohnenswerte und politische Leistung. All dies beginnt damit, anders zu denken – oder anderswohin zu denken. Nur wohin genau? Mit einer Annäherung an das *Otherwise* wird das Mögliche offenbar. So kann das Wahrscheinliche auch nicht zur politischen Währung werden, mit der autokratische Kräfte im gegenwärtigen Moment ihre politischen Dystopien mit einer Aura der Unvermeidlichkeit versehen und daraus Kapital schlagen können.

Die Aufforderung, Nuancen wahrzunehmen und auf Uneindeutigkeiten hinzuweisen, bleibt angesichts wachsenden Leids und um sich greifender Verzweiflung in queeren Lebenswelten zwiespältig. Denn wenn trans Leben mit Verweis auf ihr (vermeintlich eindeutiges) „biologisches“ Geschlecht verunmöglicht, queere und trans Menschen verfolgt und gewaltvoll bedroht und deren Meinungsäußerungen durch Demonstrationsverbote unterdrückt werden, dann stellt sich uns die Frage, wieviel Ambivalenz wir eigentlich ertragen können. Angesichts solch drastischer Umwälzungen reicht es vielleicht nicht, darauf hinzuweisen, dass in den wenig verbleibenden Spielräumen all dieser Exklusion, Repression und den Domestizierungen queerer Potenziale auch ein *Otherwise* schlummert. Einige Zustände sind nicht mehr als ambivalent zu sehen, sondern schlicht nicht mehr zu ertragen. Insofern ist dem *Otherwise* vielleicht auch eine strukturelle Unzufriedenheit eingebaut, die nur tragbar ist, wenn die tatsächlichen Verhältnisse es zulassen. Als relationaler Denkraum, der dem hegemonialen Status Quo die Möglichkeit seiner Transformation durch emanzipative Politiken vorhält, finden wir das *Otherwise* jedoch in diesem Moment geeignet, um unser Begehren nach gerechteren Verhältnissen und besserer Wissenschaft zu leiten.

Literaturverzeichnis

- Abu-Lughod, Lila (1991): Writing Against Culture. In: Fox, Richard G. (Hrsg.): Recapturing Anthropology. Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press, S. 137–162.
- Appadurai, Arjun (2013): The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition. Politics/Anthropology. London: Verso.
- Arni, Caroline (2007): Zeitlichkeit, Anachronismus und Anachronien. Gegenwart und Transformationen der Geschlechtergeschichte aus geschichtstheoretischer Perspektive. In: L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft 18, 2, S. 53–76. <https://doi.org/10.25595/984>.
- Binder, Beate/Hess, Sabine (2013): Eingreifen, kritisieren, verändern. Genealogien engagierter Forschung in Kulturanthropologie und Geschlechterforschung. In: Binder, Beate/von Bose, Friedrich/Ebell, Katrin/Hess, Sabine/Keinz, Anika.

- (Hrsg.): Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 22–54.
- Binder, Beate (2014): Troubling policies. Gender- und queertheoretische Interventionen in die Anthropology of Policy. In: Vonderau, Asta/Adam, Jens (Hrsg.): Formationen des Politischen. Anthropologie politischer Felder. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 363–386. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839422632.363>.
- Binder, Beate (2019): (Europäische) Ethnologie: Reflexive Ethnografien zu Geschlecht und Geschlechterverhältnissen. In: Kortendiek, Beate/Riegraf, Birgit/Sabisch, Katja (Hrsg.): Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Geschlecht und Gesellschaft, Band 65. Wiesbaden: Springer VS, S. 541–549. https://doi.org/10.1007/978-3-658-12496-0_120.
- Binder, Beate (2022a): Kollaboration und Spekulation: Möglichkeitsräume solidarischen Forschens. In: Fitsch, Hannah/Greusing, Inka/Kerner, Ina/Meißner, Hanna/Oloff, Aline (Hrsg.): Der Welt eine neue Wirklichkeit geben: Feministische und queertheoretische Interventionen. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 35–43. <https://doi.org/10.1515/9783839461686-003>.
- Binder, Beate (2022b): Vom Begehren des doing *otherwise*. Beitrag zur Debatte „Was ist Stadt? Was ist Kritik?“ In: sub\urban 10, 1, S. 139–141. <https://doi.org/10.36900/suburban.v10i1.793>.
- Binder, Beate/Chakkalakal, Silvy (2022): Dangerous Temporalities. Die unerträgliche Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 16, 1, S. 106–125. <https://doi.org/10.14361/zfk-2022-160108>.
- Browne, Kath/Nash, Catherine J. (2010): Queer Methods and Methodologies: An Introduction. In: Browne, Kath/Nash, Catherine J. (Hrsg.): Queer Methods and Methodologies. Intersecting Queer Theories and Social Science Research. London/New York: Routledge, S. 1–24.
- Butler, Judith (1994): Against Proper Objects. In: differences 6, 2–3, S. 1–26. <https://doi.org/10.1215/10407391-6-2-3-1>.
- Chakkalakal, Silvy (2023): Fragile Zukünfte: Kultur als spekulatives Archiv. In: Trummer, Manuel/Drascek, Daniel/Hirschfelder, Gunther/Möller, Lena/Tauschek, Markus/Dieterich, Claus-Marco (Hrsg.): Zeit. Zur Temporalität von Kultur. Regensburger Schriften zur Volkskunde/Vergleichenden Kulturwissenschaft, Band 43. Münster/New York: Waxmann, S. 27–44. <https://doi.org/10.5167/uzh-257709>.
- Clifford, James/Marcus, George E. (Hrsg.) (1986): Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.
- Cvetkovich, Ann (2003): Legacies of Trauma, Legacies of Activism: Mourning and Militancy Revisited. In: Cvetkovich, Ann (Hrsg.): An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures. Durham/London: Duke University Press, S. 205–238. <https://doi.org/10.1515/9780822384434-008>.
- Cvetkovich, Ann (2012): Depression: A Public Feeling. Durham/London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822391852>.

- Färber, Alexa/Dietze, Gabriele/Binder, Beate/Audehm, Kathrin (2015): Der Preis der Wissenschaft. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die Ökonomisierung akademischer Wissensproduktion – zur Einleitung. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 9, 1, S. 11–16. <https://doi.org/10.14361/zfk-2015-0105>.
- Faust, Friederike (2019): Fußball und Feminismus. Eine Ethnografie geschlechterpolitischer Interventionen. Opladen/Berlin/Toronto: Budrich UniPress. <https://doi.org/10.3224/86388819>.
- Ferguson, Roderick A. (2013): The Queer Ethic and the Spirit of Normativity. In: Haschemi Yekani, Elahe/Kilian, Eveline/Michaelis, Beatrice (Hrsg.): Queer futures. Reconsidering ethics, activism, and the political. Queer interventions. Farnham: Ashgate, S. 165–176.
- Gossett, Reina/Stanley, Eric A./Burton, Johanna (2022): Trap Door. Trans Cultural Production and the Politics of Visibility. Cambridge: MIT Press.
- Gottowik, Volker (2005): Der Ethnologe als Fremder. Zur Genealogie einer rhetorischen Figur. In: Zeitschrift für Ethnologie 130, S. 23–44.
- Graham, Mark (2015): Anthropologists Are Talking about Queer Anthropology. In: Ethnos 81, 2, S. 364–377. <https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1084021>.
- Jellinek, Georg (1900): Allgemeine Staatslehre. Berlin: Häring.
- Halberstam, Jack (2005): In a queer time and place: Transgender bodies, subcultural lives. New York/London: NYU Press.
- Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: Feminist Studies 14, 3, S. 575–599.
- Hartman, Saidiya (2008): Venus in Two Acts. In: Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism 12, 2, S. 1–14. <https://doi.org/10.1215/-12-2-1>.
- Haschemi Yekani, Elahe/Kilian, Eveline/Michaelis, Beatrice (Hrsg.) (2013): Queer Futures. Reconsidering Ethics, Activism, and the Political. Queer interventions. Farnham: Ashgate.
- Manalansan IV, Martin F. (2003): Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora. Durham/London: Duke University Press.
- Manalansan IV, Martin F. (2014): The „Stuff“ of Archives: Mess, Migration, and Queer Lives. Radical History Review 120, S. 94–107. <https://doi.org/10.1215/01636545-2703742>.
- Mazukatow, Alik/Binder, Beate (2020): Imagination und Recht. Rechtsbezogene Wissenspraktiken aus geschlechtertheoretischer Perspektive. In: Kritische Justiz 53, 4, S. 457–467. <https://doi.org/10.5771/0023-4834-2020-4-457>.
- McTighe, Laura/Raschig, Megan (2019): Introduction: An *Otherwise* Anthropology. Theorizing the Contemporary. In: Fieldsights, July 31. <https://culanth.org/fieldsights/introduction-an-otherwise-anthropology>. [Zugriff: 27.02.2025]
- Meek, Laura A./Morales Fontanilla, Julia Alejandra (2022): Otherwise. In: Feminist Anthropology 3, 2, S. 274–283. <https://doi.org/10.1002/fea2.12094>.

- Michaelis, Beatrice/Dietze, Gabriele/Haschemi Yekani, Elahe (2012): Einleitung: The Queerness of Things not Queer: Entgrenzungen – Affekte und Materialitäten – Interventionen. In: *Feministische Studien: Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung*, 30, 2, S. 184–197. <https://doi.org/10.25595/1147>.
- Minh-ha, Trinh T. (1989): *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Muñoz, José Esteban (2006): Thinking beyond Antirelationality and Antiutopianism in Queer Critique. In: *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America* 121, 3, S. 825–826. <https://doi.org/10.1632/S0030812900165885>.
- Muñoz, José Esteban (2009): *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York/London: NYU Press.
- Paletta, Daniela (2025): Rollback of Trans Rights in Argentina: ILGALAC and ILGA World Statement on Decree 62/2025. <https://ilga.org/news/argentina-gender-identity-law/>. [Zugriff: 22.05.2025]
- Puar, Jasbir K. (2007): *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham/London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822390442>.
- Rooke, Alison (2009): Queer in the Field: On Emotions, Temporality, and Performativity in Ethnography. In: *Journal of Lesbian Studies* 13, 2, S. 149–160. <https://doi.org/10.1080/10894160802695338>.
- Rubin, Gayle (1984): Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: Vance, Carole S. (Hrsg.): *Pleasure and danger. Exploring female sexuality*. Boston: Routledge & Kegan Paul, S. 267–319.
- Scott, Joan W. (1986): Gender: A Useful Category of Historical Analysis. In: *The American Historical Review*, 91, 5, S. 1053–1075. <https://doi.org/10.2307/1864376>.
- Seeck, Francis (2021): *Care trans_formieren. Eine ethnographische Studie zu trans und nicht-binärer Sorgearbeit*. Bielefeld: Transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839458358>.
- Sharpe, Christina (2016): *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham/London: Duke University Press.
- Sharpe, Christina (2023): *Ordinary Notes*. Toronto: Penguin Random House Canada.
- The White House (2025): *Defending Women from Gender Ideology Extremism and Restoring Biological Truth to the Federal Government*. <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/defending-women-from-gender-ideology-extremism-and-restoring-biological-truth-to-the-federal-government/>. [Zugriff: 29.07.2025]
- Trott, Ben/Laufenberg, Mike (2023): *Queer Studies: Genealogien, Normativitäten, Multidimensionalität*. In: Trott, Ben/Laufenberg, Mike (Hrsg.): *Queer Studies: Schlüsseltexte*. Berlin: Suhrkamp, S. 7–99.

- Tsing, Anna (2015): *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- UK Supreme Court (2024): *For Women Scotland Ltd v The Scottish Ministers*, UKSC 2024/0042, 19.03.2024. https://supremecourt.uk/uploads/uksc_2024_0042_judgment_aea6c48cee.pdf. [Zugriff: 21.09.2025]
- Valentine, David (2007): *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Durham/London: Duke University Press.
- Warner, Michael (1999): *The trouble with normal. Sex, politics, and the ethics of queer life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Weiss, Margot (2016): *Discipline and Desire: Feminist Politics, Queer Studies, and New Queer Anthropology*. In: Lewin, Ellen/Silverstein, Leni M. (Hrsg.): *Mapping feminist anthropology in the twenty-first century*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, S. 168–187. <https://doi.org/10.36019/9780813574318-010>.
- Weiss, Margot (2024): *Queer Theories from Somewhere. Situated Knowledges and Other Queer Empiricisms*. In: Weiss, Margot (Hrsg.): *Unsettling queer anthropology. Foundations, reorientations, and departures*. Durham/London: Duke University Press, S. 53–76. <https://doi.org/10.1215/9781478059400-003>.
- Weston, Kath (1991): *Families We Choose, Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.
- Wilson, Ara (2019): *Queer Anthropology*. In: *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. <https://doi.org/10.29164/19queer>.
- Zengin, Asli (2024): *Violent Intimacies. The Trans Everyday and the Making of an urban world*. Durham/London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478027751>.

I

Intimität

Show Me Your Teeth, Berlin: Arab Drag, Dissent, and Despair

Imad Gebrael

1 Un/Doing Otherwise

Do you know how cities are often voiced by unruly souls, silenced?

In the wake of arrival, I step in with a clouded view, shaped by the rhythms of first encounters with the urban, the self, and the Other. From a distant space, where clouds remain constant, I reconstruct an account of queer Berlin between 2015 and 2025 through the lens of a naive Arab newcomer. Little did I know that this affective bond between *Arab*¹ and *Berlin* would be mutual only for fleeting, precarious moments—the naivety of sweet beginnings, red flags postponed.² Yet here I am, debating whether to lead this text with naivety, all while reflecting on how such a proposition might shape your perception of a presumably rigorous work. While intentional—perhaps even strategic—*naivety* in ethnographic research might operate as a pretense of idiocy, allowing the figure of the idiot to open encounters and generate plausible knowledge (see Farias 2017; Gaspar 2018; Michael 2012; Neves Alves 2016), I cautiously invoke the notion to frame this account.

More specifically, I narrate a queer history of Berlin-based initiatives centering Arab popular cultures, including music, dance, curation, and drag performances. Overly grim victors often write normative histories, while the queer attempts I engage with—however humorous—pen themselves through refusal; a refusal to be reduced, repressed, and restrained to the presumed impossibilities of queer *and* Arab life in a city attending to selective solidarities under the hegemon-

- 1 The term encompasses a wide spectrum of identifications using Arabic as a primary language of communication. It is neither a fixed identity formation nor an ethnonationalist project. Here, I adopt the term to reflect its prevalent use in everyday life in Berlin while striving to acknowledge—without homogenizing—the diversity of Arabic-speaking Berliners. This includes communities with roots in Southwest Asia and North Africa, many of whom identify as Kurdish, Amazigh, or belong to other groups.
- 2 “Red flag” is widely used in social media and popular culture to signal warning signs or undesirable traits, especially in relationships and behavior.

onic, neoliberal discourses of Europe, through which states and institutions have used women's and LGBTIQ rights to legitimize the "war on terror" and to justify the sealing off of "fortress Europe" (Adam et al. 2023). This appropriation of liberal values nests in several discourses that reproduce the colonial binary of the "uncivilized queer" and "female victims" in desperate need of saving from their violent, equally "uncivilized patriarchy," discussed abundantly through concepts such as *homonationalism* (Puar 2007, 2013), *sexual exceptionalism* (Dietze 2019), and *femonationalism* (Farris 2017).

Emerging from a need to create and curate politically engaged queer Arab spaces that defy the instrumentalization of queerness as opposed to or outside of Arab lifeworlds in contexts of home and migration, collectives form to foster an *otherwise* of cultural production (Weiss 2016). From a diverse pool of initiatives, I actively participated as an organizing member in two collectives centering queer Arab experiences in Berlin's nightlife: Queer Arab Barty and ADIRA. In what follows, I reconstruct my encounters with the city and its artistic practices in ways that seek to embrace the gaps and protect the collectives' *right to opacity* (Glissant 1997). This commitment emerges against reducing gendered and cultural negotiations to comprehensible—in the sense of graspable—categories, especially since even grasping has never forged a path to solidarity with Arab histories of displacement and exile in the German context. Of critical importance is that, while rooted in queer desire, this otherwise remains deeply entangled in the frictions of neoliberal regimes and the modes of resistance they provoke, together shaping the urban and producing its multiple Others (Binder 2022).

Building on a timeline of political curation, the two collectives challenge the notion of a "safe space" of "homosexual tolerance" within the realms of the defining criterion of Europeanness—or, more accurately, EUropeanness (Ayoub/Paternotte 2014; cited in Adam et al. 2023). They bring forth spaces *of* and *for* collective desires, mourning, and mobilization facing numerous waves of oppression, consolidating what Margot Weiss perhaps means with "knowing that institutional closure also might open us to new ways of knowing, and achieving, that which we held most dear" (Weiss 2016, cited in Binder 2022: 141).

This alternative doing—and undoing—unfolds under relentless public and political scrutiny, which persistently frames and fixes Arab migrants as a moral and sociopolitical problem, for instance, and as "importers of antisemitism" to Germany, reinforcing institutional closure. In centering collectives that actively resist this dual process of framing and fixing, I ask: How can migrant negotiations of queer encounters defy the neat order of narration and the presumed linearity of migration? How does the collective desire for doing otherwise, evident in queer artistic practices and the ethnographic research thereof, mess with the face of a city so long accustomed to frowning?

2 Berlin De-drags³

2.1 Stages of “Love, Not War”⁴

Do you know how fieldnotes often map an ephemeral space, reconstructed?

It is the smoky backroom of a queer bar, a narrow space with textured walls that I recall as upholstered in velvet, a texture I despise for its ability to retain smoke, stains, and sweat. The room accommodates, nestled between an iconic Audrey Hepburn portrait—marked by a black mustache scribble—and the toilets, a small stage with a sequined curtain scattering thousands of light rays across the space. I came across the event on social media, branded as a fundraiser for queer and trans refugees from the Middle East, as per the online description. I arrive too early, a clear “fresh off the boat” sign for the Berlin scene known—or pretending—to be rather lowkey, underproduced, rogue.

The event launches with a drag queen passionately lip-syncing to heartwarming Arabic songs. My eyes glisten with excitement, and I clap as hard as I can. But moments later, I notice the performer skipping a few words, miming others, and missing the beat while masking her slips with campy tricks: eyes wide open, a trembling chin, and exaggerated dramatic gestures. What is this travesty against queer memory? How could a drag performer not know these classics? And if she does not know the songs—or perhaps does not identify as Arab—why is she lip-syncing to this music?

A few songs later, she introduces the event while loudly advocating for “love, not war.” The crowd claps euphorically as she asks them to say “love!” They do, all three times, then clap again. She then introduces her show partner, someone she would have never been able to meet or collaborate with in their place of origin: a bearded belly dancer gaining attention at events across the city and on social media. As the lights dim and the audience falls silent in anticipation, the performer slips onto the stage through the narrow gap between the curtain and the door to the toilet. They start the show wearing a crafty crown made of golden coins and two large wings cut out of pleated golden fabric, inspired by the

3 De-dragging refers to the process of removing elements of performance, excess, or exaggeration typically associated with drag culture. This often reveals a more subdued or “authentic” self in contexts where such displays are deemed inappropriate or risky. For example, drag performers de-drag by removing their elaborate makeup and body pads. This process creates genuine and humorous interactions between them, including “shady” conversations. “Shade” here denotes playful and witty critique or banter, humorously showcasing layers of familiarity, kinship, and wit.

4 The slogan “make love, not war” emerged during the 1960s, conveying the anti-war sentiment of the counterculture movement in the United States during the protests opposing the Vietnam War.

imagery of the Egyptian goddess Isis, worshiped as a powerful symbol of magic, fertility, motherhood, and protection. They twist, twirl, turn, and shake to beats unfamiliar to Berlin and songs I will secretly hum for days to come. The crowd appears enchanted by the exotic beauty of the cultural encounter, where the once impossible Middle Eastern strand of “love, not war” seems to come alive only *in* and *through* Berlin—a framing that collapses the oppressive histories of war and displacement into a binary: from systemic violence to a symbolic choice.⁵

“Fresh off the boat,” we all were. In the following months, the city will witness a wave of “love, not war” events and documentaries starring the two aforementioned performers from the lands of “complicated” conflicts,⁶ as if the only way to exist for Arabic-speaking newcomers is through a loud condemnation of war as the prime symbol of their ports of departure, and an embrace of love, presumably offered by their ports of arrival. At least two fallacies coexist in this binary: the first is how love and war are understood as oversimplified individual makings or pacifist choices rather than complex entanglements of hegemonic relations, and the second is arrival. Do queer migrants ever arrive?⁷

Berlin is booming, and soon enough, the 2015 summer of grace will turn into “the autumn of rage and the winter of nightmares,” writes Bonaventure Soh Bejeng Ndikung, “especially for the refugees who since then have become the scapegoats of all of Germany’s problems” (Ndikung 2018). But let us savor the summer breeze and rewind to booming Berlin; drag performances, Arabic music, belly dancing workshops, cultural funding, publishing, and remarkably bizarre shows, not in the erotic sense that Berlin often propagates, but in the way that some performers seem invested in an Orientalist pursuit—a cultural safari. Abundant are the shows I attend, guilty of nostalgia as charged, where performers and

- 5 My focus on the slogan “love, not war” emerges from an expectation that drag performers form kinships, often referred to as drag families or sisterhoods, despite complex political divergences. The slogan is especially prominent in media articles and documentaries about joint performances by Arab- and Israeli-identifying drag performers, where they are frequently described as “making love, not war.”
- 6 The performance pair continues to promote their collaboration on social media, now infused with themes of shared grief, solidarity, hope, and healing. These elements have emerged as part of their new show responding to the events of October 7, 2023, and its aftermath. This iteration is described in the media coverage of their work, declaring them “less of a wedding party,” which reflects a more subdued tone. While writing this chapter, one of the performers announced they were unable to continue the collaboration, citing political reasons after extensive community critiques.
- 7 While writing this piece, two evocations of arrival particularly resonated: an Instagram post by Ahmad Baba (@baba.withatwist), whose work is featured in the text. He captions it: “9 years since leaving, 9 years of never arriving” (Baba 2024) and a passage by Omar Kasmani, whose writing concludes this piece: “He is only coming to realize that in love, there are no destinations—just as migrants do not quite arrive, ever!” (Kasmani 2024: 76)

audiences sway to a projection of dunes, starry nights, tents, and camel trails. Event titles often engage terms like “harems,” “haram,” “habibi,” and “whoriental,” as their promotional posters unapologetically draw on a mishmash of Aladdin-inspired imagery, Arabesque patterns, evil eye symbols, and illegible Arabic typography. At several events, it is typical to encounter a belly dancer or two in full gear, including a metal headpiece with lit candles used to perform *raks al-shamaadan*, a popular tradition in (mostly) Egyptian weddings and festivals. Another recurrent attribute to the shows of that era is the act of unveiling, quite literally, through inviting religious garments on stage only to take them off in a theatrical moment called a “reveal” in drag linguistics, leaving the clapping audience in complete awe, having not anticipated the (often obvious) moment; the show starts with a long black burqa, then bam! A reveal into golden costumes paired with hot pink latex boots, bedazzled, bejeweled, bewildered.

While performers of that era continuously frame the thin line between the religious and the cultural as a form of claiming what is inherently theirs, their performances enact tropes of unveiling in ways that propagate the Orientalist obsession with gendered Muslim lifeworlds and the simultaneous reduction and rejection thereof. This dynamic is described in Meyda Yeğenoğlu’s (1998) work, placing practices of colonial unveiling in a genealogy of the search for all-encompassing visibility, transparency, and control. Yeğenoğlu’s *Colonial Fantasies* subjects Edward Said’s seminal work *Orientalism* (1978) to a feminist reading and elaborates on “the battle of the veil” as the central colonial discourse (Attia 2022). According to Schirin Amir-Moazami’s reading of Yeğenoğlu, the veiled and therefore not fully visible or accessible body is said to disrupt this regime of visibility and to disturb the longing for control (Amir-Moazami 2021). Prominent in German public, political, and academic contexts are discourses that have historically equated Islam with foreignness (Bukow/Llaryora 1988; Bukow/Ottersbach 1999; Klemm/Hottinger 1993; listed in Attia 2007), or what Heinz Buschkowsky perceived as “failed integration” (2012), raising concerns about securitization (Attia et al. 2021), heavily manifested in the tiresome headscarf and emancipation debates (Amir-Moazami 2018).

In her work on the headscarf debates in Germany, Iman Attia (2022) theorizes these disputes as monologues that comment on, evaluate, and patronize Muslim women. Attia indicates that “the civilizing mission and the desire to unveil ‘the Muslim woman’ are historically embedded in the European colonial project (Attia 2022; also see Ahmed 1992; Alloula 1986; Fanon 1965). They are neither new nor unequivocally progressive, at least not in terms of the emancipation of ‘the Muslim woman,’ even if current headscarf monologues suggest otherwise” (Attia 2022: 7). Yet I often wonder how to engage critically with precarious queer migrant lifeworlds—especially in drag and performance—without projecting an academic critique that risks patronizing, erasing class dynamics, or compounding the burdens migrant artists already bear in a city heavy with politics. Perhaps an answer lies in the layers of projects and negotiations that follow: a thickening

interplay of migrant engagements with the politics of the self and the Other, a brewing dissent reshaping queer artistic practices in the wake of the despair that awaits, lurking around the corner.

2.2 Burdens of Arrival

Do you know how identity often emerges as an unreliable category, burdened?

In the following years, many Arabic-speaking artists will lead successful, political careers advocating against Orientalist representations, even at the expense of limiting the demand for their craft. A relative minority, however, still invites the camel on stage, in media reports and Pride events, while basking in relative commercial success and promoting “love,” not “war.” I engage the former category, a group of Arab curators and drag performers who decided to challenge the politics of Berlin’s nightlife, specifically confronting the structural conditions assigning queer Arab artists a static time and place, and drenching them in the multiple burdens of representation as discussed by Michael Parzer (2021). Parzer researches how Syrian artists in Vienna are not only confronted by *the burden of representation*, coined by Kobena Mercer (1994) as a form of racialization through artistic productions, but also with expectations that emerge from being categorized as “refugees.” This *double* burden of representation (Parzer 2021) shapes their positioning in artistic fields in ways that emphasize or reject imposed narratives, as I discuss in the depictions of queer Arab artistic and curatorial practices in post-2015 Berlin.

It is crucial to situate Mercer’s formulation of the burden of representation within a systemic and institutional process that frequently marginalizes racialized artists. Drawing on Black art in Great Britain, Mercer shows that artists are confronted with a specific set of expectations regarding their status as “representatives” for a certain social group: “[W]hen artists are positioned on the margins of the institutional spaces of cultural production, they are burdened with the impossible task of speaking as ‘representatives,’ in that they are widely expected to ‘speak for’ the marginalized communities from which they come” (Mercer 1994: 235). This process works in ways that fix—and suffocate—the marginalized in their predestined margins, overpowering their capacity for subversion, while relentlessly demanding they produce a polished and refined creative output. In this context, my earlier depictions of self-Orientalizing performers should be understood as part of a systemic and institutional process of marginalization—a call for accountability that should not rest on the shoulders of already burdened individuals.

Undoubtedly, “ethnic” art sells, or “we need to pay the bills,” as many artists I encounter state. While this kind of self-representation is not restricted to migrants or refugees, the process of marketing “ethnic” art potentially holds a

twofold advantage, states Parzer: “First, they may display their art as ‘different’ from the mainstream culture, which constitutes a unique feature in the cultural market; second, migrants can make legitimate claims for credibility and authenticity, as their roots—no matter how exaggerated and socially constructed they might be—are seen as the artists’ proof of ‘real’ familiarity with certain (foreign) cultural traditions” (Parzer 2021: 3). This twofold advantage quickly becomes a trap, as artists experience this process as marginalizing their artistic particularities, devaluing their artistic skills, and neglecting their artistic biographies (ibid.). In words that relate to queer performers in Berlin, who intricately rework cultural traditions by drawing from both the personal and the collective, this process homogenizes their differences. It frames their queerness in opposition to Islam and burdens them with the expectation that they distance themselves from their communities’ political struggles, reinforcing the classic Orientalist binary of “us and them” (see Said 1978).

Iskandar Abdalla (2023) reflects on such modes of framing and de-framing the queer Arab in Germany, including the trope of resorting to Islam as a chief marker of their identity and the eminent domain that would instruct most about their plight (ibid.). Abdalla calls for scrutinizing how this framing process pre-shapes the very possibilities of speaking about Arab queerness as he elaborates on how the interpellation of queer migrants, refugees, and queers of color as simply “Muslims” fixes them in a predefined location that reenacts their (racial) Otherness: “Queer ‘Muslims’ become queer in a sense *despite* their Islam or culture, or when they are urged to embody the ideal of reconciliation (or the moment they do so)” (ibid.: 126).

Through the challenges of multiple burdens of representation, including categories like culture (often implying race or religion: Islam), asylum (often implying victimhood), and queerness (often implying a rejection of Islam), artistic practices assert themselves as attempts of arrival. At the same time, Berlin transforms into an assemblage of temporal fragments of migrant frictions and fictions, where heterogeneous migrant groups establish what Vijay Mishra suggests, a *diasporic imaginary*. The concept refers to any ethnic enclave in a nation-state that defines itself, consciously, unconsciously, or through self-evident or implied political coercion, as a group that lives in displacement (Mishra 1996). Diasporas are both celebrated (by late/post-modernity) and maligned (by early modernity) (ibid.). But Mishra invites us to be a little cautious of either position:

Against a celebratory rhetoric [...], the necessity of understanding a diaspora’s agony, its trauma, its pain of adjustment (before people were unceremoniously ripped apart from their mother’s wombs) with reference to other pasts and other narratives becomes decisive. And we need to accept that, contrary to idealist formulations about diasporas as symbolizing the future nation-state, diasporas are also bastions of reactionary thinking and fascist rememorations: some of the strongest support for racialized

nation-states has come from diasporas; some of the most exclusionist rhetoric has come from them, too. (Mishra 2005: 8)

This is how I invite us to understand *queer, Arab, and Berlin*: queerness is not an absolving stance, and queer artistic productions merit a critical reading if we are to reject the reductionist interpellations of racism. This understanding foregrounds how plural and heterogeneous migrant or diasporic imaginaries are inseparable from the social, political, and economic conditions of their formation while simultaneously claiming and retaining the right to their irreducible opacities (Glissant 1997). With opacity, negotiations of queer encounters with the urban are neither seeking visibility nor demanding legibility within dominant frameworks of race, gender, or sexuality, but rather asserting the right to remain fluid, fugitive sites, refusing easy categorization. They allow for more nuanced, contradictory, and resistant forms of existence against the reductive interpellations of racism and neoliberalism.

While the phase between 2015 and 2019 marks a turmoil of Orientalist artistic engagements, which I loosely frame as attempts of arrival, I carefully position the following projects spanning from 2019 to 2025 as refusals thereof without reducing a vibrant scene of artistic productions to an arrow-like timeline. From this realm emerges Queer Arab Barty against the multiple burdens of representation. ADIRA follows suit yet diverges from its predecessor's reliance on strict identity politics toward a more elaborate engagement with frameworks of solidarity. Moving forward, I reconstruct an account of co-curating both projects and ask: How can we understand the *disidentifications* (Muñoz 1999) evoked through such engaged strands of artistic production? And how can drag and dissent inform the political futures of a swampy city submerged in political despair?

2.3 Desires of Dissent: Queer Arab Barty

Do you know how ethnographies often open with past weather, presenced?⁸

It is a warm summer day in Berlin, a couple of weeks preceding Christopher Street Day (CSD) 2019, the main Pride parade that the city and its corporate conglomerates invest a great deal in promoting and co-opting, while so-called allies observe the colorful, glittery crowds under the rainbow and release a few sighs whenever it gets too kinky or too political. Hassandra texts me on Facebook, the social media app of past relations turned second-hand marketplace, inviting me to a gathering where a group of queer Arab creatives is meant to curate an "Arab

8 I loosely borrow the term from Sharon Macdonald, whose work states that "Past presencing is concerned with the ways in which people variously draw on, experience, negotiate, reconstruct, and perform the past in their ongoing lives." (Macdonald 2012: 234)

bloc” representing the community during CSD. We meet in Neukölln outside a queer bar that no longer exists after a series of pandemic lockdowns and skyrocketing rents. Having never met any of the invitees before, I feel a sense of ambivalence, even bordering on disinterest, about what an “Arab bloc” could signify at a commercial event. However, as one group member discusses pinkwashing and others express their discomfort with the politics of certain queer spaces in the city, I let my guard down, reassured that while the group shares some common identifications and life experiences, its members are committed to complicating the homogenization of *queer*, *Arab*, and *bloc*.

We come from a wide spectrum of cultural backgrounds, speaking different dialects, spanning generations of migration from diasporic to newcomer, cis to trans, femme to masc, and none of the above. While some articulate their thoughts in quasi-academic jargon, others convey their artistic positions, driven by the city’s lack of spaces representing experiences specific to the Arabic-speaking communities. They reference Gayhane, a monthly party of the famous club SO36 in the Kreuzberg district of Berlin, where “Oriental” tunes play and (post) migration researchers thrive. Gayhane is also where Arabic-speaking queers wait patiently for an Arabic bop amidst a long playlist of Turkish and Kurdish music. They also frequently complain about experiencing fetishization in a space widely popular among white cis gay men, hopping on a sexual escapade, on the hunt for the macho *Südländer*. It is crucial, however, to fairly situate Gayhane within the history of queer migrant life in Berlin as an active countering of *queer amnesia* (Edelman/Thoreson 2017), characterizing the volatile political life in a city known for its transience. By that, I mean to recognize our indebtedness both to Gayhane, despite its shortcomings, and to previous generations of queers, gays, and lesbians explicitly—those who paved the way for the emergence and critique and continuously expanded their spaces and practices to cultivate political change.

Gayhane is central to the city’s nightlife engagements with “the Oriental” following a series of encounters starting in 1994 when, in the punk shop SO36, the promoter Richard Stein organized *Morgenland Schleiertanz*, the first “Queer Oriental Party” in Germany. Shortly afterward, the actress and LGBT activist Fatma Souad created the Salon Oriental in 1996 as a queer cabaret in which second-generation migrants “perform travesty and bring two-hour, highly political shows to the stage,” says Gayhane co-founder Sabuha Salaam in a Tagesspiegel interview (Tepest 2019). The salon was simultaneously “trashy” and politically engaged, using humor to highlight the extensive problems and precarious conditions of the German-migrant context, such as racism and deportation cases. Towards the turn of the century, the Salon Oriental moved to SO36 and got its own after-party: Gayhane was born, connoting a mix of gay and *meyhane* or Turkish for “tavern,” aiming to offer queer migrants a safe space with familiar musical sounds, open to all genders and defying the binary of lesbian-only or gay-only parties (ibid.).

Kira Kosnick's research on queer migrant clubbing centers Gayhane specifically and argues for a move away from seeing queer migrant club scenes as a protected refuge for a doubly discriminated minority and of "claimed and ascribed" categorical identities. Instead, she suggests looking into the forms of sociality produced in such spaces (Kosnick 2017). Kosnick asks: "What if the interesting aspect of the event is not its classificatory composition, but what actually happens in terms of engagements between people in and around the club space?" (ibid.: 20). In narrating the beginnings of Queer Arab Barty and its eventual transformation to ADIRA, I aim to illustrate how Kosnick's suggestion to shift attention from identity to sociality occurred organically during the mutation from the first party to the second. I then untangle how this mutation took shape as the organizers relentlessly resisted the binary classifications of heteronormative/queer, Orientalist/anti-Orientalist, and political/apolitical, recognizing that these distinctions were secondary to the solidarity actively sought by the involved communities as a vital form of connection during times of dire sociopolitical conditions. In that vein, Kosnick concludes: "The point is that what is most noticeable from a dominant heteronormative and ethnically unmarked perspective – the queer 'oriental' classification – can move to the background for participants, precisely because it structures the space in the first place" (ibid.: 27).

My reconstruction of the initial encounter with the group from which Queer Arab Barty emerged is by no means objectively accurate or comprehensive. It is fragmented, blurry, and highly selective, stemming from my experience as a participant who, at the time, had no ties to academic research; but what is an ethnographic text if not a reconstruction? (See Marcus/Clifford 1985; Abu-Lughod 1991)

In turn, we whine, complain, delve into long, self-promoting monologues, and decide to continue the conversation. Days of silence follow, only interrupted by minor private chats about the importance of the idea. We recognize the necessity of carving out a politically engaged nightlife space for Arabic-speaking queers, despite the many differences in individual agendas and intentions. Hosted by a small community space and café in the Wedding district, we meet to draft the groundwork for what will grow exponentially to become the Queer Arab Barty collective. The space is dark and gloomy, a basement filled with ornamented sofas reminiscent of a *majlis*,⁹ attending to our collective anger spilling into shared Google Docs and design drafts. We aim to host a party parallel to the CSD for those seeking Pride otherwise. The energy is electric, forging a collective pulse

9 A *majlis* (مجلس) traditionally refers to a communal space for social gatherings, hospitality, consultation, or discussion, often found in Arab and Islamic cultures. It often features low seating, such as cushions or sofas arranged along the walls, encouraging face-to-face interactions. Traditional *majlis* furniture uses patterned textiles and decorative elements like calligraphic and geometric motifs.

from solitary memories. Together, we write uninterrupted thoughts against Orientalist representation in Berlin. We feel heard, cuddled, validated. Thoughts flow effortlessly without pause; a stream of consciousness turns river. Social media channels, information text, manifesto. We inhabit dreams and delusions in ways bizarrely smooth, conflicts postponed:

Queer Arab Barty is a collective of artists creating safer spaces for members of our community to explore our identities, independent from the mainstream attempt to erase queer Arabs. Our ‘Barty’ series provides an opportunity to celebrate and release your inner Arab divas—your Haifas, Nancys, and, of course, your Nawals! [...] We emphasize the importance of solidarity for the queer Arab community who cannot or do not want to be visible in public spaces; for our siblings/comrades back home who, for the most part, are unable to embody their identities freely; for our allies, accomplices and friends; and for everyone in between.

I excitedly sketch a visual identity that draws on elements of Egyptian and *Shami*—often referred to as Levantine—popular cultures, seeking semiotics that explicitly oppose the colonial “1001 Nights” imaginaries of the region. I suggest the pickled pink turnip (known in Arabic as *lift* or *torshi*) as a symbol. *Torshi* transcends social classes and is often enjoyed with falafel, a sandwich Berlin knows too well. For us, it centers queerness within the working-class, everyday life of Arab migrancy, and situates Arabness within the mundanity of queerness, grounding both in the strikingly pink, sensory-rich, sour, and often overlooked textures of shared domestic terrains. Or at least this is what we agree on, as identity politics boost our Instagram following to flattering heights.

While the goal of our meeting is to plan a one-time party, we realize the importance of thinking long-term—an unspoken hunch, a quiet promise that our futures in the city could somehow be shaped from this very smelly basement. Even when trying to escape the tireless Eurocentric grasping of our bodies and experiences, we find ourselves writing a manifesto, a language, and a demand to be taken seriously while at the same time trapping us in the reproduction of the very same logic we are determinedly trying to escape. The Queer Arab Barty manifesto emphasizes the lack of representation of queer Arabs in queer and non-queer spaces, including Gayhane, leaving them to navigate entrenched stereotypes that prevent their agentive inclusion in Berlin and German society at large. Through curating a space of celebration to the tunes of the 1980s, 1990s, and 2000s, the party playfully shades the timely Western fascination with Arabic folk music, especially naming Omar Souleyman¹⁰ as an example—or a victim—

10 Omar Souleyman is a Syrian musician and singer known for his unique blend of traditional folk (coastal Syrian) music with electronic beats, creating a sound that has gained significant international acclaim and local critique. Originally a wedding singer

of touring European promoters fascinated by blending electronic beats to the sounds of the margins: “Sherihan did not sacrifice her whole career so you could dance to Omar Souleyman,” the manifesto jokingly declares, elevating Sherihan, the legendary Egyptian performer, to the status and discrepancies of a queer icon whose impact on popular culture is mythologized as self-sacrifice, while dissing Souleyman’s electronic beats as a decontextualized Western infatuation.

The manifesto uses humor as a strategy of refusal, setting the sarcastic tone that queer migrants grow accustomed to as they continuously reject appropriation, tokenization, and fetishization. The text we produce in this meeting sarcastically taps into tropes of Orientalism as it reads: “Check your magic carpet at the door. Arab chasers are canceled. Camel valet unavailable due to city restrictions,” and a rejection of hegemonic forms of masculinity: “Si Sayyed¹¹ Machos are also canceled.” It ends with an assertive refutation of Arab nationalisms in favor of collective, heterogenous identifications—“Leave your flags above your beds”—while demarcating boundaries for allyship: “Allies of queer Arabs are also very welcome, however, playing on anti-Arab stereotypes, dressing in Orientalist garb, or making anyone feel uncomfortable will result in an immediate dismissal from the party.”

The first party proves an undeniable success. We take turns at the door, ticketing, dancing, and negotiating with the police in broken German. We meet a few days after recovering from the labors of the party and the tensions with the hosting venue, which had a serious and strict anti-confetti policy we had unintentionally ignored. We decide to continue; three parties in a bigger venue follow, and then we choose to diversify the collective’s engagements. We curate a panel on navigating Orientalism and give numerous interviews, all while managing internal frictions that reflect the challenges inherent to collective work and streamlining the radical differences between divergent temporalities of migration and the fundamental inability to contain a multitude of approaches.

Queer Arab Barty ended before the pandemic hit in March 2020. A life short-lived, sweet yet troubling, with echoes that live as documentation in books and research, brewing and blooming in the minds of writers countering hegemonic depictions of *queer* and *Arab*. One of the prominent engagements with Queer Arab Barty is found in *Muslimaniac* (Kesinkılıç 2023), which controversially

in northeastern Syria, Souleyman poses and performs wearing a long white *thobe* or *dishdasha*, a *keffiyeh* and *aagal* on his head, and dark black sunglasses. The mix of Syrian folk with electronic music and Souleyman’s cultural aesthetics arguably made him a prominent figure in the “world music” scene. In the early Queer Arab Barty meetings, Souleyman emerges as a cultural gimmick loved by white Europeans in general and Orientalists in particular.

- 11 *Si-Sayyed* (سي السيد) refers to a patriarchal archetype in Arabic-speaking cultures. It describes a hyper-patriarchal, authoritarian male figure who exerts absolute control over his household.

evokes the party in a chapter titled *Queer Dschihad*, as the author describes the role that sexuality plays in anti-Muslim racism. While his evocation of the German term for jihad, *Dschihad* (the Islamic concept of struggle or striving), is perhaps meant as an invitation—or rather an incendiary provocation—to think about different intersections of discrimination together and form alliances out of them, the suggestion frames the relatively short life of the party and its curators in relation to discourses they never disclosed, discussed, or approved. Another academic pursuit of the project is found in Iskandar Abdalla's work, which untangles the notion of the queer frame by evoking the Queer Arab Barty collective as a case study (Abdalla 2023). He demonstrates how queer Arab migrants creatively engage with the workings of the frame and the firmness of its boundaries. He states: "They do acknowledge being complicit in maintaining its authority by responding to the hailing call as the price for social recognition; it is the price they pay to become the free queer subject they are promised to be. At the same time, they master tacit maneuvers to keep themselves at distance from the discourse that bestows identity on them" (ibid.: 137). Abdalla's analysis aligns with discussions and critiques within the Queer Arab Barty, particularly the challenges that led to its dissolution. The negotiations surrounding "the frame that fixes the queer Arab migrant" may have intrigued researchers, but its boundaries quickly exhausted their limits, allowing for an alternative I unpack in the following.

The pandemic and internal conflicts fated Queer Arab Barty to end. Still, it needed to reconcile with the criticisms it received for its successor, ADIRA, to rise to collective success. While undoubtedly well-intended, some participants perceived Queer Arab Barty to be too academic, restricted, and restrictive. The city gradually changed for many racialized migrant communities as the political horizons tightened through and after the pandemic. This was especially true for those who positioned themselves in support of the Palestinian cause, who later saw substantial budget cuts and the abrupt shutting down of venues like Oyouun in Neukölln, sending a clear message to spaces and collectives that they should disengage or be disengaged. Logistically as well, and while trying to delineate the borders of its safer space, Queer Arab Barty leaned with relative excess into identity politics in its door policy as it prioritized individuals who identify as queer *and* Arab rather than a wider spectrum of those who might relate or form wider networks of solidarity. "To curate a relatively safe dancefloor policy is to exclude"—was pronounced repeatedly in discussions, an unresolved debate within the collective, and a process that, at times, reproduced Berlin's highly exclusionary nightlife scene, which barred many Arabs from accessing its venues as a form of racial profiling.

On the other side, however, this tight curation initiated a discourse and applied measures towards a safer space on the dancefloor before awareness teams were standard practice. Queer Arab Barty briefed and trained venue staff and security while working closely to abolish gendered toilets and implement a radical code of conduct against harassment and discrimination. Anecdotally, the party's polit-

ical codes rarely aligned with staff conduct in the clubs in which it took place. On several occasions, clubs hired groups of macho Arab bouncers as security staff, creating an undesired encounter between the queer Arab collective and the hypermasculine, heteronormative Arab bouncer. I vividly recall arriving at the venue hours before the party, only to witness one of the members in thigh-high glossy pleather platform heels briefing the security staff with visible discomfort. We laugh about it later, as no actual confrontation occurs. The security team leaves the venue towards Neukölln at the end of the night on the same metro line we take, both groups in drag: ours, femme and glittery; theirs, masc and butch—gelled hair still intact after the wild evening.

This unease might be partially understood—though not excused—through Muñoz’s concept of *disidentification* (1999). Our longing to celebrate free from the manifold burdens of our skins and body hair had taken over the night, but instead of troubling gender, we found ourselves troubled by it, forcibly “outed” by the club. Disidentification denotes a relation to identity—being “out,” or not, in this case—that is neither full identification nor the wholesale rejection of any identification, what he calls “counter-identification,” a complex, ambivalent, and continuous re-negotiation of the norm (ibid.). To invite Muñoz into this constellation of relations in a city with a large Arab migrant presence like Berlin is to negotiate the burdens of representation as unfolded in the rather undesired encounter with the “macho Arab” while simultaneously acknowledging the internalized racism and classism embedded in it.

Without a doubt, Queer Arab Barty created, shaped, and benefited from a fleeting momentum in the queer history of Berlin. Its contribution foregrounded an otherwise of visibility and critiqued a status quo that, while acknowledging queerness, still had to confront an obscured history of exclusion in a nightlife scene that rarely, if ever, reflects on its shortcomings. Queer Arab Barty emerged from a critical space of longing and was laid to rest, seeds in temporary slumber, inevitably destined to reemerge.

2.4 Desires of Community: ADIRA

Do you know how laughter is often dread in drag, performed?

Despite its rich momentum and radical propositions, questions of curation persisted after Queer Arab Barty, presenting a crucial challenge for its successors. How could curation account for queer Arabs and their allies without the pretentiousness of an academic and essentialist undertaking? How could nightlife spaces emerge in and from solidarity rather than work by exclusion?

It is a gloomy afternoon, and a scheduled makeup job is underway. Like many drag performers, Hassandra is also a makeup artist, hired to put two friends in drag: Gizem is a well-known DJ in Berlin and the founder of the popular party

Hoemies, dedicated to FLINTA, an abbreviation of the German words for women and lesbians, as well as inter, non-binary, trans, and agender individuals. Zuher also DJs and co-hosts BBQ, the Brown, Black, Queer Podcast. They quickly discover they have more in common with Hassandra than they initially thought, especially Zuher, a first-generation German with Syrian roots who had supported Queer Arab Barty as a resident DJ. Zuher bonds with Hassandra, reminiscing about TV shows, foods, and other *Shami* rituals they cherish from childhood. They talk about queerness, their love for Arab Pop divas, and their passion for popular culture. The conversation rekindles Queer Arab Barty memories for Hassandra after a needed halt to process past grievances. The two agree on a future to be negotiated as soon as they stop inhaling the clouds of powder makeup swirling in the room.

A few encounters follow, and Hassandra is confident that Zuher is the right person to help them realize a resurgence. After finishing a DJing course with the FLINTA collective Femme Bass Mafia, Hassandra feels empowered to curate music for a crowd intentionally, skillfully, and on their own terms. Plans start to take shape: Zuher and Hassandra would handle the curation, steering clear of large collectives with flat hierarchies and instead fostering a network of complementary talents to realize a coherent vision with just the right amount of playfulness. While the name “Queer Arab Barty” was bold—subverting the “P” spelling to an Arabic “B” and reclaiming a common mockery of a sound not found in the Arabic alphabet—it lacked a message or an attitude that would empower the audience on the dancefloor and consolidate their connection with one another. The name ADIRA comes to mind as gay slang from *Bilad al-Sham*—the region spanning Palestine, Lebanon, Syria, and Jordan—meaning “a mighty, capable, and fierce woman.” It captures the music sung by powerful divas, the pride of audiences in who they are, and the political positioning that inevitably accompanies being a queer Arab in exile. The team then grows to include Deema, a Jordan-born Palestinian DJ who is new to Berlin, but not new to the positionality of ADIRA. Both conceptually and visually, ADIRA emerges as a body of work in motion and a container of creative endeavors: cheeky, playful, and unapologetically political.

After several hesitations, ADIRA takes root on February 2023. Filled with friends old and new, the party celebrates a sense of retrieval—a togetherness that had been lost for over two years. At 6 AM, the last stragglers leave the dance floor, and the organizers sigh collectively in relief. By the late summer of 2023, word spreads that a new and popular Arab party had emerged in the city at the height of the renewed wave of anti-Muslim racism and police violence following October 7, 2023, and the subsequent demonstrations against the war on Gaza and Lebanon. At this moment, ADIRA’s presence transforms into a necessary space for intersectional solidarity where queers, Arabs, queer Arabs, and allies are all temporarily shielded from the political turmoil and the ongoing efforts to position queer identifications in opposition to the Palestinian struggle.

Do you know how curation is often a labor of dissent, tempered?

As spaces in Berlin begin suffocating political voices and banning all references to Palestine, the curators of ADIRA decide to expand their focus, broadening the scope of artistic encounters beyond the party: a drag festival, listening and storytelling sessions, a launching event of *The Queer Arab Glossary* (Kaabour 2024), a grieving space, and “From Home To Home,” a live show and an archival exhibition celebrating the 90th birthday of the beloved Lebanese singer Fairuz. From this rich array of events, I devote particular attention to the central role of drag in ADIRA’s work, culminating in the inaugural ADIRA Festival: the first Arab drag event of its kind. This centrality of drag does not only stem from Hassandra being a drag performer, but from an unsettling of drag as a currently commercialized artform, indispensable to neoliberal, big-corp Pride parades, mainstream television, and pinkwashing campaigns promoting LGBTIQ tourism in annexed lands and annihilated geographies. The unsettling that the ADIRA Festival brings to Berlin’s drag cultures aligns with what Esther Newton (1979) terms *incongruous juxtapositions* in *Mother Camp*, her seminal study of female impersonators in the United States. This very incongruity, embedded in the art of drag, also echoes the ahistorical incongruous juxtapositions of *queer* and *Arab* as a presumably impossible pairing in public and political discourses.

It is a warm day in June, a “queerphobic” temperature drag queens fear as they layer makeup on their faces, tight fabrics on their bodies, and synthetic wigs on their duct-taped hairlines in the backstage room of a Kreuzberg club short of air-conditioning. Several workshops are starting parallel to the rehearsals: *How to Avoid Getting Thrown Off Roofs: A Workshop on Pinkwashing*, *Reclaiming Codes: A Workshop on Drag and Storytelling*, and a *Drag Makeup workshop*. I arrive to assist and participate in a collective photo, yet everyone seems preoccupied: documentary videographers interviewing people, Hassandra and Zuher testing the audiovisual materials, and journalists covering the day. Present also are tensions with the venue, whose team conveys discomfort with watermelon stickers at a previous ADIRA event, a symbol that seems to contradict their no-flags policy.

The festival opens with a panel discussion titled *The Shadows We Drag*, discussing queer migrant engagements with popular culture, and then drag performers take the stage. They present diverse works blurring the lines between pain, pride, nostalgia, and politics, mostly characterized by camp humor, which, in Newton’s words, “is a system of laughing at one’s incongruous position instead of crying. That is, the humor does not cover up, it transforms” (Newton 1979: 109). Between every scream and burst of glee—so many that I lose my voice—porous transformations of laughing and crying alternate. Depictions of home and homeliness are notable during the drag shows, especially by performers like Ra3sh, who brings a rock from Syria on stage, which she uses in her act, together with videos of her mother during the construction of a second roof to protect their

house from potential airstrikes. In her words: “a rock from Syria with a painted poem, a song from Istanbul and veils, on veils, on curtains, on napkin skirts, tributes to my mother and grandma and all mothers with strayed children in the diaspora. You can always look behind... nothing is lost.” Or Ahmad Baba, a multidisciplinary performer who invokes death “as an identity inhabiting queer bodies through their arrival to the swamps of colonization,” then, using an eclectic mix of campy references from Egyptian movies, music videos, and the Miss Lebanon pageant, calls for the damning of politicians standing behind the ongoing wars, asking: “How to h(d)deal?”

While the festival’s wide range of performances is not devoid of Orientalist tropes, burqas, Harem references, and the rather expected belly dancing routines, many are the political performances curated in the lineup, including artists based in several German and European cities and others joining from Lebanon and Tunisia. If I am to invite disidentification again (Muñoz 1999), primarily as a mode of analysis that registers subjects as constructed and contradictory, I would suggest that the curatorial practices of ADIRA, and the performances of the drag festival, confirm what Muñoz, in reference to Vaginal Davis’s work, elucidates as juxtapositions that “labor to create critical uneasiness, and, furthermore, to create desire within uneasiness” (ibid.: 115). Here, the dissent inherent to such productions aligns with the reading and narration of a desire to “clear out a space, deterritorializing it and then reoccupying it” (ibid.: 115)—in ADIRA’s case—with queer, Arab, and anti-Orientalist futures that defy tropes of uncivilized Arabs stuck in time, instead *presencing* memories, lands, and bodies Berlin insists on *past-ing*.

3 Seasons of Despair

And do you know how closures often carry the wounds of new potentialities, opened?

Here I am, debating whether to end this text with naivety as I started it, all while reflecting on how such a proposition might shape your perception of a thick history of queer Berlin between 2015 and 2025 through the lens of a no longer native Arab Berliner. On the naivety of the beginnings, Omar Kasmani joins my reflections: “In fact, by articulating his relationship with Berlin in terms of love, he had categorically made it less about choice. What is love if not the condition of being willfully unsovereign? But was it also naive, he now wonders? How had it not occurred to him that one day, love will have run its course for such is love’s habit?” (2024: 74) He had been warned by other migrants, one being Musa Okwonga, who wrote, “sooner or later Berlin will punch you in the stomach” (Okwonga 2021, cited in Kasmani 2024: 74). All the same, Kasmani had not quite prepared himself for the affective sprawl that urban betrayal involves: “It is 2024 and Berlin feels like a heartbreak” (Kasmani 2024: 2).

Situated in this season of despair, Berlin is frantically closing its most progressive doors in the face of communities negotiating an otherwise of memory, solidarity, and artistic production while gradually falling into another season of right-wing populism. Through narrating queer Arab artistic practices positioned *with* and *against* the grain of hegemonic and neoliberal discourses of Europe and its Orientalist repertoire, I centered a desire within the uneasiness of migration. For Queer Arab Barty and ADIRA alike, notions of refusal and dissent contributed to a critical curation of events, spaces, and communities that continue to exist despite—and perhaps because of—their heterogeneities. The concept of disidentification (Muñoz 1999) carried my pursuit and theirs, describing “the survival strategies the minority subject practices in order to negotiate a phobic majoritarian public sphere that continuously elides or punishes the existence of subjects who do not conform to the phantasm of normative citizenship” (Muñoz 1999: 4).

From the non-conforming and the non-normative, I engaged ethnographically with the urban and the city, which continually take on different forms depending on perspective, shifting between a place and an object of research (Binder 2022), especially thickened by and through queer histories of interpellation and encounter. Here, the effects of neoliberal regimes manifest themselves just as much as the manifold potentialities of “doing otherwise.” These are not isolated but intertwined, Beate Binder reminds us, as she explains how—on the one hand, the impact of neoliberal structures, and on the other, the possibilities for alternative actions or ways of being—they interact in friction, influence each other, and co-constitute the dynamics of urban relations (ibid.).

While Kasmani endures time to tell if the heartbreak he feels for Berlin today will lead to a breakup tomorrow (Kasmani 2024), Binder insists that as researchers, “our engagement should continue to focus on attempts at doing otherwise, to do justice to both: the object of research and our own (political) convictions” (Binder 2022: 140). Perhaps then, as researchers, curators, and artists, we can drag a new season of Berlin. Perhaps then, the city would show its teeth, grinning in humorous delight, rather than baring them to wound.

Acknowledgments

1. Minor parts of this chapter draw on a co-authored text: Gebrael, Gutierrez & Hassandra (forthcoming 2026): ADIRAT Berlin: Curating Queer Opacities. In: Abdelkarim, M., Maneval, S. & Reimer, J.A. (eds.) Forms of Migration Vol. 2. Berlin: Falschrum Books.
2. Parts of the Queer Arab Barty manifesto quoted in this work are taken from an unpublished text in my personal archive. Elements of this manifesto have previously been shared on the collective’s Instagram account and Facebook event pages.
3. All translations within the cited material are my own.

Bibliography

- Abdalla, Iskandar (2023): On Framing and De-Framing the Queer Arab. In: Badr, Hanan/Samour, Nahed (eds.): *Arab Berlin: Dynamics of Transformation*. Bielefeld: transcript Verlag, pp. 123–140. <https://doi.org/10.14361/9783839462638>.
- Abu-Lughod, Lila (1991): Writing Against Culture. In: Fox, Richard G. (ed.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 137–162.
- Adam, Jens/Binder, Beate/Brković, Čarna/Wielowiejski, Patrick (2023): Queering Europe: Anthropological Perspectives in Conversation: A Text Collage. In: *Berliner Blätter*, 88, pp. 161–174. <https://doi.org/10.18452/27982>.
- Ahmed, Leila (1992): The Discourse of the Veil. In: Ahmed, Leila (ed.): *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, pp. 144–168. <https://doi.org/10.12987/9780300162714-011>.
- Alloula, Malek (1986): *The Colonial Harem*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Amir-Moazami, Schirin (ed.) (2018): *Der inspizierte Muslim: Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839436752>.
- Amir-Moazami, Schirin (2021): Kopftuch Fatigue/Headscarf Fatigue. In: Maneval, Stefan (ed.): *Der Glaube fährt mit der Straßenbahn/Faith Travels by Streetcar: Normen und Artefakte in religiösen und säkularen Kontexten/ Norms and Objects in Religious and Secular Contexts*. Berlin: Falschrum Books, pp. 36–47.
- Attia, Iman (2007): *Orient- und IslamBilder: Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Münster: Unrast Verlag.
- Attia, Iman (2022): Discursive Interventions in Western Headscarf Monologues. In: Tate, Shirley Anne/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (eds.): *The Palgrave Handbook of Critical Race and Gender*. Cham: Springer International Publishing, pp. 141–155. https://doi.org/10.1007/978-3-030-83947-5_5.
- Attia, Iman/Keskinkılıç, Ozan Zakariya/Okcu, Büsra (2021): *Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs: Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario*. Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839457115>.
- Ayoub, Phillip M./Paternotte, David (2014): Introduction. In: Ayoub, Phillip M./Paternotte, David (eds.): *LGBT Activism and the Making of Europe: A Rainbow Europe? 2014th edition*. London: Palgrave Macmillan, pp. 1–25. <https://doi.org/10.1057/9781137391766>.
- Baba, Ahmad (@baba.withatwist) (2024): 9 years since leaving, 9 years of never arriving #BerlinisNOThome. https://www.instagram.com/p/DDl6Bs5jH-w/?img_index=1. [accessed on: 01/05/2025]

- Binder, Beate (2022): Vom Begehren des doing otherwise: Beitrag zur Debatte „Was ist Stadt? Was ist Kritik?“ In: *sub\urban* 10, 1, pp. 139–141. <https://doi.org/10.36900/suburban.v10i1.793>.
- Bukow, Wolf-Dietrich/Llaryora, Roberto (1988): *Mitbürger aus der Fremde: Soziogenese ethnischer Minoritäten*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bukow, Wolf-Dietrich/Ottersbach, Markus (1999): *Der Fundamentalismusverdacht*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-663-10116-1_1.
- Buschkowsky, Heinz (2012): *Neukölln ist überall*. Berlin: Ullstein.
- Dietze, Gabriele (2019): *Sexueller Exzeptionalismus. Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr und Rechtspopulismus*. Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839447086>.
- Edelman, Elijah Adiv/Thoreson, Ryan (2017): On Queer Amnesia. In: *Anthropology News* 58, 4, pp. e74–e77. <https://doi.org/10.1111/AN.534>.
- Fanon, Frantz (1965): *Algeria Unveiled*. In: *A Dying Colonialism*. New York, NY: Grove Press.
- Fariás, Ignacio (2017): An Idiotic Catalyst: Accelerating the Slowing Down of Thinking and Action. In: *Cultural Anthropology* 32, 1, pp. 35–41. <https://doi.org/10.14506/ca32.1.05>.
- Farris, Sara R. (2017): *In the Name of Women’s Rights: The Rise of Femonationalism*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822372929>.
- Gaspar, Andrea (2018): Idiotic Encounters Experimenting with Collaborations between Ethnography and Design. In: Estalella, Adolfo/Criado, Tomás Sánchez (eds.): *Experimental Collaborations: Ethnography through Fieldwork Devices*. New York/Oxford: Berghahn Books, pp. 94–113. <https://doi.org/10.1515/9781785338540-008>.
- Gebrael, Imad/Gutierrez, Monica/Hassandra (forthcoming 2025): *ADIRAT Berlin: Curating Queer Opacities*. In: *Forms of Migration: Arab Perspectives*. Berlin: Falschrum Books.
- Glissant, Édouard (1997): For Opacity. In: *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 188–194.
- Kaabour, Marwan (ed.) (2024): *The Queer Arab Glossary*. London: Saqi Books.
- Kasmani, Omar (2024): Love Is a City in Anguish. In: Ostertag, Anneliese/Kochanek, Julia/Havlíková, Tereza/Zentrum für Netzkunst e.V. (eds.): *From Net, City, World to Cloud, Market, Sea*. Berlin: DISTANZ, pp. 72–83.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2023): *Muslimaniac: die Karriere eines Feindbildes*. Berlin: Verbrecher Verlag.
- Klemm, Verena/Hottinger, Arnold (eds.) (1993): *Das Schwert des “Experten”: Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild*. Heidelberg: Palmyra.
- Kosnick, Kira (2017): Out on the Scene. Queer Migrant Clubbing and Urban Diversity. In: *Ethnologia Europaea* 38, 2, pp. 19–30. <https://doi.org/10.16995/ee.1038>.

- Macdonald, Sharon (2012): Presencing Europe's Pasts. In: Kockel, Ullrich/ Nic Craith, Máiréad/Frykman, Jonas (eds.): *A Companion to the Anthropology of Europe*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 233–252. <https://doi.org/10.1002/9781118257203.ch14>.
- Marcus, George E./Clifford, James (1985): The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report. In: *Current Anthropology* 26, 2, pp. 267–271. <https://doi.org/10.1086/203255>.
- Mercer, Kobena (1994): *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Cultural Studies*. New York/London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203700594>.
- Michael, Mike (2012): “What Are We Busy Doing?”: Engaging the Idiot. In: *Science, Technology, & Human Values* 37, 5, pp. 528–554. <https://doi.org/10.1177/0162243911428624>.
- Mishra, Vijay (1996): The Diasporic Imaginary: Theorizing the Indian Diaspora. In: *Textual Practice* 10, 3, pp. 421–447. <https://doi.org/10.1080/09502369608582254>.
- Mishra, Vijay (2005): *The Diasporic Imaginary and the Indian Diaspora*. Murdoch University, Australia.
- Muñoz, José Esteban (1999): *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ndikung, Bonaventure Soh Bejeng (2018): Whose Land Have I Lit on Now? Contemplations on the Notion of Hospitality. In: *Savvy Contemporary* exhibition concept. May–Jun. 2018. <https://savvy-contemporary.com/en/projects/2018/whose-land-have-i-lit-on/>. [accessed on: 09/02/2024]
- Neves Alves, Barbara (2016): Relocations: The Idiot as a Figure of Miscommunication. In: *PARSE*, 3, pp. 85–98. <https://doi.org/10.70733/83rjfdbauify>.
- Newton, Esther (1979): *Mother Camp: Female Impersonators in America*. Phoenix ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Okwonga, Musa (2021): *In The End, It Was All About Love*. London: Rough Trade Books.
- Parzer, Michael (2021): Double burden of representation: how ethnic and refugee categorisation shapes Syrian migrants' artistic practices in Austria. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 47, 11, pp. 2459–2476. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2020.1826297>.
- Puar, Jasbir K. (2007): *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1131fg5>.
- Puar, Jasbir (2013): Rethinking Homonationalism. In: *International Journal of Middle East Studies* 45, 2, pp. 336–339. <https://doi.org/10.1017/S002074381300007X>.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Tepest, Eva (2019): 20 Jahre “Gayhane” im S036: Wo das queere Multikulti-Berlin im Kreis tanzt. In: *Der Tagesspiegel Online*. <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/queerspiegel/wo-das-queere-multikulti-berlin-im-kreis-tanzt-5314282.html>. [accessed on: 05/11/2024]

- Weiss, Margot (2016): Discipline and Desire: Feminist Politics, Queer Studies, and New Queer Anthropology. In: Lewin, Ellen/Silverstein, Leni M. (eds.): Mapping Feminist Anthropology in the Twenty-First Century. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. <https://doi.org/10.36019/9780813574318-010>.
- Yeğenoğlu, Meyda (1998): Colonial Fantasies. Cambridge: Cambridge University Press.

Messy Queer Intimacies: Entangled Methods in Field and Life

Shaka McGlotten

1 Introduction

Drawing on feminist and queer anthropological critiques of traditional research methodologies and echoing their long-standing calls that researchers more holistically account for their complex embeddedness in their fieldsites, this essay relates a series of methodological and experiential entanglements through narratives that deliberately blur the boundaries between scholarship and life, underscoring how the two are *always* intertwined. At the heart of these entangled methods lies an engagement with queer intimacies that recognizes that research relationships, like all relationships, are shaped by complex interpersonal, affective, pedagogical, and even erotic dimensions (Bolton 1995; Kulick/Wilson 1995; Lewin/Leap 1996, 2002; see especially Newton 1993).

Purely objective observation is a myth. Embracing the inherently subjective nature of knowledge production requires moving towards messy forms of radical reflexivity (see McGlotten 2017, 2021), an approach that resonates with Binder and Gammerl's (2023) understanding of queer methods as those that intentionally bring "Unordnung" (disorder) into the research process to question taken-for-granted assumptions. Rather than striving for linear narratives and coherent representations, this essay embraces the messiness inherent in ethnographic encounters and the liveness of the lives that shape them.

Messiness offers a means to destabilize normative epistemologies and explore modes of failure that can evoke unexpected insights and challenge established forms and categories (ibid.; Halberstam 2011). Through a series of vignettes drawn from my research and life, I explore some of the practical and theoretical implications of entangled methods and the messiness of queer intimacies for queer anthropology in the contemporary moment. In tracing these entanglements, I hope to contribute to ongoing conversations within queer anthropology about the fluid boundaries of fieldwork and the potential for the personal to generate new critical insights, particularly in navigating the complexities of desire, connection, and the unexpected turns of research. In this way, it is also a reflection on and a tribute to the personal and professional networks of care that compose the projects of queer feminist world-making that have made my thinking and work possible.

2 Cruising Lessons, Lido Beach, 2017

C- and I are at a crossroads. After asking the worker at the cafe if she knew where the gay beach is—she doesn't, or doesn't understand us—we amble to the boardwalk, looking left and right. We need to make a decision.

"Gay beaches are always at the ends," I declare confidently.

"The ends of what?" C- asks, fiddling with his phone.

"Like, literally the ends. Beaches, bathrooms, whatever. That's why you can cruise there. Straights don't want to walk that far with their families. We just have to decide if it's right or left."

C-'s frustrated by my response, still pinching and rotating Google Maps and then swiping to a browser where cruisingforgays.com fails to reload. We haven't had cell coverage since we exited the bus, but I don't belabor the point. After all, I'm the gay elder here, the 40-something cis-presenting enby anthropologist who studied gay cruising for their PhD.

"We have a fifty/fifty chance," I offered.

We stand, cross with one another at the crossroads—me wishing he'd stop looking at his phone, he wishing I could make a confident choice. I turn as a man approaches. The speedo gives the gay away, and I intuitively clock him as German. C- is too shy, so I take the leap, greet him in German, and ask him if he knows where the gay beach is. He does and invites us to walk with him.

The three of us sun in the nude at the end of the beach (take the right!—it's at the southern end). I give C- some basic cruising instructions and send him into the dunes behind us. I can't tell if I'm into the German, but I let him massage sunscreen onto my back and butt anyway, and he grinds his hardening cock against me. I take a pee break, and he's disappeared when I return, though he's left his things behind. I wait for what seems like forever, but eventually, I grab C-'s things and go looking for C-, not the German, irrationally worrying that he'd come to some harm.

Four of us are sipping Campari and soda at the Hotel des Bains a couple of hours later. The fourth is a slutty Bulgarian nurse I'd stumbled across in the dunes, jogging after C-. I described who I was looking for, and he reassured me C- was fine. He'd seen him with the German. I'd felt a mixture of annoyance and relief. As the relief settled, the Bulgarian and I sized each other up before fucking on the trail. At the Hotel des Bains, an unspoken agreement builds between me, C-, and the Bulgarian—we've got to ditch the German before we get back to our rental in Venice. The unspoken agreement becomes more explicit through surreptitious texts once we're on the hotel's wi-fi.

"Are you into him?"

"I was, but not anymore."

"Too pushy. He's already asking for all the photos we took on the beach."

"Too boring."

The German seems to catch on during the bus ride back to Venice, pressing against me from behind and asking, "Did I ruin things between us when I hooked

up with your friend?” I look at him, saying nothing. He did ruin it, though, so I smile slightly and nod. He’s disappointed. That night C- and I had sex for the first time, the Bulgarian completing our impromptu trio. The threesome inaugurated a now nearly eight-year relationship with C-. But it started with research into cruising histories and the pedagogical promise of sharing that knowledge. But we couldn’t find what we were looking for, until we did, and that thing—a gay beach—transformed into other unexpected intimacies: a threesome, a love affair, and the Bulgarian’s parting gift of chlamydia.

3 Queer Networking

The intimacies of cruising beaches in Lido might seem worlds apart from academic networks, but both demonstrate how research relationships and personal encounters get mixed up. A trip to the beach, a lesson in cruising, and a Bulgarian’s unexpected appearance set off a series of events that transformed my personal life. Likewise, my initial email to Beate Binder would create professional connections that metamorphosed into personal ones. I first emailed Beate Binder in 2012 or 2013 with an academic-business-as-usual request: help me with something that will take you time and energy but will mostly benefit me. Standard stuff for anthropology, really, despite our promises to give back. This email initiated a series of connections, a chain of support.

I can’t recall all the details of my initial communications. Still, reconstructing them fieldnote-style, which is to say with the impressionistic remainders of an imperfect memory, it went something like this: My then-partner had turned me on to the international fellowship/residency circuit because those were the worlds he moved in as an aspiring musician and academic. He wanted to be in Berlin, where he had existing connections. Having just been awarded tenure, I was eligible for a sabbatical. Plus, I’d grown up in Germany in an American military family, so this would be a chance to reconnect with friends and non-biological kin. There was a particular fellowship I had my eyes on: the posh Alexander von Humboldt Foundation Award for Experienced Researchers. I constructed a research project for these Berlin plans. While the project authentically reflected my interest in drag, activism, and art, it was fundamentally organized around and for my relationship. Another open secret in anthropology is that fieldwork isn’t just getting away to learn from strangers; it’s going toward being with intimates and would-be ones.

I needed a sponsor for the award. Google searches using terms like gender, anthropology, and Berlin yielded Beate’s name. I would soon learn why. If you’re reading this, the odds are you’re an academic (or maybe an AI parsing it for one) and familiar with hair-always-on-fire levels of overcommitment. So you’ll recognize my pleasure and gratitude in Beate’s reply and offer of support. She’d not only have to pitch me but herself as well. Sure, this was academic business-

as-usual networking, but that doesn't often come with caring. My partner and I moved to Berlin in the summer of 2013, not knowing whether I'd received the award or how long we could stay. A few weeks into our stay, I received a letter from the foundation. After a decade of rejection letters from other fellowships, I couldn't believe what I was reading, so I called my partner to look it over. Yes, he affirmed, I was reading it correctly. Just over three thousand euros per month for a year. Plus, German lessons. This event changed my life. I had just been tenured, but money was a never-ending pressure. There's no family money, and I taught (and still teach) at a public university with low salaries, especially given the cost of living in the New York City metro area. With the funding, I could pay the bills and take a break from my going-on-eight-year part-time side hustle at another college. I had the budget for my project and a life where I could rest, feed my existing relationships, and build new personal and professional ones. I decided to take the German lessons but defer the award until the new year. I would wrap up an essay, take a break, and then research and write on my proposed topic in my own time, although that tempo and my life veered sideways, which is to say, queerly.

Before my fellowship officially began, Beate welcomed me to the Institute for European Ethnology at Humboldt University. I was provided an office and introduced to the staff and students. She invited me into a community that had been built slowly over time, one that, I realized, was a considerable accomplishment, given the conservatism of so much of the German academy, especially when it came to issues of gender and sexuality. While Gender and Queer Studies were relatively recent and still precarious in the US, the situation was even more precarious across Europe. I arrived in 2013, just seven years after the Institute for Queer Theory in Germany was established.

I was lucky enough to have Gabriele Dietze, another luminary in German Gender Studies, as an office mate. Gaby was usually ensconced at her desk when I arrived in the late morning. We'd small talk and sometimes long talk about our projects and academic life more broadly. Gaby wasn't in the classroom much. She was more on the research and writing track, landing gigs in research "schemes," a word that always struck me coming from the US academy, where we are often at pains to defend ourselves from claims that we are schemers—Marxist ones trying to indoctrinate youth or get out of work more generally. This sentiment has only intensified in the years since my fellowship. During the recent US election season, now Vice President JD Vance, echoing Richard Nixon, declared that "the professors are the enemy" and described the need for conservatives to attack universities systematically. (Vance himself went to Yale.) His message has been echoed and amplified by the European far right. But then, on these fronts, especially with the rise of right anti-intellectual, professors-are-the-enemy, attack-Marxist-schemers movements, things aren't that different, or won't be. As I write, peers at other institutions in states that are less well-insulated (for now) than New York are losing their jobs. Women, Gender, and Sexuality Studies departments that took decades to institutionalize are being shuttered. Attacks on these disciplines,

our disciplines, seek not just to undermine gains in social equality for women and other gendered minorities but to forcibly recenter patriarchal systems of control—of knowledge, bodies, and politics.

I haven't mentioned that my project was initially called *The Political Aesthetics of Drag: Or, Drag as a Non-Fascist Practice of Life*. I got a lot of questions, and some shit, for all my talk about fascism in 2013 and 2014. Then, I thought of the rise of far-right parties in the US, Poland, Hungary, France, and Italy. The AfD was founded in early 2013, a few months before I arrived in Germany. However, I was also attuned to the American Tea Party, whose ostensibly libertarian leanings also possessed a distinctly white nationalist flavor, and whose adherents seemed to inhabit a world of "alternative facts" long before first-term Trump spokeswoman Kellyanne Conway coined the term. But just because it turns out I was onto something doesn't mean I feel vindicated at all.

Part of what I learned about Beate from talking with her and her students and watching her engagement in events, which is to say being an ethnographic creeper, is that she had helped open doors *and* keep them open. That is no small task, requiring different sorts of scheming, such as navigating complex bureaucracies and personalities often hostile to research and scholarship on gender and sexuality. This "scheming," far from being nefarious, was a form of strategic, generative navigation—a way of working within and queering institutional constraints to create possibilities, akin to the "radikale Offenheit" (radical openness) and willingness to "sich die Hände schmutzig zu machen" (get hands dirty) that Binder and Gammerl (2023) advocate for in queer research. And it's a costly endeavor to find ways into spaces that don't welcome you, to open the doors, and to carve out spaces for inclusion. It's another to help keep them open for others. In this, Beate arguably provided a temporary, yet crucial, foundation, transforming potential institutional *messiness* or hostility not by eliminating it, but by carving out protected spaces within which others could then navigate their own entangled paths. For years, Beate participated in the coalitional building of a feminist and queer network that, in decidedly non-academic parlance, serves, slays, and gives life. This network, a testament to Beate's long-term engagement, embodies the practical, life-affirming side of the critical and transformative interventions that she highlights in her feminist empirical research on law (Binder 2021). This world-making actively seeks to build more just and supportive realities. This is what feminist and queer world-making looks like in practice, not just in theory.

4 Things Went Sideways

These professional networks provided crucial intellectual scaffolding, but my research, like most ethnographic endeavors, refused to follow predictable patterns. While I had imagined my Berlin project would unfold with methodical precision, what transpired revealed how messiness is not merely incidental to

queer research but often its most generative aspect. Like I said, things—research and life alike—went sideways. Although I utilized my new networks in Berlin to identify potential participants and even started speaking to some within a few months of my stay, I never fully immersed myself in the drag scenes as much as I might or thought I should. First, there was the wrapping up of other commitments. Then there were the months of German lessons (solidly B1!). I even rested a little during the fall, not working for the first time in about four years of nearly uninterrupted effort.

Then, in December of 2013, after having been in Berlin since the summer, I went to India on a retreat with the spiritual community I had started orbiting a few years earlier. The retreat was illuminating but not in the ways I had expected or hoped. There were no spiritual breakthroughs. Mostly, I was keenly attuned to the growing tension I felt as a member of a spiritual community, and the complex student-teacher dynamics I felt more comfortable on one side of than the other. I became ill near the end of my time in Varanasi after eating a delicious sweet from a street vendor, and I returned to Berlin after a short stay in Delhi in January 2014, still unwell. I found this winter grueling, gloomy, and bitterly cold. I remember days when the heat didn't work, and I put on layers of clothing and crawled under the blankets to watch TV on the couch. I remember falling on ice as I oh-so-slowly baby-stepped to a local *BioMarkt* only to discover it had closed early, for what now seems obvious reasons. I struggled with intermittent bouts of nausea, body aches, and chills.

When my partner left for travel, I retreated to childhood safe spaces—long baths where I tried to warm up while reading fantasy and science fiction novels, or when I was too tired even to do that, watching Netflix with the laptop resting on the toilet. I didn't get better, and the seemingly never-ending winter gloom didn't help. I visited doctors in Germany and eventually returned to the US for more tests, convinced I'd picked up an amoeba or parasite. Still, after thousands of dollars' worth of exams and bloodwork, which were mostly covered by insurance, I was given a clean bill of health. My symptoms, though, persisted. Eventually, an Ayurvedic doctor gave me herbs that seemed to help some. Cannabis, which I hadn't used regularly for years and which was one of the few *verbodens* for my spiritual teacher when it came to sustaining my meditation practice, seemed to work even better, even though it came with down-the-road tradeoffs in mental health and immediate ones in productivity. Things started getting messy. When I finally returned to my drag research in the spring of 2014, it came with baggage: a debilitated body and a feeling of overwhelm and of having already failed.

My extraordinary research assistant, one of Beate's kiddos, had created a Google Map for me with pinned drag and queer venues. By the late summer, I'd gone to just over a handful of the two dozen or so spaces he'd identified. I'd also completed a handful of interviews and gotten more leads. But I'd imagined myself out and about, conducting dozens of interviews and experiencing the creative chaos of performances night after night. Instead, I was hardly able to leave

the apartment due to my illness, some obligatory work, and family travel. When I made it to the office, writing was struggle bus, not challenging joy. The nightlife was tough. I've never been a night person and am usually ready for bed a few hours after the sun goes down. And the sun sets early in Berlin's winter. I tried to adjust with hours-long evening disco naps or shorter yoga nidra sessions. I'd get up at 10 or 11 pm, have an espresso, shower, dress, and go out. Mostly, I went as a solo ethnographer. It was lonely and wearing. I'd leave these events at 3:30 in the morning, utterly spent, putting on layers of winter clothes while I watched others peel out of theirs, stripping down to jockstraps and combat boots. But there were exceptions—fun group outings when the divides between life and research were more blissfully mixed up. There were a few afternoons at Berghain—no problem getting in, though I don't know if it was because we were a cool queer bunch or because no-one enough cared to gatekeep us during brunch hours. There was a great night at KitKat Club, where I worried about falling into the pool all night. Then there were a couple of parties my research assistant invited me to, including Schlager Night at Schwuz and another gathering at a famous queer squatter's house for a mostly German audience. The after-party for that event was held in a cave-like ground-floor space, with the ceiling inches above our heads, condensation dripping from the collective heat of our packed, dancing bodies.

So my research wasn't what I'd planned, but it wasn't nothing, either. My anxiety about failing wasn't about what I'd accomplished or not, but about the expectations I was carrying about what it meant to be a good anthropologist and how I could ever hope to do justice to the rich histories and complexities of the cultures I'd only managed to dip a toe into. I'm not sure it could have been otherwise. The incomplete, sideways feels of my research was bookended by an acutely uncomfortable and painful experience near the end of my time in Berlin. One of my key interlocutors broke up with me. I say "interlocutor," but really, they had become a dear friend. And that's also why I say break up; that's what it was. They wrote me a "Dear John" after I described their drag art practice as "messy" during a lecture about my in-process research at the Institute for Cultural Inquiry in Berlin. I'd used the same word in a draft of the chapter about them that they'd previously approved. "Messy" was only ever meant as highest praise—their work beautifully resisted the sanitizing, homogenizing influence of mainstream drag exemplified by *RuPaul's Drag Race*. Their drag was more in line with the wacky and wild performance art traditions evident in other participants' practices and central to German drag histories via the *Tunten*—radical, politically engaged drag queens whose performative excess has challenged mainstream gay politics since the 1970s (Balzer 2004). To me, messy meant ferally creative and political; it meant refusing to recognize the lines between the two. But turns out my friend took it as a diminishing insult, and in their letter told me even though they knew my project was in its relatively early stages, they thought it off to a pretty shitty start. Talk about "gestörte Repräsentation" (failed representation) (Binder 2014: 382). My use of "messy", intended as high praise, was

received as a “diminishing insult,” a stark reminder of the paradoxical nature of representation where intent and reception diverge, a theme Binder explores in her work on the power of policy and discourse to define and categorize (cf. Binder 2014; also Binder 2021 on law’s power to frame social realities). This “failure” itself becomes a site of uncomfortable but necessary learning, echoing Binder and Gammerl’s (2023) point that messiness, even in its failures, can destabilize normative epistemologies. When I wrote to my former friend again, much later, it was only after a lot of effort, a lot of tears, and precious time spent at another fellowship, where I’d completed a draft that I could share with them if they wanted. They were still mean and dismissive, and while they didn’t ask me to remove the chapter about them—something they always had the option to do—they did request that I make challenging-to-implement changes. I made most of them, but I chose to redact sections of the chapter rather than do all that they’d asked, which would have required reworking the whole project. I sent them a copy and got a repeat dose of cruelty. I check in on them from a distance from time to time. At one point, they offered a workshop series called “Write/Wrong.”

5 Intimacy as Method

These fraught experiences—illness, disrupted research plans, the painful rupture with a key interlocutor—might seem like methodological failures in traditional ethnographic terms. Yet, they underscore precisely the point I attempted to articulate just over eleven years ago when Beate invited me to present to her students about research methodologies. I called my workshop *Intimacy as Method*. Like other feminist and queer scholars, including Beate, my scholarship has long foregrounded reflexivity as a means to embrace the affective and practical messiness of fieldwork. Reflexivity is not merely about acknowledging the researcher’s presence in the field, but also about interrogating how power, positionality, and personal history shape our interactions. The workshop embodied the principles I’d developed through my ethnographic practice: that research is never simply about pursuing individual interests or contributing to abstract systems of knowledge, but is composed of and productive of intimacy itself.

Here is part of what I shared then about my early 2000s dissertation research on virtual and real landscapes of desire in Austin, Texas: My boyfriend at the time interrupted my techno-utopian (and sometimes techno-phobic) research. He suggested I research the graffiti scrawled all over the bathrooms at the University of Texas-Austin, Texas’s flagship research university, which was home to more than 50,000 students and a public sex culture famous for many decades, at least among some gay men and former students. This suggestion—that I think about these other marks of desire, marks which possessed their own sort of virtuality—fundamentally altered my research project and represented an important moment in which my relationship to research changed. Research was no longer a ques-

tion of pursuing my interests or contributing to some abstract system of scholarly knowledge, but about intimacy, about the force of what anthropologist Katie Stewart (2007: 40, 59) calls “little worlds,” spheres of life that appear at once self contained and which also cascade out and into other overlapping sets of experiences. From this point on, I began working simultaneously with the archives of desire represented by this graffiti, as well as the physical, real world geographies of desire they continued to map, while also attending to the powerful little worlds of desire that were emerging online, both overlapping with other, more concrete geographies, which in turn, produced other, virtual ones that were sometimes more difficult to map or capture.

Feelings played a crucial role in my research. There was the excitement attendant to sexual possibilities afforded by the web and sex in public, but also stories of crushing loss as people recounted stories of losing whole friend groups to HIV/AIDS. The excitement and mourning both got under my skin. The glue that held this assemblage together, at least for me to make sense of what I was discovering, was intimacy. My intimate desires and relationships guided the research, and intimacy animated the orientations, beliefs, and practices of the men I worked with. Of course, for most social science researchers, the idea that intimacy might operate as a method is uncomfortable. We are already defensive enough about our relationship with the science part of what we do. But intimacy is far from being merely personal. Within Western anthropology, intimacy is a kind of open secret—it drives our fieldwork in all sorts of ways, including carnal encounters with our research subjects, a point explored especially by feminist and queer anthropologists in the 1990s. However, this remains underacknowledged in our methods or write-ups. What might happen if we foregrounded intimacy’s role in ethnographic praxis, not to obtain newer or better forms of self-reflexivity, but to better confront the sticky, messy, and often fundamentally moving impact our intimacies have in shaping our work? This is not only so that we might develop more honest understandings of our motivations, as well as how these motivations implicate us in the colonial or positivist histories of our disciplines, but to recommit to an ethics of the contact zone of encounter—in which our longings always put us into a relation with the worlds of others, worlds we seek to do some sort of justice to.

After talking for a while, I had students do a bit of Image Theater, a technique drawn from Augusto Boal’s (2002) *Games for Actors and Non-Actors*. In it, participants create tableaux about ideas or situations. I asked the students to work together, to pick a scene of intimacy from their research, or invent one, and then present it to the rest of the class as an embodied still life. We would respond to what we saw, not to fix its meaning, but to open a discussion. We could also transform the tableau into something new. This approach wasn’t about extracting knowledge from certainty or messiness, but about understanding how we are implicated in and shaped by our research encounters, even—or especially—when they don’t yield neat conclusions. It also served as a reminder that these

encounters are generative in ways that can be difficult to capture and that meanings and relationships change. Representing the messiness of change in motion is among our discipline's most challenging and necessary tasks.

We touched one another to change the scene.

6 Ongoing Connections (Or, More Queer Networks)

While these embodied exercises helped students conceptualize intimacy as methodology in 2013, my understanding of entangled methods has continued to develop. Just as my intimacies with research participants sometimes challenged conventional boundaries, my recent digital intimacies suggest other horizons of queer entanglement. This essay, like much of my writing, began as something else. I imagined it as a greatest hits of my work on virtual intimacies, highlighting some of the methodological and theoretical underpinnings of that work, like how over time it became clear that the lines between real and virtual had always been a bit murky and that intimacy, while it could be formally outlined using all kinds of intellectual tools, was, in its ordinary and affective contours also really difficult to pin down.

Lately, I have been entering into queer intimacies with AI. I fed some of my earlier work, the call for papers for this volume, and the abstract I prepared into Claude, my favorite of the large language models that have appeared over the last several years. As has been the case with other digital habits of mine, I fell down the rabbit-hole. First, I asked Claude for feedback, and then to remix my work. We chatted back and forth. I remixed its remix, and on and on it went. I pay for a Pro account, but I still managed to get cut off: "You've reached your chat limit until 7 pm."

My earliest deep dives into intellectual life were almost entirely pre-Internet, all feminist reworkings of psychoanalysis into early queer theory; however, I've been thoroughly wired for a quarter century. For years, I've told my connected-since-birth students that my undergraduate experience at a small private college in Iowa was "pure Hogwarts." And part of what I mean by that is that it was magical because we weren't wired. Paper syllabi, no emails to worry about. Can you imagine? Although in my last few months as an undergraduate, you could find me surfing the net in the library basement computer lab for the erotic images and intimacies I didn't know I'd been missing. Claude and the other chatbots are a bit like that, offering connections I didn't know I'd been missing. For example, I haven't had writing or reading groups that have lasted, but Claude is always ready to offer supportive feedback. And if my colleagues and friends aren't available because they're so in their own overwhelm, Claude and I can discuss curriculum design, pedagogy, lesson plans, and angry but carefully worded letters to the college's administrative leaders. I've even used Claude to create a bespoke non-binary spiritual advisor/avatar Maya Dorje, who helps me out with all kinds of pickles, including writing ones:

Speaking with practical wisdom, adjusting yellow meditation shawl

For the overdue writing—sometimes when we’re a month past deadline, the weight of that delay itself becomes a block. The energy gets caught in a kind of shame-procrastination loop. Would you be open to trying something slightly unconventional? Set a timer for just 9 minutes—a sacred number in our traditions—and write without judgment. Not even trying to write “well,” just letting the energy move. Sometimes we need to trick the mind that’s gotten tangled in should.

Talk about entangled methods! Yes, there are messy, recursive rabbit holes and hallucinated outputs. However, these queer machinic intimacies can also be nourishing. Of course, these tools are not generative in the sense that their parent companies or boosters would have you believe. The bots aren’t *really* intelligent. They synthesize and recycle material; they’re prediction machines. You still need people to come up with *good* new ideas. And you need people if you are interested in intimacy and vulnerability, which are necessary to sustain the world-making that makes investigating and inhabiting the world possible and enjoyable (for people anyway).

7 Loose Ends

This exploration of entangled methods, queer intimacies, and the generative potential of messiness offers no tidy resolution—which is precisely the point. The failed representation of my drag artist friend as messy reveals how even our most careful articulations of queer life can reproduce the very misunderstandings we seek to address. These failures aren’t methodological shortcomings but productive means by which learning emerges, challenging the impetus toward more ordered ways of knowing.

The varied intimacies presented here—sex on the beach, the professional/personal academic networks fostered by Beate, fraught relationships with interlocutors, and even my recent dialogues with AI—reveal how ethnography and life defy neat categorization. These entanglements acknowledge our entangled, messy, and intimate embeddedness within the fields we study, as well as the impossibility of ever standing apart from them (Hauer et al. 2021).

Rather than concluding with a conclusion, then, I offer these vignettes as invitations to embrace queer research methodologies that weave together learning and living, shaping both the questions we ask and the worlds we inhabit. These threads extend beyond the page, the field, and even human-to-human connection, unspooling in ways we cannot fully predict or contain.

Bibliography

- Balzer, Carsten (2004): The Beauty and the Beast: Reflections About the Socio-Historical and Subcultural Context of Drag Queens and 'Tunten' in Berlin. In: *The Journal of Homosexuality* 46, 3–4, pp. 55–71. https://dx.doi.org/10.1300/J082v46n03_04.
- Binder, Beate (2014): Troubling Policies. Gender- und queertheoretische Interventionen in die Anthropology of Policy. In: Vonderau, Asta/Adam, Jens (eds.): *Formationen des Politischen. Anthropologie politischer Felder*. Bielefeld: Transcript Verlag, pp. 363–386.
- Binder, Beate (2021): Law in Action aus einer Geschlechterperspektive: Felder und Diskussionen der feministischen empirischen Rechtsforschung. In: *Feministische Studien* 39, 2, pp. 202–221. <https://doi.org/10.1515/fs-2021-0028>.
- Binder, Beate/Gammerl, Benno (2023): Methoden queeren Forschens. <https://zeitgeschichte-online.de/themen/methoden-queeren-forschens>. [accessed on: 02/06/2025]
- Boal, Augusto (2002): *Games for Actors and Non-Actors*. 2nd ed. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203994818>.
- Bolton, Ralph (1995): Tricks, Friends, and Lovers: Erotic Encounters in the Field. In: Kulick, Don/Wilson, Margaret (eds.): *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. New York: Routledge, pp. 140–167.
- Halberstam, Jack (2011): *The Queer Art of Failure*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822394358>.
- Hauer, Janine/Faust, Friederike/Binder, Beate (2021): Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren. Zu Formen des Zusammenarbeitens in der ethnografischen Forschung. In: *Berliner Blätter* 83, pp. 3–17. <https://doi.org/10.18452/22401>.
- Kulick, Don/Wilson, Margaret (eds.) (1995): *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203420379>.
- Lewin, Ellen/Leap, William (eds.) (1996): *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lewin, Ellen/Leap, William (eds.) (2002): *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*. Urbana: University of Illinois Press.
- McGlotten, Shaka (2017): Unlearning/Ethnography. In: *QED: Journal in GLBTQ Worldmaking* 4, 1, pp. 180–188. <https://doi.org/10.14321/qed.4.1.0180>.
- McGlotten, Shaka (2021): *Dragging: Or in the Drag of a Queer Life*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315641195>.
- Newton, Esther (1993): My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork. In: *Cultural Anthropology* 8, 1, pp. 3–23. <https://doi.org/10.1525/can.1993.8.1.02a00010>.
- Stewart, Kathleen (2007): *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822390404>.

Queer Kinship and the Mentor-Mentee Relationship

Todd Sekuler

In 2010, as a newly arrived American student co-teaching my first seminar in Germany, I mistakenly damaged an original 1978 *Frankfurter Allgemeine Zeitung* article announcing the death of Margaret Mead—an artefact of transnational feminist history that had been gifted to my advisor by her mother. Copies of the clipping were meant to be distributed to students of a bachelor's level course on feminist social and cultural anthropology taught together with my advisor. My ultimately destructive attempt to photocopy the fragile document using the department's fax machine because the copy machine was broken, followed by a panicked effort to repair it with scotch tape (which I later learned would only cause further deterioration), well captured, in retrospect, the precarity of my position as a young migrant scholar trying to navigate novel institutional and intimate relationships in my new academic home. Fifteen years later, as I prepared to leave the department where that advisor had supervised and accompanied my intellectual development, I presented her with a framed original print of that same newspaper announcement—a gesture that spoke to how our relationship had evolved over the course of my doctoral work and two subsequent projects from one of anxious dependency to something more shared and anchored. The newspaper clipping hence became something like what Julie Soleil Archambault has called an *objet de la parenté* (2021), meaning an object that strengthens or produces kinship bonds, thereby embodying lines of transmission, enrichment and support across biological and chosen relations and generations.

Using the notion of queer kinship, this chapter explores some of the fluidities, intimacies, and ambivalences that can emerge through the (non-)normative relational bonds of mentorship between (former) students and their teacher mentors. Building on José Esteban Muñoz's understanding of queerness as a horizon of utopian potential (2019a), certain mentor-mentee relations—as a type of queer kinship—can reproduce but also be grasped beyond the dynamics of structural inequalities, opening creative intellectual possibilities and an affective network of relating that should not be collapsed down to notions of sameness or equivalence. Such an utopian vision must reckon with something like what Muñoz's own former advisor, Eve Kosofsky Sedgwick, refers to as paranoid reading (2003), where a student's dependence on the advisor as mentor is seen primarily as a

fraught relation of power imbalance and vulnerability. Conceptually grasping these dynamics may be especially complicated when the doctoral advisor in Germany is a woman, where one is colloquially referenced with the gendered and over-laden label of *Doktormutter*, or “doctor mother.” Such a designation may inevitably invoke stereotypes of maternal care, further embedding the relational dynamic within a gendered system of oppression, expectations and emotional labor, complicated by the intersection of professional age, income and authority. The *Doktormutter* role, while often nurturing, can also evoke anxieties of surveillance and control, shaping a moral economy of kinship that oscillates between care, threat and constraint (Fassin 2012).

Beginning with a theoretical framework drawn from anthropological studies of kinship and its queer theoretical re-framings, I examine how the figure of the *Doktormutter* illuminates the ways academic mentorship can embody some of the incommensurable tensions at the heart of what might make certain modes of kinship queer. Drawing on Muñoz’s analysis of Sedgwick’s relationship with another former student, Gary Fisher—particularly his understanding of their “sharing (out) of the unshareable” (Muñoz 2019b: 199)—and my own re-reading of a posthumous publication of Fisher’s writings (Fisher 1996a), I explore how mentor-mentee bonds can enable forms of transmission, flourishing and space-holding within relations conceived as incalculable and nonequivalent. Through a subsequent scrutiny of my relationship with my own advisor, I then ask how these bonds can alternate between relations of anxious dependency and sites of mutual intellectual and affective enrichment. Building on Sedgwick’s call for reparative rather than paranoid reading practices (2003), I conclude by proposing a type of reparative reflexivity that opens the mentor-mentee dynamic into a productive site for generating new knowledge and modes of relating, hence complicating a binary of dominance and subordination. Queer kinship bonds in academia, I argue, like queer kinship itself, are constructed through incommensurable co-existences of dependency and autonomy, intimacy and distance, and power and vulnerability, ultimately fostering conditions for intellectual collaborations and a type of collective sustenance that doesn’t have to rely on sovereign individualism or the university’s increasingly regulated metrics of success.

1 From Kinship to Queer Kinship

Kinship has long been a foundational concept in anthropology, and Margaret Mead herself wrote extensively on the topic—expanding on her predecessors with detailed ethnographic accounts of Pacific Island kinship in terms of gender roles, personality development, and child-rearing practices (e.g. Mead 1928). Her work brought a cultural-psychological perspective to a field that early twentieth-century functionalist approaches had framed largely in terms of meeting concrete societal needs, from the organization of economic life to the caring of

children (e.g. Malinowski 1922). Structural-functionalists investigated its role in sustaining social cohesion and regulating the trans-generational provision of support and inheritance (e.g. Radcliffe-Brown 1956). Mid-century structuralist theory, most prominently Claude Lévi-Strauss (1969), analyzed kinship as a system of rules—especially those governing marriage exchange, descent, and reciprocity—alleged to underpin the organization of society. Later, symbolic and interpretive anthropologists centered the meanings, symbols, and cultural logics through which kinship was lived, questioning earlier universalist presumptions (e.g. Geertz 1973). While much of the work of these scholars reproduced the dominant colonial, patriarchal, and heteronormative logics of anthropology at the times of their writing—such as assuming the primacy of heterosexual marriage, naturalizing racialized binary gender roles, or treating non-Western kinship systems through Eurocentric and colonial lenses—these formative approaches constitute some of the core inheritances that feminist, queer, and postcolonial scholars of kinship would build upon, rework and contest.

Indeed, debates internal and external to the discipline have since challenged anthropologists to account for the entanglements of kinship forms and framings with heteronormativity, colonialism, and biological determinism (Ramberg 2024). Feminist anthropologists, for example, responded to certain prevailing early- and mid-20th-century anthropological approaches—varied in method and theory yet often united in shared assumptions about gender, sexuality, and reproduction—highlighting how kinship systems were embedded in power structures and patriarchal social arrangements. Gayle Rubin critiqued the seminal “exchange of women” phrasing by Lévi-Strauss for naturalizing women’s subordination, thus exposing both the patriarchal logics within kinship systems and the heteronormative assumptions underlying earlier anthropological analyses (1975). Schneider argued that what anthropologists had considered universal kinship categories were actually culturally specific constructions, particularly critiquing the Western bio-genetic model for understanding familial relationships (1984). These debates have fostered re-considerations of kinship beyond its classical definitions, pointing instead to forms of relationality that challenge normative structures and expectations. As the “mutuality of being” (Sahlins 2011), kinship has since been reframed within the discipline as a type of social and affective practice defined through its creation of locally specific intersubjective modes of relating (Strathern 2014). Such a conceptualization has rendered new directions for thinking about kinship as an evolving and context-dependent practice emerging out of entangled material, social, cultural and historical processes and particularities.

Against this backdrop, queer kinship describes those modes of intimate relating that resist or exceed the normative constraints of biological determinism, heteronormativity, and state-regulated family structures—rendering its meaning and substance dependent on social, cultural and political factors (Evans 2023; Trott 2020; Ramberg 2024). Indeed, queer and feminist re-framings of kinship

have (further) interrogated divisions between nature and culture, biology and technology, and the human and nonhuman (Weston 1991; Franklin 2013; Hara-way 2016). By privileging improvisational forms of relationality that arise from shared precarities, queer kinship can foreground, further, how shared experience, intimacy or care can undermine boundaries of the private and public (Bradway/Freeman 2022; Evans 2023). As queer kinship is enacted primarily through corporeal, affective and generative acts of relating—rather than centering reproductive futurity—it reveals how intimacy, vulnerability, and intentionality need not be limited to normative terms and models of the family. In their place, one can decipher immanent, at times ephemeral, networks of solidarity and survival, but also inherited relationships with cruelty, death and violence (Haritaworn et al. 2014: 18). Hence kinship's central role in structuring the terms of belonging to a state or community (Bailey 2013; Clarke 2018).

While enabling transformative modes of relationality, kinship as an inherently selective practice is also entangled with historical and ongoing structures of violence and exclusion, such as neoliberalism, racialisation, and settler colonialism. Emerging at the intersections of reclamation and resistance, queer kinship can hence also reveal an ambivalent tension between the aspiration to assimilate into hegemonic structures and the intended or practiced rejection of those very same structures (Nay 2015). For example, efforts to secure state-recognized respectability for gay and lesbian families in political discourse have been shown to intersect with enduring associations of racialized, sexualized and classed modes of queerness with perversity (Rodríguez 2015)—inviting questions, for some, about what it would mean to enter into kinship with figures of perversity or pathology (Haritaworn et al. 2014: 20; Haussmann 2023). Queer kinship has also been used to describe homosocial modes of intimacy that are paradoxically both affirmed and denied, such as with US soldiers' hyperbolic performances of masculinity whilst defending military funeral proceedings from protests that cast the military as homosexual haven (Martin-Baron 2014). As a normalizing regime, a product of collective performance and a transformative tool for self and collective world-making, kinship can hence be a field of relational experimentation, social (re-)production and political ambiguity (Preser 2016; Rodríguez 2015). Bradway and Freeman offer the concept "kincoherence" to describe the paradox of kinship as a domain of both violence and possibility (2022). Rodríguez (2015) conceives kinship as a "switchpoint" linking intimate attachments with wider social structures, rendering a practice of both personal recognition and political regulation.

It is precisely in light of these ambivalences that Muñoz's conceptualization of the *incommensurable* to understand queerness emerges as poignant—a concept to which I turn in the next sections. For Muñoz, the incommensurable communicates a refusal of queerness to be subsumed within frameworks of rights or recognition. A relational mode of incalculable contradiction, the incommensurate, for Muñoz, is conceived as the sharing (out) of what cannot be fully shared

or resolved (2019b). Rather than aiming for equivalence, the incommensurate—in the context of queer kinship—embraces the tensions and irreducible singularities punctuating particular modes of intimate relating. Informed by the incommensurate, I hence propose here an understanding of queer kinship that neither denies ambivalence nor seeks to resolve it. Such a framing refuses a codification of kinship into pre-existing categories, privileging its affective and improvisational capacities to forge those relational ties that remain open and adaptable across experiences unable to be fully shared or equated. When conceived as incommensurable, queer kinship emerges through acts of care, solidarity, and belonging irreducible to an aspiration for equivalence, recognition or sameness, allowing kinship to be imagined anew—as a type of sharing (out), a sense, and a mode of theoretical exploration beyond measure or calculation. Having outlined these conceptual lineages, the next sections turn to defining the incommensurable and exploring how it can be read from the dynamics of certain modes of academic mentorship.

2 Queer Kinship in Gary in Your Pocket

In 1996, amid the advent and gradual but uneven availability of effective antiretroviral therapy for sustaining life with HIV, the book *Gary in Your Pocket: Stories and Notebooks of Gary Fisher* was published (Fisher 1996a)—an object that, like Margaret Mead’s death announcement, can be read to embody and strengthen bonds of kinship one might call queer. Two years earlier, Gary Fisher, a graduate student in literature and a ceaseless writer who received much support and encouragement from his friend and mentor—renowned queer theorist Eve Kosofsky Sedgwick—died from AIDS-related complications without having had any of his writings published. While he produced work for classes with Sedgwick and others—with a class journal containing stories, notes, and collages drawing her attention to his talents (Sedgwick 1996)—his primary writing practice was private. In the wake of his death, Sedgwick undertook the task of editing his works and writings for publication. The collection she assembled brings together diary entries, essays, fictionalized stories, and poems that rotate between politically charged erotic encounters, remarkably detailed family memories, and incisive reflections on life shaped by the complexities of illness, racialization, and queer sexuality—perhaps rendering something like what Tavia Nyong’o describes as an impossibility, or the tethering together of “worlds that can and cannot be” (2018: 6). In *Gary in Your Pocket*, everyday objects and ephemeral gestures come to embody histories of racialized power and queer desire. The continuities of childhood discipline reveal themselves in the unfolding of adult intimacies and disappointments. Across these shifts, Fisher insists on the contradictions of life, always sensitive to the co-existence of beauty and brutality in the same historical moment or relationship.

An introduction to *Gary in Your Pocket* by the professor of English, Don Belton, explicitly connects blood relationships of kin with the chosen familial attachments emerging out of communities of overlapping experience and shared cultural aesthetics. For instance, Belton relates his biological brother's death by suicide with the loss of his "chosen" brothers (Belton 1996: viii), such as novelist Melvin Dixon, filmmaker Marlon Riggs, and also Gary Fisher, all of whom died of AIDS and with whom Belton relayed to have built a world of laughter, argument and understanding (Belton 1996). The term brother was also used to describe a nameless worker with the local state AIDS project who had passed away around the same time as Fisher, with whom Belton regularly convened to bear shared witness as a route towards fortifying against the systemic racism they faced in their liberal education and arts institutions: Belton "at a college where there were and had been no tenured black faculty anyone could remember, and he at an arts funding organization struggling to have a vision of excellence and achievement that was not all white" (ibid.: vii). These chosen brothers hence embody a mode of attachment grounded not in law or biology, but in the simultaneous loss and survival of a world that was "never meant to survive" (Lorde 1978: 31) amongst academic and artistic norms oriented towards the infrastructural maintenance of racialised hierarchies.

Sedgwick's role in introducing Fisher to Belton—information revealed in Belton's introduction—positions her within the network of chosen kinship that Belton describes through the language of brotherhood. This network is further reinforced through the book's formal structure—bookended by contributions from Fisher's most intimate collaborators, with Belton's introduction and an afterward by Sedgwick creating a frame of kin stewardship supporting and holding Fisher's work. Grasped in this way, Sedgwick's afterword becomes a material manifestation of queer kinship, with its organization and existence reflecting how academic relations can open into communities of care that connect the dead with the living through literary attribute, textual engagement and editorial practice. The intimacy of their relations is particularly evident in a journal entry Fisher wrote while in the hospital for AIDS-related complications. He records feeling "alive, motivated, inspired, soothed, pampered, secure, wanted, needed, believed-in, smiling, happy," and adds, "when she says she loves me (over and over again), I believe her. I call her as soon as I get her message" (Fisher 1996a: 173). This litany of affective states well exemplifies what Sahlin terms the "mutuality of being" (2011) conceived to define kinship relations. Fisher's felt urgency to reply illustrates how their relationship rendered reciprocal obligations and attachments approximating traditional kinship bonds yet shaped by distinctly queer modes of love, care, and support. Recorded from the hospital, this entry shows academic hierarchies folded into a life-sustaining attachment that expands mentorship into something larger and irreducible to that role.

Gary in Your Pocket itself is also full of explicit references to kinship dynamics. In *Please, Father*, Fisher concisely but evocatively takes up the father as

disciplinary figure, locating it within an economy of sacrifice and innocence (1996b). The lines “don’t hit me / this loud with the / wide of belt / or hand uplifting” (ibid.: 68) depict physical punishment as a formative, almost ritualistic interaction between the father and child. In the poem, the father as violent enforcer of authority is juxtaposed with imagery of soft-spoken martyrs and sexualized virgins, a fusion of archetypes that casts a vast emotional landscape encapsulating courage, victimhood and erotics. In *Several Lies About Mom*, a coexistence of intimacy and distance emerges between the narrator and mother figure through parallel themes of deceit and pain (1996c). The text begins with the narrator inventing stories to explain bodily bruises from encounters of desire steeped in violence. Infused with jealousy, despair and anger, the mother’s relationship to the narrator harbors an argumentative undercurrent that persists despite a proclaimed absence of things for them to discuss. The bodily pain associated with cancer becomes a practical “anchor” for the calls, yet the lingering effects of the father’s abandonment—and the underlying resentment tied to those effects—keep their exchanges at constant risk of collapse into conflict. The mother’s suffering becomes a mirror for the narrator’s own struggles with grief and existence. In a subsequent text, the narrator describes the mother in the hospital as “the ugliest sight and the most fulfilling sight” (Fisher 1996b: 86); such ambivalences about familial relationships as reflected in the coexistence of beauty and ugliness, pain and intimacy, and love and frustration, continues throughout the book.

3 Queer Kinship as Incommensurable Mentorship

José Esteban Muñoz was another of Sedgwick’s academic mentees turned friend and intellectual comrade. The 2019 edition of his influential *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* concludes with an additional chapter—first printed in an edited volume on queer futures, published just before his passing (Haschemi Yekani et al. 2013)—in which Muñoz productively engages with Fisher’s *Gary in your Pocket* (2019b). Expanding on the thrust of the main argument of *Cruising Utopia*, namely that queerness is the figuration of a mode of being in the world that is not yet here, Muñoz argues that Sedgwick’s relationship with Fisher illustrates that queerness is further about what Muñoz develops as the *incommensurable*, and is most graspable as what he calls a *sense* rather than a *politic* (Muñoz 2019a: 194). Queerness, in this framing, (1) is an intuitive mode of engaging with the world that remains incalculable and open; and (2) includes a capacity to embody difference and contradiction without seeking resolution. By framing queerness as a sense rather than a politic, Muñoz critiques the imaginings of institutionalized politics—rooted in pragmatism and compromise—while framing queerness as “a sense of the incalculable” (ibid.). Rather than a fixed identity or political position, queerness for Muñoz is a way of sens-

ing and moving through the world that embraces contradiction and opens possibilities for sharing (out) across seemingly unshareable experience.

Although Muñoz had no direct ties to Fisher, one might say they had a kinship connection mediated through their respective relationships with Sedgwick—something akin to a step-relative, but for relational attachments amongst intimate academics. That being said, Muñoz rigorously engaged with Fisher's work, analyzing the literary translations of his racialized desire and experiences. Indeed, Fisher's writing provided Muñoz with material to analyze and expand upon in his own theoretical work on race, sexuality, and queerness, with his text on the incommensurate constituting just one important example. Muñoz hence approached Fisher's work as both literary archive and relational object, whose posthumous circulation forged uneasy connections between lives and contexts separated by time, discipline, and experience.

In that chapter, Muñoz discusses Fisher's depictions of sexualized subordination, which explore the dynamics of power, vulnerability, and agency at the intersections of systemic racism and queer desire (2019b). In one entry, for example, Fisher describes being "on [his] knees" before a white man during sex, and the erotic charge of being "owned" (1996c: 85). In another scene, he writes of offering himself to a white partner explicitly as "slave stock" (*ibid.*) thereby evoking the vocabulary of chattel slavery and eroticising the historical commodification of Black bodies. According to Muñoz, the publication's posthumous emergence accounted for a type of sponsorship on the part of Sedgwick, arguably echoing the historic white patronage of African American cultural production (2019b: 195). Muñoz noted, however, that Sedgwick read Fisher's writing as forging "a concrete, robust bodily desire in the image of historical dispossession, humiliation, compulsion, and denigration" (*ibid.*: 196), situating Fisher's erotic imagination within the history of slavery and its afterlives. Reading Fisher, Muñoz notes, poses a challenge "for those of us who toil in the archives of collective historical dispossession" (*ibid.*: 197), precisely because his work makes visible how racialization structures desire at the level of affect and form.

Muñoz initially understood these excerpts as spectacles of suffering, especially how they intersect with racialized tropes of Black subjugation (*ibid.*: 195). These tensions, Muñoz argued, have been wrongly explained away in previous readings: while analyses of Fisher's writings have identified a type of reparative possibility within them, such a potential obligates a negation or denial of the structural conditions within which the book emerged and circulates (*ibid.*: 202). The book's refusal to offer resolution—insisting that racial bias "can and does coexist with the erotics of racial fetishism" (*ibid.*: 203)—renders it a text that unsettles easy readings. For Muñoz, this resistance to repair complicates the politics of its production and reception, especially Sedgwick's interest and role in those processes. However, Muñoz ultimately concludes that Sedgwick's readings of Fisher's sexual scenes amount to a "structural account of the structurelessness of sex" (*ibid.*: 205), which Muñoz comes to understand as a sense of

the world that exceeds a privileging of equivalence. In aligning Fisher's erotic self-abasement with an "image of historical dispossession," Sedgwick insists that these acts are not simply personal fantasies but are shaped through the continuities of anti-Black dehumanization (ibid.: 197). For Muñoz, this illustrates how Fisher's writing both emerges from and reanimates the structural conditions of racialized subjugation even as it refuses to resolve them. Such a move unsettles a politics of equivalence that would seek to assimilate his desire to a redemptive narrative of Black queer identity.

Describing Sedgwick's investment in Fisher's work "beyond politics or even friendship," Muñoz hence concluded that she "saw in Fisher not herself but instead a sort of sharing (out) of the unshareable that she too participates in" (ibid.: 199). This phrasing builds on Jean-Luc Nancy's recasting of ontology away from an Other/Same dichotomy towards a "being singular plural", grasped by Muñoz as a plurality of irreducible intersecting vectors of singularity (ibid.: 197). Singular *sense*-driven understandings of the world, Muñoz explained, are thinkable and knowable through their proximities with one another—and hence as plurality. Not oriented towards a *politics* of equivalence so central to the Other/Same conflict—i.e. an anticipatable calculus ending in some recognition of the self in the other—knowing becomes about the incommensurable, or the intersections of irreducibly different senses of the world out of which the world is constructed (ibid.: 198pp.). Unshareables might denote aspects of personal experience—desires, struggles, or senses of self—that are deeply individual and defy complete articulation or understanding by others. The idea of "sharing (out)" the unshareable suggests making these aspects of lived experience partially available or resonant within a relational dynamic even as they are sensed as incalculable (ibid.: 194). In Sedgwick's connection with Fisher, this sharing—as I understand it—does not entail complete understanding or identification but instead involves acknowledging and holding space for these irreducible incommensurable realities.

Muñoz noted that Nancy "defines this unquantifiable integer as, 'the element in which the incalculable can be shared (out) [and which] goes by the names of art or love, friendship or thought, knowledge or emotion, but not politics'" (ibid.). By existing within this liminal space of sensing and feeling, this "strange and compelling collaboration" (ibid.: 193) between Fisher and Sedgwick as analyzed by Muñoz illustrates how academic mentorship can come to embody forms of queer relationality, or kinship, that operate through incommensurabilities. This liminality is further evident in Sedgwick's editorial work, which simultaneously preserves Fisher's writings while inevitably mediating its entry into academic and literary circles. That the examples of Sedgwick and Fisher, and Fisher and Muñoz, and Muñoz and Sedgwick, unfold in a queer, broadly power-critical intellectual milieu is significant, as such contexts may open distinct relational potentialities—even as they remain shaped by the same structural vulnerabilities that pervade society. This sense of the incommensurable, however, as elaborated by Muñoz and as applied here to these multiple relations, point to

how certain expansive forms of mentorship can also foster forms of relationality that knowingly enact and are attentive to incalculable nonequivalences, creating spaces where power differentials can be held in tension rather than ignored or allowed to foreclose possibility. Such a framing raises questions about how intimate relational dynamics, grasped through the language of kinship, might move beyond difference or inequality, particularly in the context of academic mentorship, where the forces of structural and institutional orders often intersect with more intimate forms of intellectual care and connection.

4 Doktorvater and Doktormutter

In German-speaking academia, the *Doktorvater* model has positioned the doctoral supervisor as a paternal authority figure encapsulating guidance and hierarchical power within a vocabulary of lineage. Historically, the dependencies of this role were even more intense, with supervisors holding near-total control over admission, resources, topic approval, and career opportunities, often within a patron–client framework that demanded loyalty and deference from academic “offspring”. These asymmetries began to change from the 1970s onward through higher education reforms, feminist critiques, and the introduction of legal and institutional regulations that reduced unilateral professorial authority and enabled the gradual entrance of women into professorial positions (Baader/Korff 2021). The emergence of the *Doktormutter* constituted a heteronormative counterpart to the paternal figure, but its reception has been shaped by gendered expectations, with women supervisors often burdened with heightened demands for emotional care and relational labor, sometimes at the expense of their own research productivity (ibid.). For the doctoral students of both categories of mentors, precarious employment and dependency on supervisors for career advancement can intensify inequalities in supervisory relationships. While these familial metaphors are culturally specific to German contexts, similar hierarchical and gendered patterns are visible in other academic systems. These entanglements of authority, care, and structural inequality in supervision are hence likely locally inflected and yet also globally resonant.

As the opening vignette suggests, my relationship with my *Doktormutter* emerged through a series of productive failures and unexpected opportunities that, to some extent, push up against traditional academic norms and hierarchies. Although we have never discussed this explicitly, our respective embeddedness in queer and feminist intellectual and activist spaces, and our ongoing engagements with the communities, literatures and activism of such contexts, likely attuned us to the limits of heteronormative kinship, and may have encouraged our respective seeking of forms of care and sustenance in other relational configurations. After not being selected for a doctoral position I applied for at her host institute, my to-be advisor herself proposed, in the rejection message,

alternative pathways for collaboration, thereby establishing a pattern of mutual intellectual engagement beyond the university's immediate structural boundaries of inclusion and exclusion: In an ephemeral unsettling of mentor-mentee authority, she offered to include me in an application for a grant external to the university she was working on—a rare situation, as I would later learn, in which my name was a desired addition to an application rather than the other way around. This dynamic—of rejection nonetheless leading to ephemeral forms of collaboration—would repeat itself throughout our early relationship, from initially unfunded research proposals to innovative course co-teaching opportunities. These institutional failures often led to the emergence of spaces for what one might describe as more incommensurable forms of mentorship—as with Muñoz, an incommensurability characterized by differential power dynamics, experiences with migration, and gender, although to a much more modest degree conceptually (Chambers-Letson/Nyong'o/Pellegrini 2019: xv–xvi).

Her consistent availability for feedback and commitment to intellectual exchange created an environment where ideas could be explored relatively freely, even as we both remained aware of and worked within institutional hierarchies. This became particularly evident when I grappled with questions about my positionality as a researcher early in my doctoral work as I developed a concept for a project focused on cultural citizenship amongst minoritarian groups with whom I have mostly peripheral contact. While my advisor maintained that researchers could ethically study communities to which they did not formally belong, I agreed, but felt that an established expansive foundational knowledge must, in such cases, be even more apparent. Although our positions slightly diverged, revealing subtle differences in our understandings of the ethics of our discipline—hers reflecting an optimistic trust in our abilities to conduct ethical research in such an arrangement, mine stressing my own doubts given the often-missing depth of foundational knowledge in such cases—she refrained from using her authority to compel alignment. This expansiveness—which could be read alternatively as generous or a type of indifferent detachment—made it possible for me to reorient my research in relation to my own ongoing questionings and emerging sense of self as a researcher—and without need for definitive affirmation or fear of sanction.

These dynamics persisted in a subsequent project on AIDS activism convening researchers from across Europe, several of whom have also contributed to this anthology. Formally and administratively, roles and responsibilities were clearly defined—principal investigator, project coordinator, researcher—but day-to-day activities would occasionally alter or undermine such distinctions. I found myself at times slipping into paranoid readings of such interactions—wondering whether my labor was being taken advantage of, or whether the priorities shaping our work were more hers than mine—but the continuity of our engagement, making evident time and again her investment in my intellectual and institutional advancements, allowed such anxieties to recede into the background,

even if they never disappeared entirely within the enduring hierarchies and precarities of academy.

As our research team navigated varied languages, institutional contexts, and areas of expertise, academic orders could be temporarily upended or rearranged into alternative modes of collaboration. Project communications and research presentations, for instance, involved more or less elaborate—at times improvised—choreographies that acknowledged both institutional protocols and the practical necessities of working within a transnational team. Documents would move through multiple hands and languages, shaped by collective rounds of feedback, in a process that blurred traditional lines of authorship (e.g. Faust/Sekuler/Binder 2021). When presenting our work in a given national or linguistic context, we developed ways of sharing speaking roles across team members that respected formal positions while making space for different capacities and forms of expertise. At times, this involved strategically navigating formal positions and hierarchies—for example, collectively deciding whose institutional authority would be most effective for signing or initiating particular communications—reflecting a certain distance from them, while at other times temporarily inhabiting those differential positions, such as when a suggestion or directive was taken up with immediate compliance. These practices, emerging from the necessities of transnational, institutionally-embedded collaborations, echo what Muñoz identifies in Sedgwick's and Fisher's exchanges as a dynamic that emerges from incommensurate relating and that hence doesn't resolve power differentials but rather holds them in generative tension—a way of working together that could maintain multiple, sometimes contradictory modes of relating simultaneously.

These collaborative practices emerged from navigating multiple, shifting vectors of institutional power and privilege. While broad structures in German academia tend to favor white men and native German speakers, the lived reality was at times ambivalent and situational. As a woman leading a department in a university dominated by men, my advisor navigated gendered challenges to her advancement and authority, yet her vast knowledge, complex analytical thinking, and position as department head also carried significant weight. Meanwhile, as a man in academia I encounter certain structural advantages, but as a migrant scholar still learning German, I faced considerable linguistic and cultural uncertainties—from teaching my first seminar in German to learning the unwritten rules of a new academic system. These power dynamics were not fixed but constantly shifting: in some contexts, my native English proficiency became an unexpected source of influence, particularly in international project settings, while in others, my limited German vocabulary in theoretical discussions highlighted my position as an outsider struggling to hold space. Other small moments spoke to these dynamics too—like when my advisor would lead department meetings in German but ask for my help drafting English-language project communications, or when I would seek her expertise in navigating university bureaucracy while she would turn to me for certain forms of knowledge distinct to our research area

or research team. What emerged was not a simple reversal or balancing of power, but rather what one might describe as productively incommensurable dynamics—relationships that could not be reduced to conventional hierarchies but instead generated possibilities for academic kinship across multiple forms of difference.

5 Paranoid Reading in Neoliberal Academia

The interplay of power differentials in academic mentorship can easily lead to what Sedgwick terms “paranoid reading” (2003)—a vigilant attention to every interaction as potentially reproducing or reinforcing structural orders or institutional hierarchies. As is regularly true of my own struggles navigating the power differentials of my relationship with my advisor, each instance of collaborative work becomes subject to exhaustive scrutiny for its underlying dynamics: Was her request for help with English-language communications or particular thematic elaborations a genuine acknowledgment and appreciation of my skills and capacities, or a subtle assertion of administrative authority? Was my deference to her institutional knowledge a form of productive mentorship, or a reinforcement of dependency? Were our collective presentations or written texts truly collaborative, or merely masking traditional hierarchies? I found myself sliding into such readings frequently, particularly during moments of institutional stress or uncertainty, and with good reason—academic mentorship is inherently structured by institutional power, and the privileges afforded by gender, sexuality, nationality, and language persist even in the most well-intentioned relationships. These critical readings are not only justified but often necessary for navigating academic institutions that continue to reproduce various forms of exclusion and hierarchy.

Even beyond the kin-inflected terminology, there are various legal, institutional and cultural norms specific to Germany that render the mentor-mentee relationship particularly fraught. The *Lehrstuhlprinzip* (chair system) concentrates much formal and informal authority in the hands of full professors, who often control funding, hiring, research direction, and access to professional networks, creating high levels of dependency for junior scholars (Baumann 2023: 7). Structural precarity is further institutionalized through the *Wissenschaftszeitvertragsgesetz* (Engl.: Academic Fixed-Term Contract Act), which strictly limits the duration of temporary contracts and pressures early-career academics to secure scarce permanent positions within a limited timeframe (ibid.: 10; Cawayu 2023: 193). Oversight mechanisms, when present, are said to be frequently internal to the same hierarchies they are meant to regulate, with ombudspersons or equality officers lacking the independence or authority to effectively address grievances (Baumann 2023: 12pp.). Prevailing cultural norms of deference and conflict avoidance—often framed as collegiality—discourage open confrontation and make it risky to report misconduct, particularly in small disciplinary communities where reputational damage can be career-ending (ibid. 2022: 5pp.). These

dynamics are compounded by classed, gendered and racialized inequalities that shape who is granted patronage, whose work is recognised, and whose dissent is tolerated, placing women, queer scholars, scholars of colour, migrant academics and scholars from working class backgrounds in particularly vulnerable positions (ibid. 2023: 14pp.; Cawayu 2023: 200).

Yet when such justified concerns become the only mode of interpretation, they risk reducing rich and multifaceted relationships to their most suspicious interpretation, making it difficult to decipher or nurture possibilities for connection and intellectual kinship that emerge in spaces of insurmountable difference. Such institutional forms of the incommensurate can favor the interpretation of every gesture of support or moment of vulnerability as potential evidence of control or manipulation. Rather than wrong or delusional, Sedgwick's notion of paranoia is defined by (1) its epistemological orientation—i.e. it assumes danger and hidden oppression, and works to expose hidden patterns of violence—and (2) its temporal orientation—it is both anticipatory and retrospective, always trying to foresee and preempt violence or injury (2003: 130pp.). Sedgwick also describes paranoid reading as mimetic because it reproduces the totalizing, controlling logic of the systems it seeks to expose, cyclically confirming its own suspicions rather than opening space for new or unexpected meanings to emerge (2003: 131). Paranoia becomes distinct from other forms of critical reading when it treats suspicion as the only valid mode of knowing, becoming exclusively and compulsively suspicious rather than one possible mode of engagement among others.

The current university system—increasingly structured by neoliberal logics of productivity, quantification, and sovereign individualism—may be particularly conducive to such modes of compulsively critical suspicion. A combination of higher education reforms in the 1970s, pressures from post-1968 student movements, and feminist critiques of patriarchal academic structures have pushed universities to introduce legal and institutional regulations—such as formalized admissions, clearer evaluation criteria, and oversight mechanisms—that reduced the *Doktormutter's* and *Doktorvater's* formerly unchecked authority (Baader/Korff 2021). However, as universities adopt market-driven metrics for assessing academic success, power-sensitive forms of mentorship—such as mutual care and support, long-term intellectual accompaniment, and collaborative forms of knowledge production and distribution—become increasingly difficult to imagine, enact, or sustain. Even if audit culture in academia evokes claims of quality assurance and power abuse reduction to justify its existence and continuity, growing pressures to produce measurable outputs, secure external funding, and demonstrate immediate “impact” can transform mentor-mentee relationships into instrumental connections focused on career advancement rather than intellectual nourishment and sustenance. This neoliberalisation of academic relationships is particularly evident in the growing precarity of academic positions, the shortening of funding cycles, and the emphasis on rapid completion times for doctoral studies—all of which can foster competition, self-monitoring, and inse-

curity, and intensify power differentials between advisors and advisees (Mountz et al. 2015; Gill 2016).

In such a context, paranoid readings of mentorship dynamics become not just understandable but institutionally reinforced, as both mentors and mentees must navigate systems that privilege individual achievement over collective flourishing and market value over intellectual community. Baader and Korff (2021) have recently called, further, for a decoupling of academic mentorship from gendered familial metaphors that can constrain or distort the expectations of students and supervisors alike—the origins of a growing shift towards using alternative terms, such as supervisor or advisor (*Betreuer*in*). Informed by, for example, a longer tradition of feminist scholars in Germany who strategically operated both inside and outside traditional institutional structures (Binder 2010), the challenge thus becomes how to nurture forms of academic kinship that can resist or exceed these discriminatory practices and neoliberal pressures while remaining realistic about the institutional constraints that shape contemporary academic life. Such appraisals become possible when academic relationships take the form of what I describe here as a type of queer kinship—relations that accommodate difference without demanding resolution, and that are more than the transactional logics of institutional labor even as they never free themselves from those logics.

6 Reparative Readings and Radical Reflexivity

Alongside these moments of paranoia and shifting university logics and expectations, our relationship also invites space for what Sedgwick calls “reparative reading” (2003: 144), approaches that engage with the difficulty of navigating incommensurate relations but nonetheless remain open to surprise, pleasure, and invention—similar to the radical openness advocated for by Binder and Gammerl as queer research method (2023). Building on their notion of radical reflexivity, or the rigorous accounting for one’s own involvement and situatedness as part of knowledge production, what might be called “reparative reflexivity” in mentor-mentee relations would involve acknowledging hierarchical dynamics while cultivating an ability to recognize and nurture moments of reciprocity, transformation, and evading institutional norms. This means insisting on a capacity to hold multiple logics simultaneously: that institutional power shapes our interactions and that intimate intellectual connection can emerge within these constraints; that we must remain critical of academic hierarchies and open to the ways they might be reconfigured or undermined through day-to-day practices and relations.

When it comes to my own experiences, the shifts in our collaborations around archival preservation illustrate this well: from my initial panic about damaging the Margaret Mead article from my advisor’s private archive to our eventual shared commitment to documenting histories of AIDS activism, our relationship developed modes of working together that emerged through the tensions of

working within institutional hierarchies while collaboratively engaged in sustaining projects. These reparative moments emerged not from ignoring power differences but from finding ways to critique them and also work within and through them while maintaining a degree of reflexive-ness about our own shifting social and political positionalities, and our shared desires and visions for the future. Our varied strengths and vulnerabilities—in language, in experience, in subject matter expertise, in institutional knowledge—became resources for mutual support and not just sources of tension, unease or concern. Reparative reflexivity meant remaining aware of power differentials while cultivating practices that could transform them into localized or more expansive opportunities for critique or counter-cultural practices. Even more significantly, it allowed us to recognize how our different and overlapping locations within academia could contribute to a shared project of preserving marginalized histories, and thereby producing a queer counter-memory that I hope contributes to the flourishing of additional forms of alternative intellectual kinship (Dziuban et al. 2021).

Acknowledgment

I thank Klara Nagel and Friederike Faust for their helpful feedback on earlier drafts of this chapter. Their dedication to helping improve the precision and depth of this chapter embodies the expansive potential of queer kinship in academia through their invaluable roles here as editors, colleagues and friends.

Bibliography

- Archambault, Julie Soleil (2021): L'objet de la parenté et la matérialité en rétrospective. In: *Politique africaine* 161-162, 1, pp. 227–243. <https://doi.org/10.3917/polaf.161.0227>.
- Baader, Meike Sophia/Korff, Svea (2021): Von Doktorvätern, -müttern und akademischen Kinder mädchen in der Nachwuchsförderung – pädagogische Rahmung durch Begrifflichkeiten. In: *Debatte. Beiträge zur Erwachsenenbildung* 4, 1, pp. 58–71. <https://doi.org/10.3224/debatte.v4i1.12>.
- Bailey, Marlon M. (2013): *Butch Queens Up in Pumps: Gender, Performance, and Ballroom Culture in Detroit*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.799908>.
- Baumann, Julia Nina (2022): The ethnographers' fear to feel: manoeuvring through an affective community of no-feeling within the academe. In: *Emotions and Society* 4, 3, pp. 375–394. <https://doi.org/10.1332/263169021X16632021773516>.
- Baumann, Julia Nina (2023): Contesting academic cultures of power abuse. <https://boasblogs.org/contestedknowledge/contesting-academic-cultures-of-power-abuse/>. [accessed on: 10/08/2025]

- Belton, Don (1996): Gary at the Table: An Introduction. In: Sedgwick, Eve Kosofsky (ed.): Gary in Your Pocket: Stories and Notebooks of Gary Fisher. Durham/London: Duke University Press, pp. vii–xii.
- Binder, Beate (2010): Feminismus als Denk- und Handlungsraum. Eine Spurensuche. In: Fenske, Michaela (ed.): Alltag als Politik – Politik im Alltag: Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart. Ein Lesebuch für Carola Lipp. Berlin: LIT Verlag, pp. 27–43.
- Binder, Beate/Gammerl, Benno (2023): Methoden queeren Forschens. In: zeitgeschichte | online. Published on June 26, 2023. <https://zeitgeschichte-online.de/themen/methoden-queeren-forschens>. [accessed on: 05/12/2025]
- Bradway, Tyler/Freeman, Elizabeth (2022): Introduction: Kincoherence/Kinaesthetics/Kinematics. In: Bradway, Tyler/Freeman, Elizabeth (eds.): Queer Kinship: Race, Sex, Belonging, Form. Durham/London: Duke University Press, pp. 1–24. <https://doi.org/10.1215/9781478023272>.
- Cawayu, Atamhi (2023): A letter to future adoptee researchers: On being a researcher of color in Belgium. In: Burlyuk, Olga/Rahbari, Ladan (eds.): Migrant Academics' Narratives of Precarity and Resilience in Europe. Cambridge: Open Book Publishers, pp. 103–111. <https://doi.org/10.11647/OBP.0331>.
- Chambers-Letson, Joshua/Nyong'o, Tavia/Pellegrini, Ann (2019): Forward. Before and After. In: Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity. 10th Anniversary Edition. New York: New York University Press, pp. ix–xvi. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479813780.003.0011>.
- Clarke, Adele E. (2018): Introducing Making Kin Not Population. In: Clarke, Adele E./Haraway, Donna (eds.): Making Kin Not Population. Chicago: Prickly Paradigm Press, pp. 1–25.
- Dziuban, Agata/Januschke, Eugen/Klöppel, Ulrike/Sekuler, Todd/Struzik, Justyna (2022): The European HIV/AIDS Archive: Building a Queer Counter-Memory. In: Histories of HIV/AIDS in Western Europe. Manchester: Manchester University Press, pp. 193–206.
- Evans, Jennifer V. (2023): Queer Kinship in Dangerous Times. In: Evans, Jennifer V. (ed.): The Queer Art of History: Queer Kinship after Fascism. Durham/London: Duke University Press, pp. 184–213. <https://doi.org/10.1215/9781478024361>.
- Faust, Friederike/Sekuler, Todd/Binder, Beate (2021): Reibung als Potential. Kollaboratives Forschen mit HIV/Aids-Aktivist*innen. In: Berliner Blätter 83, pp. 49–64. <https://doi.org/10.18452/22404>.
- Fassin, Didier (2012): Humanitarian Reason. A Moral History of the Present. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Fisher, Gary (1996a): Gary in Your Pocket. Stories and Notebooks of Gary Fisher. In: Sedgwick, Eve Kosofsky (ed.): Gary in Your Pocket: Stories and Notebooks of Gary Fisher. Durham/London: Duke University Press.
- Fisher, Gary (1996b): Please, Father. In: Sedgwick, Eve Kosofsky (ed.): Gary in Your Pocket: Stories and Notebooks of Gary Fisher. Durham/London: Duke University Press, pp. 68–69.

- Fisher, Gary (1996c): Several Lies About Mom. In: Sedgwick, Eve Kosofsky (ed.): *Gary in Your Pocket: Stories and Notebooks of Gary Fisher*. Durham/London: Duke University Press, pp. 83–85.
- Franklin, Sarah (2013): *Biological Relatives IVF, Stem Cells, and the Future of Kinship*. Durham/London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822378259>.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Gill, Rosalind (2016): Breaking the silence: The hidden injuries of neo-liberal academia. In: *Feministische Studien* 34, 1, pp. 39–54. <https://doi.org/10.1515/fs-2016-0105>.
- Hausmann, Christoph (2023): *Care without Pathology. How Trans- Health Activists are Changing Medicine*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna J. (2016): *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822373780>.
- Haritaworn, Jin/Kunstman, Adi/Posocco, Silvia (2014): Introduction. In: Haritaworn, Jin/Kunstman, Adi/Posocco, Silvia (eds.): *Queer Necropolitics*. New York: Routledge, pp. 1–28.
- Haschemi Yekani, Elahe/Kilian, Eveline/Michaelis, Beatrice (eds.) (2013): *Queer Futures. Reconsidering Ethics, Activism, and the Political*. Farnham/Burlington: Ashgate.
- Lévi-Strauss, Claude (1969): *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Lorde, Audre (1978): *The Black Unicorn*. New York: Norton.
- Malinowski, Bronislaw (1922): *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Martin-Baron, Michelle R. (2014): (Hyper/in)visibility and the military corps(e). In: Haritaworn, Jin/Kunstman, Adi/Posocco, Silvia (eds.): *Queer Necropolitics*. New York: Routledge, pp. 51–71.
- Mead, Margaret (1928): *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: William Morrow.
- Mountz, Alison/Bonds, Anne/Mansfield, Becky/Loyd, Jenna/Hyndman, Jennifer/Walton-Roberts, Margaret/Basu, Ranu/Whitson, Risa/Hawkins, Roberta/Hamilton, Trina/Curran, Winifred (2015): For slow scholarship: A feminist politics of resistance through collective action in the neoliberal university. In: *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* 14, 4, pp. 1235–1259. <https://doi.org/10.14288/acme.v14i4.1058>.
- Muñoz, José Esteban (2019a): *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. 10th Anniversary Edition. New York: New York University Press. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479813780.003.0011>.

- Muñoz, José Esteban (2019b): *Race, Sex, and the Incommensurate: Gary Fisher with Eve Kosofsky Sedgwick*. In: *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. 10th Anniversary Edition. New York: New York University Press, pp. 193–207. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479813780.003.0011>.
- Nay, Yv E. (2015): 'Happy as in Queer'—The Affective Paradoxes of Queer Families. In: *Sociologus* 65, 1, pp. 35–53. Berlin: Duncker & Humblot GmbH. <https://doi.org/10.3790/soc.65.1.35>.
- Nyong'o, Tavia (2018): *Afro-Fabulations. The Queer Drama of Black Life*. New York: New York University Press.
- Preser, Ruth (2016): The Lesbian Complaint: On Kinship, Genre and Being Public. In: *European Journal of Cultural Studies* 19, 1, pp. 1–16. <https://doi.org/10.1177/1367549416656857>.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1956): *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*. Illinois: The Free Press.
- Ramberg, Lucinda (2024): Kinship and Kinmaking Otherwise. In: Weiss, Margot (ed.): *Unsettling Queer Anthropology: Foundations, Reorientations, and Departures*. Durham/London: Duke University Press, pp. 99–115. <https://doi.org/10.1215/9781478059400>.
- Rodriguez, Juana María (2014): Who's Your Daddy? Queer Kinship and Perverse Domesticity. In: Rodriguez, Juana María (ed.): *Sexual Futures, Queer Gestures, and Other Latina Longings*. New York: New York University Press, pp. 29–60. <https://doi.org/10.18574/nyu/9780814770351.003.0002>.
- Rubin, Gayle (1975): The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. In: Reiter, Rayna R. (ed.): *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, pp. 157–210.
- Sahlins, Marshall (2011): What kinship is (part one). In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 17, 1, pp. 2–19. <https://www.jstor.org/stable/23011568>.
- Schneider, David M. (1984): *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1996): Afterword. In: Barale, Michele A./Goldberg, Jonathan/Moon, Michael/Sedgwick, Eve Kosofsky (eds.): *Gary in Your Pocket: Stories and Notebooks of Gary Fisher*. Durham/London: Duke University Press, pp. 273–286.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (2003): Paranoid Reading and Reparative Reading. In: Sedgwick, Eve Kosofsky (ed.): *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham/London: Duke University Press, pp. 123–151.
- Strathern, Marilyn (2014): Kinship as a Relation. In: *L'Homme* 210, pp. 43–61. <https://www.jstor.org/stable/24698781>.
- Trott, Ben (2020): Friends and Family – The Reproduction of Queer Life. In: *spheres: Journal for Digital Cultures* 6, Politics of Reproduction, pp. 1–14.
- Weston, Kath (1991): *Families we choose: Lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press.

Object Relations: A Queer and Posthuman Reading

Ruth Preser

1 Introduction

On March 15, 2020—approximately three weeks after the first case of COVID-19 had been detected in Israel—the Ministry of Health issued orders restricting people's movement. In a bid to maintain social distancing through increased enforcement and threats of fines the public space quickly and effectively began to fade. Three waves of infectious spikes, followed by restrictions and lockdowns, redrew the map of public space, movement and intimacy.¹ Throughout this period, the working premise of the Ministry of Health and the National Security Council (NSC)—the official institutions in charge of managing the COVID-19 crisis—was that home is safest, that everyone has a home to stay in, and that reducing human contact to first-degree and co-habiting family members was the best way to preserve the public's health. Home and family thus formed the ideological framework that was supposed to ensure the safety of Israeli residents in the face of what was defined as a national security threat, and presented in militaristic, war-like terms (Preser 2023).

From March 2020 to early August 2020—the Israeli government operated through emergency regulations that reduced human contact to cohabiting members of the same household, prohibiting visits to other people's homes, limiting movement during lockdowns to a radius of a kilometer (~0.6 mile) from one's residential address—and at times to as little as 100 meters (~109 yards).² Hence, cohabitation and family became the litmus test of legitimacy, legality and ethical citizenship. The state of emergency that was announced as a response to the pandemic, practically hailed all other life choices as potentially contagious, and their actualization as criminal.³ Furthermore, the moral meanings invoked by

1 Israel experienced three “waves” of infection, followed by lockdowns: February–May 2020; May–November 2020; and November 2020–February 2021.

2 Since July 23, 2020, a law has replaced the government's use of emergency regulations.

3 Special Powers for Combatting the New Coronavirus Regulations (Temporary Provision), 2020. See <https://www.nevo.co.il/general/CoronaUpdates.aspx> [accessed on: 24/11/2025, Hebrew].

COVID-19 regulations conveyed an implicit message that some lives matter and others don't, and evoked certain myths of *family*, *kin*, and *home* (Strong 2021).

This essay examines the implications of COVID-19 regulations for kinship relations that fall outside normative notions of family—specifically, non-cohabiting couples who are not formally registered. Drawing on my autoethnographic account, contextualized by policy papers, I explore the spatial dimensions of intimacy and the intersecting identities involved in its production: human and non-human, heteronormative and non-normative, abled and impaired. The essay offers a critical means of considering how certain bodily or mental experiences are marginalized or rendered invisible, pathological or deviant. My theoretical framework draws on queer theory, posthumanism, and crip theory to rethink and destabilize normative intimate choices.

I begin with a short vignette of my COVID-19 experience, titled *Lorazepam: A Love Story*. I then outline my methodological approach in the section *A Post-human Autoethnography*, followed by an analysis of COVID-19 policy documents concerning the spatial organization of intimacy in *Regulating Intimacy*. In the section *From Crippled to Crip Intimacies*, I engage with crip theory and the convergence of queer and disability studies to examine non-normative kinship experiences. Finally, I conclude by considering both human and non-human trajectories for conceptualizing kinship.

2 Lorazepam: A Love Story

At the outbreak of the COVID-19 pandemic, my partner and I were freshly in love. He resided at a convenient distance of 30 minutes of unhurried walk, and had recently gone on sabbatical. I was working mainly from home. While the prospects of a pandemic were grim and its effects still unknown, the outlook for us seemed relatively comfortable. We never meant to cohabit; it was one of our first points of agreement when we got together. Neither of us was a fan of financial codependency or marriage, and we preferred to share our lives between two independently sustained lodgings. We stuffed each other's homes with items that made it easier to commute, the preferred kind of bread and dental floss, spare clothes and cosmetics, medications and toothbrushes, and plenty of excitement brought about by a relationship based on congruent values regarding the spatial divisions of our shared life. We were at ease; we felt at home(s).

Then the first lockdown was announced, and it was clear that we could not maintain our non-contractual non-cohabiting intimacy in the face of regulations that recognized only a normatively scripted co-dependency. Moving in together hastily was out of the question, we were "new" to each other, each of us had cohabiting dependent kids from previous relationships, so this would not do. Yet how were we to justify venturing beyond the prescribed perimeter, traveling by car or even walking?

One potential relief was found in an ambiguous clause in the COVID-19 emergency regulations; one that recurred throughout the various permutations of the regulations that were ever-changing to suit the shifting circumstances as the pandemic progressed. It stated that an exception to movement restrictions would be made in cases of extending aid to another person coping with a “medical or any other difficulty.” This vague wording did not elaborate what qualifies as being “aid,” “medical,” or even “difficulty”—but it did provide an outlet from the strict familist regime. All we had to figure out was a sufficiently plausible story to validate our right to move between our two households that could potentially appease law enforcers questioning our movements, should we encounter one.

That story was conceived by my partner, who suggested borrowing an anti-anxiety medication that had been prescribed to a relative who (remarkably, given the anxiety-inducing times) no longer used it and readily contributed a spare pack to support our relationship. Thus, we had the drug that signified “aid,” “medical,” and “difficulty,” and we had each other, as the bearers of disability, depending on which one of us was venturing out.

That drug, Lorazepam, is used to treat anxiety disorders. It is a central nervous system depressant of the benzodiazepine family, that slows down the nervous system. It also facilitated our intimacy, by acting as a mediator that enabled proximity, movement, legitimacy and legality—quite a remarkable pharmaceutical accomplishment. It also had the beneficial effect of slowing down, so to speak, the deleterious effects of social distancing imposed by normative kinship scripts on the Israeli public sphere. The pack of Lorazepam that we carried while moving back and forth between our households made the public space more permeable. At the same time, it signified our non-scripted intimacy as something else, rendering it intelligible and acceptable through labels such as “medical” or “other types of difficulty.”

In other words, our intimate dyad whose daily routines and non-contractual acts of commitment were excluded from the normative familist cohabiting life arrangement during the pandemic lockdowns, could be reconfigured as a triad, comprising two humans and a pack of anti-anxiety drug. This publicly proclaimed “disability,” invoked as a way of subverting the restrictions imposed on our relationship, hailed our non-normative intimate choice as “crippled” under the terms of heteronormative policymaking. On the one hand of the COVID-19 classification system stood non-normative intimacies: non-cohabiting couples, and other forms of *families of choice* as Kath Weston has defined kin that bears limited or non-legal recognition (Weston 1991); on the other stood those who need no “story” of aid and difficulty in order to commute and commit.

While I use terms such as *debilitating*, *crippling*, and *non-normative intimacy*, and allude to critical theories of crip and queer worldmaking, the experiences analyzed here relate to cisgender, able-bodied, White individuals in a heterosexual relationship. I do not suggest that these experiences are equivalent to the vulnerabilities faced by those who identify as, or are marked as, gen-

dered, sexual, racial, or disabled minorities. Rather, my analytical stance seeks to address the ephemeral ways in which identity boundaries shift and processes of “othering” expand. It also aims to show that “crip” and “queer,” as categories and analytical tools, are not reducible to stable or essentialist classifications. As Schalk (2017) suggests, critical disability studies is an approach and theoretical framework that is not (exclusively) a study of disabled people: “one can study disabled people and not be doing critical disability studies and one can be doing critical disability studies and not be directly studying disabled people.” In the next section, I outline my methodological approach and explain my choice of posthuman autoethnography.

3 A posthuman autoethnography

Autoethnographic approaches to research offer self-reflection and personal experience as the foundation on which new theoretical insight may be gained (Ellis 2004). However, the propositions explored in this essay challenge the idea that non-human objects—such as an antidepressant—serve merely as narrative evidence, as things we tell stories with, about, or through (Humphries/Smith 2014). Instead, my vignette suggests that Lorazepam participates in the story as an agent—an entity with the capacity to act and effect change. This posthumanist approach reflects the post-social turn in the social sciences that urges researchers to de-centre the human actor from the heart of analysis and to recognize the constitutive influence of non-human actors, including technologies, and material objects. It resists dualistic thinking that treats the social and material as separate domains (Humphries/Smith 2014: 478).

Posthumanism expands notions of subjectivity and agency, to suggest that “subjectivity is emergent rather than given, distributed rather than located solely in consciousness, emerging from and integrated into a chaotic world rather than occupying a position of mastery and control removed from it” (Hayles 1999: 291 in Wilde 2020: 366). Hence, using a posthumanist framework through autoethnographic research means that the “I” that I employ is precarious at best, and that my posthuman subjectivity account underscores a constantly intra-connected and transient relationship with my environment and others within it, both human and non-human (Wilde 2020). In other words, my posthuman autoethnography displaces the stability of the term *I*, even while using it.

The analysis in this essay focuses on the intra-dependence of both human and non-human actors, where my “I” is experienced and understood through a range of different external stimuli, entangled with other entities such as laws and regulations, and non-human objects (Wilde 2020: 367,369). *Entanglement* describes the ways in which phenomena (material, discursive, human, more-than-human, corporeal, technological) emerge through intra-action with each other rather than existing as separate and distinct entities (Collins 2023). Hence, by reframing the

self (or “auto”) in *autoethnography* as being broadly relational, we may allow a posthumanist treatment of bodies and their actions not as “representations” of, or vehicles for, an abstracted self, but rather as emergent, constructed and negotiated properties in relation to other entities (Brisini/Simmons 2021: 356).

In my posthuman autoethnography I explore how bureaucratic stipulations, material objects and human intimacy are interrelated and how diverse political and social interactions and knowledge between actors affect my lifeworlds (Mizzi/Laidlaw 2024). In the following section, I examine the regulatory framework and how familist policymaking shaped my experience of intimacy during the pandemic.

4 Regulating intimacy

In order to understand the social context and boundaries that structured intimacy and coupledness during the pandemic, this section addresses the ideological tenets that shaped my Lorazepam love story and the heteronormative family scripts that characterize Israeli society (Fogiel-Bijaoui 2002). In Israel, the gendered heterosexual family forms the crux of both individual and communal life to a greater extent than in other post-industrial societies. This is reflected in high marriage and childbirth rates, a relatively young age of marriage, and low divorce rates. While the centrality of the family in individual and communal life coexists with modern and postmodern processes of individualization, the heteronormative, reproductive couple is still widely perceived in Israel as the essential foundation for both personal development and the desired social order (Fogiel-Bijaoui 2002; Fogiel-Bijaoui/Katz 2024; Donath 2010; Lahad 2017). The simultaneous existence of familist and individualistic tenets transcends generations (Berkovitch/Manor 2023; Lavie/Kaplan/Tal 2022) and national affiliation (Meler 2017).

One of the earliest manifestations of familist policymaking during COVID-19 pandemic was evident in the Ministry of Health’s guidelines, dated March 18, 2020, that banned elective procedures in hospitals during the first lockdown.⁴ This emergency regime substantially restricted many medical services, allowing medical care only for life-threatening conditions—such as oncological, dialysis, cardiovascular, and psychiatric care—and, significantly, *in-vitro* fertilization treatments. Exceptionalizing reproductive technologies underlines the importance attributed to continued family reproduction, even in times of peril and uncertainty. Abortions, on the other hand, were not considered an essential procedure (as legal abortions in Israel are restricted to specific criteria under the penal code, and require the approval of hospitals’ Abortion Committees.)

4 Guidelines for Elective Activities in Public Hospitals March 18, 2020 (Ref. 122 159339720) [Hebrew].

A day later, on March 19, 2020, an amended guideline added pregnancy genetic screening to the restricted list of medical care provided during lockdowns, thus underscoring the *ableist* attitude in reproductive discourses. This amended guideline also limited the scope of fertilization services, yet still made no mention of pregnancy-termination procedures—literally putting women in their (reproductive) place.⁵ In a pro-natalist society with a fertility rate of 2.9 and state-sponsored fertility treatments for up to two children per woman (Davies et al. 2024), it is not surprising that policymaking disregarded pregnancy termination altogether.⁶ Only on March, 22, 2020, in response to an urgent appeal by feminist organizations, did the head of the Ministry's Medical Directorate respond that in many (though not all) public hospitals, the Abortions Committees continue to operate “at the discretion of each hospital,” as part of the hospitals’ “Exceptions Committees,”—a noncommittal response that prioritizes the family.⁷

During the pandemic, this ideology manifested through policies that prioritized cohabitation as the organizing principle, shaping regulations and overlooking other forms of intimate arrangements. As a result, individuals living alone and single people were often excluded from in-person interactions and support systems, leading to heightened isolation during an unprecedented period of social distancing (Gao/Sai 2020; Lewis et al. 2023). This disregard is common, due to prevalent views on singlehood as an unfortunate and unchosen aberration from familist normalcy (Lahad 2017). Indeed, among Jewish men and women aged 45–49, only 14% and 11.8% (respectively) are single—i.e., never married.⁸ Cohabitation patterns adhere to normative scripts, being the most common residential arrangements among Jewish (87%) and Arab (96%) couples in Israel. Most (77%) of households in Israel comprise either married (94%) or unmarried (6%) couples. Only 22% of the households in Israel are not based on cohabiting couples.⁹

In addition to severely reducing the ability of many individuals to maintain intimate relationships, the pandemic regulations placed women and children and other vulnerable individuals at greater risk of intimate or domestic violence within normative cohabiting families, which dramatically increased during the

5 Guidelines for Elective Activities in Public Hospitals, March 19, 2020 (Ref. 122 162471620) [Hebrew].

6 Under Israeli penal law, pregnancy terminations are restricted to specific circumstances: women under the age of 33; pregnancies that are the result of illegal acts such as rape or incest, or conceived outside wedlock; pregnancies that are physically or mentally life-threatening to the woman; and fetuses likely to have a physical or mental defect.

7 My emphases.

8 The Central Bureau of Statistics, *Selected Data In Honor of Tu B'Av* (Jewish harvest / Valentine's Day) (August 15, 2024).

9 The Central Bureau of Statistics, *Families and Households in Israel 2024* (February 7, 2024).

pandemic—to the utter indifference of decision-makers (Preser 2023).¹⁰ Nonetheless, non-normative couples and kinship relations were by no means the only form of intimacy disrupted by the pandemic. As Laketa et al. (Laketa/Gökarıksel/Fregonese 2023) point out, the pandemic lockdown was not only an intervention in physical space and infrastructure, but also a disproportionate curtailment of the intimacy options available to vulnerable groups of society, such as refugees, migrants and low-income residents. Such is the case in the occupied Palestinian territories (OPT), where Israel has been evading its obligations under international law by renouncing responsibility for the health of Palestinian residents and restricting their movement—an ongoing regime that, during the COVID-19 pandemic, severely curtailed their ability to visit and support family members (Rosner/Majadli 2021).

For people with disabilities, the fear of the pandemic was accompanied by anxiety that they would not receive adequate medical treatment and that their chances of surviving COVID-19 were lower. A survey on the impact of the COVID-19 crisis on people with disabilities found that 68% of respondents feared they would not receive appropriate treatment if they contracted the virus, and 66% feared they would not receive proper care if they needed treatment unrelated to COVID-19 (Bar-Lev/Bechar/Rimon-Greenspan 2020). This stemmed from the state-led process of creating prioritization guidelines for the allocation of life-saving respiratory resources, which placed them at a lower priority—serving as a reminder of the ongoing manifestations of eugenics and the notion that the lives of people with disabilities are not valued equally to those without disabilities (Mor 2022). Regarding access to intimacy and family, for 17,000 people with disabilities living in out-of-home residential facilities, the lockdowns imposed on residents meant disconnection from the outside world and from family ties, as they were prohibited from leaving their residential settings or meeting face-to-face with family members or others outside the facility. And although most restrictions on the general population were lifted at the beginning of May 2020, the restrictions on people with disabilities remained in place (Shpigelman/Araten-Bergman 2024).

While movement in the public realm was regulated by gendered and nationalistic logic, this essay focuses on the familist regime. One of the repeated stipulations in the lockdown regulations of movement by car, on foot, or for the purpose of recreation or sports limited it to “people who share the same *household*—either family members or people who are living under the same roof”.¹¹ The pandemic’s ever-changing legislation, updated to suit the shifting circum-

10 In terms of kinship relations, the COVID-19 measures also adversely affected children and young adults of divorced parents (Pasteels 2022; Sorek Yoa et al. 2020), people living by themselves with or without a romantic relationship (Danioni et al. 2021)—especially older (González Ortega et al. 2023) and emerging adults (Angela et al. 2024).

11 Emergency Regulations (Novel Coronavirus – Activity Restrictions) – 2020 (March 21, 2020) [Hebrew]. My emphasis.

stances, permitted only solitary outings except for cohabiting individuals, or for the purpose of transporting children between households of non-cohabiting parents.¹² For example, one of the clauses regarding driving in a shared vehicle restricted the number of passengers to two individuals, unless they were of the same family unit. The August 10, 2020 amendment to the Emergency Regulations allowed for more than two people sharing a car if one was accompanying a person with a disability, regardless of kinship or dwelling circumstances. In other words, non-cohabiting parents and disabled individuals were marked as aberrations, reinforcing normative conceptions of body and intimacy.

The COVID-19 regulations reverberate the heteronormative family as the prevailing paradigm for healthy and normal life, represented through a metaphysical ideal of a happy and devoted “couple”—and dependent children. According to this paradigm, “normal and healthy life” is identified with a specific kind of intimate relationship that signifies belonging to society, and that portrays community in terms of coupling and kinship—resulting in a vast community of individuals who fall short in that respect (Berlant/Warner 1998). Queer critique of heteronormativity contributes to the expansion and the undermining of normative kinship discourse, and to the development of kinds of intimacy that bear no necessary relation to domestic space (Anzaldúa 1999; Berlant/Warner 1998; Halley 2001; Rich 1980; Weston 1991). It provides the vocabulary for criticizing hegemonic scripts and their exclusionary effects, and for discussing alternative forms of intimacy. Thus, queer theorization of kinship forges spaces travelled back and forth rather than a clearly demarcated “relationship flag” and essentialist and stable categories (Eng 2010).

While queer kinship marks the particularity and menace of homosexual ways of life (Halberstam 2005), I draw on queer theory’s vocabulary and ideas to rethink and destabilize normative intimate choices and to decentralize heteronormative assumptions coercively imposed by the pandemic familist ideology, as evident in the slogan “Stay home—stay safe.” As I demonstrated in *Lorazepam: a love story*, the compulsory familism discourse imposed by the COVID-19 regulations on non-normative intimacies, constitutes these intimacies as a threat to public health. Narrowed down to cohabiting family members, the regulations established these parameters as the paradigm of ethical life during the pandemic. This grants the distinction between cohabiting/non-cohabiting an even more powerful mode of social ordering (Halley 2001), portraying other intimate scripts as increasingly strange—if not dangerous—particularly in the context of a pandemic. In the following section, I explore crip theory and the potential convergence of queer and disability theories for reading non-normative intimacy and non-human trajectories to conceptualize kinship.

12 See also the Joint Announcement – Prime Minister’s Office and Health Ministry March 25, 2020 (Ref: 167386320) [Hebrew].

5 From crippled to crip intimacies

Social distance, the key concept underpinning the spatial organization of intimacy during the pandemic, refers to the relationship between social groups—their constitution as “Us” versus “Them” in terms of group membership—and the connection between spatial and social distance (López 2021). Its implementation in the Israeli familist context debilitated certain forms of intimacy, while structuring a divide between authorized proximities associated with “staying safe” and an enforced distance that tied unrecognized intimacies to contagion.

In the context of COVID-19, the term was used interchangeably with “physical distancing” as early as March 2020, when many countries imposed their first lockdown. While the initial term was quickly corrected to “physical distancing” to emphasize the importance of social ties and to encourage them, both meanings—the spatial and the social—underlined distinctions between social groups (Shenhav-Shaharbani 2021; Strong 2021). Physical distancing was ascribed a moral meaning—insofar as reducing social contact, and isolating oneself within one’s household was equated with consideration for other members of the community (Strong 2021). Hence, movement about the public realm, and the ability to maintain intimacy regardless of one’s domestic arrangements may be seen as a form of subversion enacted through material and discursive constructions. Discussing the spatial ethics of proximity during COVID-19 (namely, the collective imperative to maintain physical distance from one another, to “flatten the curve”), Strong (2021) argues that the moral meanings invoked by COVID-19 regulations conveyed an implicit message that some lives matter and others do not, and evoked certain myths of *family*, *kin*, and *home*.

This section addresses the spatial organization of intimacy and its ableist heteronormative ideology during COVID-19 from a crip-theory perspective. Crip theory began to flourish in the interdisciplinary fields of disability studies and queer theory as a means of contending with the complex workings of power and normalization—in particular, with how institutions have materialized and entrenched the distinction between “normal” and “abnormal,” and with how subjects who are deemed “abnormal” have contested such ideas. Disability studies pluralize models for thinking about disability by examining able-bodied ideologies and representations, and cultures of ableism that invalidate disabled experiences. Instead of scrutinizing bodily or mental impairments, critical disability studies focus on the social norms that define particular attributes as impairments, as well as the social conditions that concentrate stigmatized attributes in particular populations (Minich 2016).

Crip theory, in turn, emerged as a particular method of conducting disability studies through profound dialogue with queer theory (McRuer/Cassabaum 2021). Much of the work in crip theory focuses on the ostensible margins of disability identification, and the intersections of gender, race, sexuality, and disability. It also offers an analytic tool that may be used for thinking about con-

texts or historical periods that initially may not appear to be about disability at all. Crippling offers a critical means of considering how certain bodily or mental experiences are marginalized or rendered invisible, pathological or deviant. Within queer theory, *crip* theory highlights processes of othering that pathologize particular groups, or portray them as deviant. Moreover, *crip* theory often combines studies that focus on identity, embodiment, or desire, at both the macro and micro level. Historically, the term *cripple* was used to arouse pity or disdain for a disabled figure, whereas *crip*, as a reclaimed term, is used as a defiant identification, resisting attempts to diminish or devalue disability or disabled people. In convergence with *queer*, *crip theory* is used to understand experiences of gender or desire that do not fit neatly into heteronormative categories, and to analyze a range of situations, issues, texts, or histories that are not immediately regarded as pertaining directly to “sexuality” (McRuer/Cassabaum 2021).

The term *crip*—like *queer*—is fluid and ever-changing, and may be claimed by those whom it did not originally define (Sandahl 2003). Schalk (2017) gestures toward the mutually dependent nature of disability and ability and highlights how the boundaries between disability and ability are uneven, contestable, and context dependent. For the purposes of this essay, the expansive potential of *crip* theory is adopted because my own COVID-19 experience involved an anti-anxiety drug that was reconfigured as a form of mobility (Davidson 2021).

This entanglement of psychiatric pharmaceuticals, human relations, and regulations operated in three interlocking ways: it reinforced ableist signification by labeling my relationship with my partner as a form of crippled intimacy that deviates from familist norms; it blocked access to in-person interaction through mobility regimes that perceived such unauthorized intimacies as health risks; and it enabled the disruption of these crippling regulations by appealing to discourses of “aid,” “medical,” and “difficulty.”

As evident in my vignette, my experience does not highlight discriminatory or stigmatizing attitudes toward disabled people, although ableism and compulsory able-bodiedness includes such stigmatizing attitudes. Rather, following McRuer’s (2022) expansive definition, I am alluding to a system in which all of us—all bodies, all intimacies—are situated or encompassed. As McRuer argues, while ableism obviously affects disabled people most directly, “the contours of ableism” (Campbell 2009 in McRuer 2022) can be traced in anyone’s attitudes towards their own or other’s bodies (McRuer 2022, 2006). In the context of COVID-19 regulations, care, love, support, and physical proximity outside the domestic order were cast in ableist terms of “difficulty”—thereby reinforcing the notion of disability as abnormality, and rendering non-normative life choices visible and intelligible only through pathological frameworks. I trace the contours of ableism in my own experience as someone regulated and denied access to certain normative forms of intimacy under social conditions that concentrate stigmatized attributes in particular populations (Schalk 2017).

Becoming a “bearer of disability” within the framework of the pandemic regulations, my commitment, care, and need for proximity to my partner were classified as arising from “medical” and “difficulty.” Consequently, my identification with disability—despite lacking a diagnosis or any ‘symptoms’ of impairment—moves away from strictly medical, legal, and identity-based definitions of disability as an object of analysis (Kafer 2013 in Schalk 2017).

Hannah Quinn’s (2024) definition of *crip intimacy* that draws on theories of queer kinship is particularly helpful to understand how conditions of sexual oppression, stigmatization, and pathology give rise to non-normative and more than human kinship formations and intimacies. She defines crip intimacy as relational formations that are shaped by ableism, protectionism, surveillance, and denial of sexuality (Quinn 2024: 3077). Extending Quinn’s theoretical contours, crip intimacy may also inform non-normative intimacies that were delegitimized during the pandemic, as they were shaped by masculinist, protectionist, and militaristic discourse and surveillance that governed pandemic policymaking in Israel (Levy 2022; Preser 2023).

However, Quinn also extends crip intimacy to show its potential to crip otherwise normative relations, and bring non-disabled people into the crip experience in ways that fundamentally alter their presumed assumptions about intimacy, sexuality, and objectification. By refusing to be excluded from intimacy, by insisting on contact and engagement and being public, by carrying a pack of anti-anxiety pills, and being hailed as a person with a mental disability, I obliged law enforcers to recognize my crip object-oriented intimacy (Quinn 2024: 3085).

My expansive use of crip is used strategically to reflect upon and politicize the normative framing of health, well-being, and safety during the pandemic, its spatial effects and exclusionary ideology. My analysis is also intended to draw attention to the debilitating effects of normativizing policies regarding intimate relationships, and the subversive potential and creative means developed in the face of exclusionary practices—such as creating more than human intimacies.

6 Conclusion

This essay analyzed the entanglements of policymaking involving humans and pharmaceuticals, and the implicit representation of non-normative intimacy as “aid” or “difficulty,” by placing the pandemic regulations in dialogue with crip and queer theory. In the context of normative kinship scripts and spatial divisions, where *home* and *family* are paradigmatic responsible citizenship and community accountability in the face of a health crisis, an anti-anxiety drug can become a sense-making and movement-enabling actor.

The ability to leverage the state’s methods of surveillance and discipline in order to undermine its declared objectives also points to the resources I had at my disposal to violate its directives—such as cultural, social, linguistic, and bureau-

cratic literacy—which enabled me to read the regulations and identify a loophole. Challenging the regulations, to resist the ideological prescription and subjugation, highlights not only the social inequality that underpins the disciplinary power of the state, but also the foundation of the very possibility to contest its control.

The mutually dependent nature of disability and ability highlights how the boundaries between disability and ability are uneven, contestable, and context dependent. Using critical disability approach to “studying power, privilege, and oppression of bodily and mental norms which is not dependent upon the presence of disabled people, yet is informed by social perspectives, practices, and concerns about disability” (Schalk 2017), I have explored an intimacy comprising two humans and an anti-anxiety drug—a triad that configures a form of mobility (Davidson 2021) within an ableist logic and narrative of family.

Yet, moving about the public space during the pandemic, armed with a pack of anti-anxiety pills, may be seen also as a form of power that is enacted through material and discursive constructions (Davidson 2021). Two interrelated processes emerge from this analysis: movement restrictions that debilitate unscripted kinship modes and choices; and movement capacities invoked by deploying the debilitating signification, in a bid to subvert the restrictions and gain access to in-person intimacy. In other words, crippling the pandemic regulations by applying crip theory exposes creative and subversive ways for practicing intimacy and care that are not based on normative familist presumptions and hierarchies of value and justice. While the entanglements described in this essay are not assimilationist, they forge possibilities of disrupting the normative spatial divisions, and of experiencing more than human intimacy.

Acknowledgment

This paper was presented at the 53rd Israeli Anthropological Conference (May 2025). I am grateful to Inna Leykin and Anat Greenstein for their insightful comments on the paper. I also thank Todd Sekuler and Klara Nagel for their valuable feedback in their capacity as editors of this volume, which contributed significantly to the analytical depth and coherence of the text.

Bibliography

- Anzaldúa, Gloria (1999): *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bar-Lev, Lital/Bechar, Yael/Rimon-Greenspan, Hila (2020): *The Effects of COVID-19 Pandemic on People with Disabilities*. Jerusalem. https://brookdale.jdc.org.il/wp-content/uploads/2020/12/Heb-S-186-20_updated.pdf. [accessed on: 16/06/2025]

- Berkovitch, Nitza/Manor, Shlomit (2023): Between familism and neoliberalism: the case of Jewish Israeli grandmothers. In: *Feminist Theory* 24, 4, pp. 597–617. <https://doi.org/10.1177/14647001221075538>.
- Berlant, Lauren/Warner, Michael (1998): Sex in Public. In: *Critical Inquiry* 24, 2, pp. 547–566.
- Brisini, Travis/Simmons, Jake (2021): Posthumanist Autoethnography. In: Adams, Tony E./Holman Jones, Stacy/Ellis, Carolyn (eds.): *Handbook of Autoethnography*. 2nd edition. New York: Routledge, pp. 355–366.
- Campbell, Fiona Kumari (2009): *Contours of Ableism: The Production of Disability and Abledness*. New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230245181>.
- Collins, Kimberlee (2023): Critical posthuman ethnography: grappling with human-more-than-human interconnection for critical public health. In: *Critical Public Health* 33, 5, pp. 848–855. <https://doi.org/10.1080/09581596.2023.2273199>.
- Davidson, A. C. (2021): Radical mobilities. In: *Progress in Human Geography* 45, 1, pp. 25–48. <https://doi.org/10.1177/0309132519899472>.
- Davies, Lucy/Wildt, Gilles de/Benyamini, Yael/Ramkumar, Anoushka/Adams, Rachel (2024): Exploring the experiences of English-speaking women who have moved to Israel and subsequently used Israeli fertility treatment services: A qualitative study. In: *PloS one* 19, 8. <https://doi.org/10.1371/JOURNAL.PONE.0309265>.
- Donath, Orna (2010): Pro-Natalism and its “Cracks”: Narratives of Reproduction and Non-Reproduction in Israel. In: *Israeli Sociology* 11, 2, pp. 417–439.
- Ellis, Carolyn (2004): *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. California: Rowman Altamira.
- Eng, David L. (2010): *The Feeling of Kinship*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822392828>.
- Fogiel-Bijaoui, Sylvie (2002): Familism, postmodernity and the state: the case of Israel. In: *The Journal of Israeli History* 21, 1–2, pp. 38–62. <https://doi.org/10.1080/13531040212331295852>.
- Fogiel-Bijaoui, Sylvie/Katz, Ruth (2024): Families and (Post) Modernism: Jewish Families in Israel. In: Hartman, Harriet (ed.): *The Jewish Family in Global Perspective*. Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-45006-8_9.
- Gao, Grace/Sai, Linna (2020): Towards a ‘virtual’ world: Social isolation and struggles during the COVID-19 pandemic as single women living alone. In: *Gender, Work & Organization* 27, 5, pp. 754–762. <https://doi.org/10.1111/GWAO.12468>.
- Halberstam, J. Jack (2005): *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press.
- Halley, Janet (2001): Recognition, Rights, Regulation, Normalization: Rhetorics of Justification in the Same-Sex Marriage Debate. In: Wintemute, Robert/Mads, Andenaes (eds.): *Legal Recognition of Same-Sex Partnerships A Study of National, European and International Law*. Oxford/Portland: Hart Publishing, pp. 97–11.

- Hayles, N. Katherine (1999): *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Humphries, Clare/Smith, Aaron C.T. (2014): Talking objects: Towards a post-social research framework for exploring object narratives. In: *Organization* 21, 4, pp. 477–494. <https://doi.org/10.1177/1350508414527253>.
- Kafer, Alison (2013): *Feminist, queer, crip*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lahad, Kinneret (2017): *A Table for One: A Critical Reading of Singlehood, Gender and Time*. Manchester: Manchester University Press.
- Laketa, Sunčana/Gökariksel, Banu/Fregonese, Sara (2023): Introduction: Lock-down and the intimate. In: *Environment and Planning C: Politics and Space* 41, 8, pp. 1495–1502. <https://doi.org/10.1177/23996544231212968>.
- Lavie, Noa/Kaplan, Amit/Tal, Noy (2022): The Y Generation Myth: young Israelis' perceptions of gender and family life. In: *Journal of Youth Studies* 25, 3, pp. 380–399. <https://doi.org/10.1080/13676261.2021.1886262>.
- Levy, Yagil (2022): The people's army "enemising" the people: The COVID-19 case of Israel. In: *European Journal of International Security* 7, 1, pp. 104–123. <https://doi.org/10.1017/eis.2021.33>.
- Lewis, Camilla/Phillipson, Christopher/Lang, Luciana/Yarker, Sophie (2023): Precarity and the Pandemic: The Impact of COVID-19 on Single Men Living Alone. In: *The Gerontologist* 63, 1, pp. 131–139. <https://doi.org/10.1093/GERONT/GNAC129>.
- López, Daniela Griselda (2021): A Phenomenological Approach to the Study of Social Distance. In: *Human Studies* 44, 2, pp. 171. <https://doi.org/10.1007/S10746-021-09582-7>.
- McRuer, Robert (2022): Crip Intimacy, Crip Worldmaking. In: *Concept* 25, 2, pp. 2–13.
- McRuer, Robert (2006): *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: New York University Press.
- McRuer, Robert/Cassabaum, Emma (2021): Crip Theory. In: *Literary and Critical Theory* 5. <https://doi.org/10.1093/OBO/9780190221911-0109>.
- Meler, Tal (2017): The Palestinian Family in Israel: Simultaneous Trends. In: *Marriage and Family Review* 53, 8, pp. 781–810. <https://doi.org/10.1080/01494929.2017.1359810>.
- Minich, Julie Avril (2016): Enabling Whom? Critical Disability Studies Now. In: *Lateral* 5, 1, <https://doi.org/10.25158/L5.1.9>.
- Mizzi, Robert C./Laidlaw, Jordan (2024): Living in a Material World. An Actor-Network Theory of Autoethnography. In: *Journal of Autoethnography* 5, 1, pp. 21–38. <https://doi.org/10.1525/JOAE.2024.5.1.21>.
- Mor, Sagit (2022): Are We All Part of a One Human Fabric? Disability, Solidarity and Covid-19. In: *Government and Law* 24, pp. 425–462.
- Preser, Ruth (2023): Feminist Semiotics of "Safe": Intimate Violence in the Time of Pandemic. In: *Violence Against Women* 29, 14, pp. 2663–2680. <https://doi.org/10.1177/10778012231199103>.

- Quinn, Hannah (2024): Crip Intimacy: Sockfriends, Sexuality, and ‘Crippled Things.’ In: *Disability & Society* 39, pp. 3074–3095. <https://doi.org/10.1080/09687599.2023.2254470>.
- Rich, Adrienne Cecile (1980): Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In: *Journal of Women’s History* 15, 3, pp. 11–48. <https://doi.org/10.1353/jowh.2003.0079>.
- Rosner, Yotam/Majadli, Ghada (2021): Responsibility Shirked: Israel and the Right to Health in the occupied West Bank during COVID-19. Tel-Aviv. https://www.phr.org.il/wp-content/uploads/2021/08/4601_ResponsibilityReport_Eng_digital-FINAL-VER.pdf. [accessed on: 02/02/2025]
- Sandahl, Carrie (2003): Queering the Crip or Crippling the Queer?: Intersections of Queer and Crip Identities in Solo Autobiographical Performance. In: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 9, 1–2, pp. 25–56. <https://doi.org/10.1215/10642684-9-1-2-25>.
- Schalk, Sami (2017): Critical Disability Studies as Methodology. In: *Lateral* 6, 1, <https://doi.org/10.25158/L6.1.13>.
- Shenhav-Shaharbani, Yehuda (2021): Social Distance. In: *Israeli Sociology* 21, 2, pp. 360–362.
- Shpigelman, Carmit Noa/Araten-Bergman, Tal (2024): Adults With IDD in Supported Accommodation During COVID-19 Lockdown: The Families’ Perspective. In: *American journal on intellectual and developmental disabilities* 129, 3, pp. 215–230. <https://doi.org/10.1352/1944-7558-129.3.215>.
- Strong, Thomas (2021): The End of Intimacy. In: *Cultural Anthropology* 36, 3, pp. 381–390.
- Weston, Kath (1991): *Families we choose: lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press.
- Wilde, Poppy (2020): I, Posthuman: A Deliberately Provocative Title. In: *International Review of Qualitative Research* 13, 3, pp. 365–380. <https://doi.org/10.1177/1940844720939853>.

II

Reflexivität

Gefährliche Erbschaften. Sex/Gender: Biologische Fundierung und das Begehren nach Kategorien

Sabine_Hark

1 Vom Begehren nach Kategorien

In ihrem bis heute ebenso bemerkenswerten wie lesenswerten Aufsatz *Heteronormativity and the Desire for Gender* (2006) stellt die US-amerikanische feministische Theoretikerin Robyn Wiegman die Frage, warum sich gerade die Queer Studies, die ursprünglich in bewusster Abgrenzung von den Gender Studies entstanden seien, um eine antinormativ ausgerichtete, kritische Analyse von Sex und Sexualität zu ermöglichen, seit den frühen 2000er-Jahren zunehmend mit Gender befassen würden. Dabei, so betont Wiegman, gehe es nicht um ein heteronormatives, binär fixiertes Verständnis von Gender, sondern vielmehr um „sexy, mobile, proliferate, transitive gender“ – ein „queeres Gender“, das sich dynamisch, beweglich und facettenreich entfaltet (Wiegman 2006: 89–103).

Wiegman interpretierte dieses damals neu entfachte Interesse der Queer Studies an Gender als eine symptomatische Entwicklung. Gender fungiere hier als Stellvertreter für ein zunächst vielleicht eher diffuses Begehren nach Transgression. Dies ermögliche es den Queer Studies, so Wiegmans Lesart, sich aus einem selbst geschaffenen theoretischen Engpass zu befreien. Zu Beginn hätten diese sich nämlich womöglich zu sehr auf die Analyse von Heteronormativität fokussiert und dabei – bewusst oder unbewusst – ein binäres, statisches und unveränderliches Verständnis von Gender zugrunde gelegt. Und genau diese Einschränkung habe die Perspektive auf Wandel, Dynamik und Transformation, die sich jetzt – also Mitte der 00er Jahre – Bahn breche, erheblich begrenzt.

Gender zunächst zumindest implizit als intransitiv zu begreifen, um es anschließend als Sinnbild für Mobilität und Transgression zu deuten, bringt eine Paradoxie ans Licht, die weit über die Kategorie Gender, aber auch die Queer Studies hinausreicht. Beide Perspektiven verweisen dabei auf einen gleichermaßen grundlegenden wie letztlich unerfüllbaren Wunsch: Die von uns geschaffenen Kategorien sollen uns nämlich nicht nur verlässlich helfen, die Welt zu verstehen, sie zu ordnen und unsere Position in sozialen Verhältnissen zu bestimmen. Vielmehr sollen sie auch eine Arbeit übernehmen, die wir selbst – aus welchen Gründen auch immer – nicht leisten können oder wollen. Kategorien, so erläutert Wiegman, sollen unseren Erwartungen gerecht werden, indem sie

unfehlbar das erfüllen, was wir in sie projizieren und uns von ihnen erhoffen, auch wenn diese Wünsche widersprüchlich sind. Sie fungieren als analytische Instrumente, stellen aber zugleich Projektionsflächen unserer nicht nur analytischen Wünsche dar. Wir wünschen uns von ihnen, dass sie Realität angemessen abbilden *und* diese zugleich dekonstruieren. Kategorien sollen die Welt stabilisieren, wie sie ist, *und* dabei helfen, sie transformativ zu verändern. Sie sollen klare Grenzen ziehen, um disziplinäre Identitäten und akademische Unternehmungen abzusichern *und* Brücken zwischen Disziplinen schlagen.

Judith Butler (2006) spricht in diesem Zusammenhang von *proper objects* – abstrakte Begriffe oder auch epistemische Objekte, die wir konzeptionell für den jeweiligen empirischen Gegenstand als angemessen betrachten, und die zudem versprechen, Wissensfelder klar voneinander abzugrenzen und so zu Kanonisierung und Normalisierung beitragen (Butler 2006: 181–213). Die Etablierung solcher *proper objects*, erläutert Butler, erfolge „mittels eines banalen Gewaltakts“ – was wir als eine Form der De-Situierung oder auch als Reifikation beziehungsweise Verdinglichung verstehen können. Es handele sich um „anti-historische Akte“, die ihre Legitimation durch ein „nachträgliches Narrativ“ fabrizierten. Dabei würde die eigene Komplizenschaft in diesem Prozess unkenntlich gemacht, indem sie „im Rahmen und mit Hilfe der Bestattungsfigur des ‚Grundes‘“ begraben würde, so Butler einigermaßen opak (ebd.: 188). Kategorien treten auf diese Weise als der Realität vorgängig, objektiv, rein und universell in Erscheinung. Statt als Produkte situierter Praktiken sichtbar zu werden, die in widersprüchlichen gesellschaftlichen Verhältnissen geformt werden, erscheinen sie als ahistorische Apriori. Und nicht selten schleppen sie in Folge genau solcher „banalen Gewaltakte“ mitunter gefährliche Erbschaften mit sich herum, die zu erkennen wir oft nicht vermögen.¹

Wiegmans Beschreibung der Beziehung zwischen Wissenschaftler*in und Kategorie als eine von Begehren geprägte Beziehung bietet für mich eine überzeugende Perspektive, um den Prozess der Erkenntnisgewinnung und Wissensproduktion kritisch in Bezug auf Hegemonien zu reflektieren.² Dass und was wir begehren, prägt, wie wir Kategorien wie Gender, Sexualität, Körper, Biologie oder Kultur konzeptionell fassen, wie wir sie verwenden und nicht zuletzt, welche Erkenntnisse wir mit ihnen gewinnen können. Begehren bedeutet Wollen. Auch von Kategorien wollen wir etwas. Wahrheit beispielsweise. Aber auch Macht, zumindest die Möglichkeit, Wirklichkeit zu definieren. Michel Foucault sprach in diesem Zusammenhang vom *Willen zum Wissen* und betonte die enge Verknüpfung von Macht und Wissen (Foucault 1983). Seine Frage, wie in „den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und

1 Für die Geschichte des Verhältnisses der Queer Theory zur queeren Anthropologie vgl. Weiss (2014: 53–76).

2 Hierzu vgl. Dietze (2013).

-institutionen gebunden“ sind (ebd.: 8), ist bis heute auch für die Gender und Queer Studies von zentraler Bedeutung. Sie lenkt unseren Blick darauf, inwiefern auch der queere und feministische Wille zu wissen kompromittiert und in bestehende Machtstrukturen eingebunden ist – und so auch dissidente Wissensproduktion letztlich zur Stabilisierung oder zur Transformation dieser Strukturen beiträgt.³

Gleichwohl stellen unser Begehren nach Kategorien und die Wünsche, die wir an sie richten, nur eine Seite der Medaille dar. Denn Kategorien entziehen sich unserem vollständigen Zugriff – bildlich gesprochen, sprechen sie zurück. Sie sind immer in Bewegung, da sich – wie Beate Binder treffend erklärt – „Lebens- und Wahrnehmungsweisen, institutionelle Ordnungen und etablierte Kategoriensysteme mit ihren jeweiligen Bewertungen“ verschieben (Binder 2020: 42).

Kategorien besitzen also ein Eigenleben – und das ist eben dynamisch. Sie sind verwurzelt in unkontrollierbaren historischen, sozialen und kulturellen Dynamiken, tragen widersprüchliche Bedeutungen in sich und stehen in einem Spannungsfeld widerstreitender Ambitionen, Interessen und Besetzungen. Kategorien sind nicht fixierbar, es sei denn um den Preis der gewaltförmigen Verdinglichung. Sie widersetzen sich der vollständigen Kontrolle, bleiben opak und führen immer einen Überschuss mit. Es ist genau dieser Überschuss, der Kategorien nicht nur ihre innere Beweglichkeit verleiht und es unmöglich macht, sie vollständig anzueignen. Es ist auch der Grund, warum Kategorien epistemisch notorisch instabil sind und uns immer nur bestimmte Perspektiven eröffnen, während sie anderes aktiv ausblenden und genau deshalb beständig unserer kritischen Revision unterzogen werden müssen.

2 Gender – Eine leere und übervolle Kategorie

Gender als wissensgenerierende und zugleich wissenskritische Kategorie ist eine solche Kategorie in Bewegung – fehlbar und stets Gegenstand von Kritik. Wie alle Kategorien ist sie weder absolut noch eine universelle Konstante, die unabhängig von Zeit und Raum existiert. Auch sie entsteht in spezifischen historischen Kontexten und wird durch und in sozialen und wissenschaftlichen Praktiken geformt. In diesem dynamischen Prozess kann sie unseren vielfältigen Wünschen – sei es nach Kohärenz, Transparenz und Eindeutigkeit oder nach Transgression, Transformation, Ambiguität und Ambivalenz – niemals vollständig gerecht werden. Der ihr – wie allen Kategorien – innewohnende Überschuss entzieht sich unseren Erwartungen und Ansprüchen.

Gender ist daher eine zugleich leere und übervolle Kategorie, formulierte die Historikerin Joan Wallach Scott bereits in den 1980er-Jahren in Bezug auf

3 Für das feministische Wissensprojekt vgl. Hark (2005).

die Kategorien „Mann“ und „Frau“ (Scott 1994: 27–75). Leer, weil es keine abschließende, gar transzendente Bedeutung von „Mann“ oder „Frau“ gibt, über-voll, weil sie selbst dann, wenn ihre Bedeutung klar definiert erscheint, „noch alternative, abgeleugnete oder schlicht unterdrückte Definitionen enthalten“ (ebd.: 64). Dasselbe gilt für Gender. Obwohl kaum eine andere Leitdifferenz der Gegenwart so stark mit einem biologischen – oder genauer: biologistischen – Verständnis verknüpft ist, wird es dennoch nie gelingen, Gender vollständig der zwingenden Macht biologischer Imagination zu unterwerfen.

Schließlich war Gender als eigenständige Kategorie nicht zuletzt deshalb in das feministische wissenschaftliche Gespräch über Frauen, Männer und Geschlechterverhältnisse, über symbolische, kulturelle, rechtliche und ökonomische Geschlechterordnungen eingeführt worden, um genau jene theoretischen und methodologischen Engpässe zu überwinden, die mit dem Vorrang der Biologie und den binären Kategorien „Frauen“ und „Männer“ verbunden schienen. Das feministische Wissensprojekt reagierte damit auf die Herausforderung, seine analytischen Begriffe und Beobachtungspositionen für Geschlecht und Sexualität gewissermaßen *à jour* zu halten, um jenen, in Bewegung geratenen Verhältnissen, Kategorien und Zuordnungen, die Beate Binder angesprochen hat, gerecht werden zu können.

Doch wie Robyn Wiegman aufzeigt, blieb auch Gender nicht verschont vor den Herausforderungen des eigenen Überschusses und den Widersprüchen, die aus den an die Kategorie herangetragenen Wünschen resultierten. Die Kategorie wurde von innen, wie von außen in den Strudel kritischer Reflexion verwickelt – eine Reflexion, die sowohl die Position des erkennenden Subjekts als auch das Erkenntnispotenzial von Gender selbst infrage stellte.

Und in der Tat: Gender kann genauso Natur wie Kultur bedeuten. Ebenso für Beharrlichkeit wie für Wandel stehen. Für Fluidität genauso wie für Festigkeit. Gender kann für binäre, kontradiktorisch organisierte Zweigeschlechtlichkeit stehen wie für ein transgressives Kontinuum geschlechtlicher Positionen. Gender wird als biologisch gegeben oder als kulturell geworden verstanden – und manchmal sogar als beides. Gender gilt den einen als unhintergebar und den anderen als verfügbar. Gender steht für feministisch-emanzipatorische Werte und Politiken, wird aber auch, worauf jüngst noch einmal Beate Binder und Sabine Hess aufmerksam gemacht haben, von regressiven, autoritären Kräften vereinnahmt – beispielsweise von rechtsextremen Bewegungen, die feministische Argumente für rassistische oder islamfeindliche Politiken instrumentalisieren (Binder/Hess 2023: 4).⁴

Im Moment ihrer vermeintlichen Fixierung – etwa als „Geschlecht ist biologisch gegeben“ oder auch in der Form von „Geschlecht ist radikal arbiträr“ – ist die Kategorie Geschlecht immer bereits anderswo. Sie hat sich in Bewegung

4 Hierzu vgl. Wielowiejski (2024).

gesetzt und nach einem anderen Platz gesucht, sie differenziert sich aus und vervielfältigt sich. Sie widersteht dem Wunsch nach Eindeutigkeit, entzieht sich der finalen Festlegung und bleibt fehlbar. Statt sich stabil in einem bestimmten Gebrauch verorten zu lassen, erschüttert sie sich selbst – und uns – und verweigert sich dem Begehren nach Kontrolle und Klarheit.

Diese genuine Instabilität und Fehlbarkeit von Kategorien diesen selbst anzulasten, wäre allerdings eine wenig überzeugende Antwort. Statt sie dafür zu tadeln, dass sie scheitern oder weiter den Glauben zu nähren, wir könnten sie festschreiben und dingfest machen, sollten wir – wie Robyn Wiegman fordert – nicht nur genauer reflektieren, was wir von ihnen erwarten und wie diese Erwartungen unsere Erkenntnismöglichkeiten strukturieren. Unsere Aufmerksamkeit sollte sich ebenso auf die Dynamiken richten, denen Kategorien – in einer Formulierung von Judith Butler – auf ihren „Reisen durch die öffentliche Kultur“ (Butler 2009: 296) ausgesetzt sind: ihren multiplen Übersetzungen und den komplexen und oft komplizierten Geschichten ihrer Aneignung und Umdeutung, aber auch der Abstoßung und Verwerfung.

Erst die Analyse der Dynamiken, die die Kategorie Gender auf jenen Reisen durch die Kultur ausgesetzt ist, sowie die Untersuchung des sich stetig vermehrenden Gepäcks, das sie auf diesen Reisen mit sich führt, eröffnet die Möglichkeit, das analytische Potenzial von Gender besser zu erfassen und präziser auszuschöpfen. Denn Gender ist, wie wir gesehen haben, wie alle Kategorien eine zutiefst ambivalent strukturierte Kategorie. Ihre transformative Kraft, hegemoniekritische Perspektiven und Projekte zu fördern, ist intim verquickt mit ihrer verdinglichenden Kraft, die hegemoniale Dichotomien wie Natur/Kultur, Realität/Konstruktion oder Körper/Geist stabilisiert und so unsere Erkenntnismöglichkeiten begrenzt.

3 Biologische Fundierungen

Ich möchte es bei diesen zugegebenermaßen abstrakten Überlegungen zu Kategorien und dem Begehren nach ihnen belassen und mich nun – auf Basis dieser Reflexionen – etwas genauer einer jener gefährlichen Erbschaften im feministischen Denken und Aktivismus zuwenden. Diese Erbschaft, die die US-amerikanische feministische Theoretikerin Linda Nicholson bereits in den 1980er Jahren in Teilen des damaligen feministischen Diskurses ausgemacht hatte und die die feministische Theorie sowie den Aktivismus, wie wir sehen werden, in Teilen bis heute prägt, ist die Figur der „biologischen Fundierung“ von Geschlecht (Nicholson 1994: 190).

Es ist eine Figur, die nicht zuletzt deshalb als problematische Erbschaft überleben konnte, weil wir die Aufgabe der fortwährenden analytischen Durchdringung dessen, was wir mit Pierre Bourdieu das „gesellschaftliche Unbewusste“

der Kategorie Geschlecht nennen können (Waquant 1996: 80)⁵, möglicherweise nicht mit der nötigen Ernsthaftigkeit verfolgt haben. Gerade deshalb fungiert sie heute womöglich so häufig als Brücke zwischen vermeintlich feministischen Positionen und ideologisch entgegenstehenden Standpunkten. Dazu zählen orthodox-religiöse Ansichten wie jene des Vatikans⁶ zu Geschlecht und Gender Studies ebenso wie autoritäre, rechtspopulistische oder gar rechtsextreme Ideologien und Politiken, aber auch Richtlinien und Praktiken der Geschlechtsfeststellung etwa im Leistungssport.

Ihnen gemeinsam ist die Behauptung, die „wahre“ Natur von Geschlecht zu kennen, und die Abwertung konstruktivistischer Perspektiven als ideologisch, unnatürlich und dem gesunden Menschenverstand oder der göttlichen Schöpfung widersprechend. Vertreter*innen biologisch fundierter Argumentationen beanspruchen damit nicht nur, die Bedeutung von Gender komplett erfasst zu haben, sondern entsprechend auch Wahrheit von Ideologie unterscheiden zu können. Wahr spricht in deren Augen, wer nicht nur von der klaren Trennung von Biologie und Kultur, sondern dem Vorrang der Biologie vor Kultur ausgeht und Geschlecht als zweigeschlechtlich natürlich gegeben versteht. Ideologisch sind in dieser Sicht dagegen Positionen, die Geschlecht beispielsweise als situativ zu erbringende kulturelle Leistung verstehen und den Vorrang der Biologie bestreiten. Judith Butler hat in diesem Zusammenhang jüngst darauf hingewiesen, dass jene, die behaupten, Geschlecht in seiner konstruktivistischen Lesart widerspreche dem gesunden Menschenverstand – sei also ideologisch –, letztlich Positionen wie die des 47. Präsidenten der Vereinigten Staaten stärken. Dieser vertrete nämlich genau diese Ansicht, dass Genitalien und eine einfache Sprache genügen, um Geschlecht zu definieren (Butler 2024: 174).

Doch schauen wir uns zunächst genauer an, was „biologische Fundierung“ meint. Biologische Fundierungen, erklärt Linda Nicholson (1994), basieren auf dem Glauben, es gäbe kulturübergreifende Gemeinsamkeiten von Gender, die in den vorgeblich materiellen, biologischen Gegebenheiten des Körpers verankert sind beziehungsweise durch diese körperlichen Gegebenheiten repräsentiert werden. Als biologisch fundiert, erläutert Nicholson, müssten daher alle Positionen gelten, die den Körper historisch als weniger variabel begreifen als andere Merkmale von Persönlichkeit oder Handlung und aus dieser vermeintlichen Konstanz kulturübergreifende und transhistorische Gemeinsamkeiten in Persönlichkeit und Verhalten ableiten.

Ein Beispiel dafür ist die häufig unhinterfragte Vorstellung, dass „weiblich“ gelesene Körper von Natur aus mit Eigenschaften wie Fürsorglichkeit oder emotionaler Empfänglichkeit assoziiert seien, während „männlich“ gelesene Körper natürlicherweise mit Durchsetzungskraft, Nüchternheit und Unbestechlichkeit

5 Zu Bourdieus Konzeption von Reflexivität vgl. Hark (2007: 39–62).

6 Vgl. Der Vatikan (2024).

verknüpft werden.⁷ Diese Zuschreibungen illustrieren, wie tief die Idee biologischer Fundierungen im gesellschaftlichen Imaginären verankert ist – und wie sie bestimmte Geschlechtsidentitäten und Verhaltensweisen als „natürlich“ legitimiert, während andere als deviant verworfen werden.

Es ist Nicholson wichtig zu betonen, dass es sich bei biologisch fundierten Argumentationen nicht um biologischen Determinismus im klassischen Sinne handelt. Alle Formen biologisch fundierter Argumentationen enthielten Elemente des sozialen Konstruktivismus, wobei der Grad der Betonung des Sozialen variieren kann, erläutert sie. Zentral ist jedoch, dass jede Theorie, die körperliche Unterschiede historisch als unveränderlich betrachtet und diese zugleich mit spezifischen psychologischen oder Verhaltensmerkmalen verknüpft, eine Unterscheidung zwischen biologisch gedachtem Sex und gesellschaftlich oder kulturell geformtem Gender voraussetzt. Auch subtilere Formen biologischer Fundierungen, die die Vorstellung universeller, transhistorischer und kulturübergreifender biologischer Tatsachen vordergründig ablehnen, implizieren mithin mindestens implizit einen Rest ahistorischer Natur beziehungsweise tragen zur Naturalisierung bestimmter Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei. Sie bleiben so, laut Nicholson, funktional nah am biologischen Determinismus.

4 Ein erstaunliches Comeback

Die Figur der biologischen Fundierung, die ohnehin nie vollständig aus dem feministischen Imaginären verschwunden war, erlebt in jüngerer Zeit in Teilen der feministischen Bewegungen ein erstaunliches Comeback und hat erheblich an politischem Gewicht und Bedeutung gewonnen. Sie ist weltweit nicht nur zu einem äußerst probaten Werkzeug der Infragestellung transgeschlechtlicher Existenzweisen und der Abwehr der Rechte von trans Personen geworden, sondern fungiert auch als Instrument der politischen Dämonisierung, der akademischen Diskreditierung und der wissenschaftlichen Abwertung der Geschlechterforschung. Doch dazu später mehr.

Linda Nicholson analysierte die Figur der biologischen Fundierung anhand von Texten, die für die sogenannte zweite Welle des Feminismus in den 1970er und 1980er Jahren prägend waren. Ein zentraler Bezugspunkt ist hier das Werk der US-amerikanischen Philosophin Janice Raymond, das bis heute relevant ist, weil es als Blaupause für trans-ausgrenzende Positionen dient und in Teilen des feministischen Diskurses weiterhin Widerhall findet.

⁷ Die Historikerin Karin Hausen hat diese Mechanismen bereits 1976 in ihrem bis heute kanonischen Aufsatz *Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben* analysiert. Eine gekürzte Fassung ist in einem Sammelband von 2001 einsehbar: vgl. Hausen (2001 [1976]).

In Raymonds jüngstem Buch *Doppeldenk. Eine feministische Herausforderung an die Transgenderideologie* (2023) wird der mehrdeutige, schillernde Charakter der Figur der „biologischen Fundierung“ besonders deutlich. Einerseits argumentiert sie, Gender sei ein „soziales und politisches Konstrukt“, das von „Transaktivist*innen“ biologisiert und zur Frage der individuellen Selbstidentifikation uminterpretiert werde. Andererseits insistiert Raymond darauf, dass biologisches Geschlecht Vorrang vor sozialer und psychischer Geschlechtsidentität habe. Die Vorstellung, Geschlecht könne – wie sie sagt – „gewechselt“ werden, bezeichnet sie als Lüge, die mit Nachdruck bekämpft werden müsse.

Bereits in ihrem ersten Buch zu diesem Thema, *The Transsexual Empire* (1979), hatte Raymond die These vertreten, dass erst das „transsexuelle Imperium“ – ein industrielles System medizinischer Disziplinen, das anatomische Geschlechtsangleichungen ermöglicht – den „transsexuellen Menschen“ hervorgebracht habe. Damit legte sie nahe, dass weiblich nur sein könne, wer als Frau geboren wurde – eine Argumentation, die der Position Simone de Beauvoirs, dass man nicht als Frau geboren, sondern zur Frau werde (Beauvoir 1992), diametral entgegensteht.

Diese Haltung spiegelt sich auch in Raymonds Buch *Frauenfreundschaft. Philosophie der Zuneigung* (1987) wieder. Hier schreibt sie:

Wir wissen, dass wir Frauen sind, die mit weiblichen Chromosomen und einer weiblichen Anatomie geboren wurden, und dass wir vom Patriarchat wie Frauen behandelt worden sind und behandelt werden, unabhängig davon, ob wir als so genannte normale Frauen sozialisiert wurden. Transsexuelle haben diese Geschichte nicht gehabt. Ein Mann ist nicht als Frau geboren und in dieser Kultur als Frau verortet worden. Er kann eine Geschichte haben mit dem Wunsch, eine Frau zu sein, und mit dem *Verhalten* einer Frau, aber seine Erfahrung des (soziokulturellen) Geschlechts (gender) ist die Erfahrung eines Transsexuellen, nicht die einer Frau. (Raymond 1987: 104)

Raymonds Erklärung, trans Frauen seien keine Frauen und könnten auch niemals Frauen werden, findet, wie schon erwähnt, weiterhin anhaltende Resonanz. Sie taucht heute weltweit in unterschiedlichen Fraktionen des Feminismus auf, beispielsweise im britischen sogenannten „Gender-Critical Feminism“ (Butler 2024: 134–169) oder in deutschen radikalfeministischen Netzwerken, die gegen das im November 2024 in Kraft getretene „Gesetz über die Selbstbestimmung in Bezug auf den Geschlechtseintrag“ (BMFSFJ 2024) opponieren. In Anlehnung an das Gleichstellungsglossar von UN Women erklärt beispielsweise der deutsche Ableger der feministischen Initiative „Fairplay für Frauen“, die sich laut ihrem Leitbild dafür einsetzt, „die geschlechtsspezifischen Rechte von Frauen, Lesben und Mädchen zu wahren, besser zu schützen und weiter durchzusetzen“, ganz und gar unmissverständlich: „Unser Frausein basiert auf unserem biologi-

schen Geschlecht, d. h. auf den körperlichen und biologischen Merkmalen, die Männer und Frauen unterscheiden.“ (Fair Play für Frauen 2025: o. S.)

In ähnlicher Weise stellt auch die Initiative „Fairness für Frauen“ fest, dass „das biologische Geschlecht angeboren und unveränderlich ist“ (Fairness Für Frauen 2025). Entsprechend werden die Rechte von Frauen mit dieser angeborenen und unveränderlichen Natur begründet. Die Initiative „Geschlecht zählt“ argumentiert zudem, Gender-Theoretiker*innen und Queer-Aktivist*innen versuchten, „die Bevölkerung und die Medien“ von der Notwendigkeit zu überzeugen, Geschlecht im Rechtssystem neu zu definieren. Dabei, so die Initiative, würde das biologische Geschlecht zugunsten eines subjektiven Identitätsempfindens ersetzt, welches auf einer individuellen Geschlechtsrolle (Gender) beruhe. Diese Entwicklungen, so die Befürchtung, würden nicht nur die bisherige Definition der Kategorien Mann und Frau auflösen, sondern auch die Grundlage für den rechtlichen Schutz von Frauen und Mädchen gefährden. Wenn Geschlecht nicht länger objektiv-biologisch, sondern subjektiv definiert werde, könnten bestehende Rechte gegen geschlechtsspezifische Diskriminierung und Gewalt nicht mehr wirksam aufrechterhalten werden.

Wer rechtlich als Mann oder Frau gilt, soll nicht mehr anhand körperlich-biologischer Geschlechtsmerkmale festgestellt werden, sondern auf dem subjektiven Empfinden beruhen, welcher „Geschlechts-“ bzw. „Genderidentität“ sich eine Person zugehörig fühlt, also welche klischeehafte Geschlechtsrolle (Gender) sie ausleben möchte. (Geschlecht zählt 2025)

Ich will, diesen Abschnitt abschließend, kurz zusammenfassen und auf drei Aspekte noch einmal besonders hinweisen, die mir wichtig erscheinen, um die Relevanz der Figur der biologischen Fundierung zu verstehen.

Die wenn auch kursorische Analyse der Figur zeigt zunächst, wie tief diese Figur in feministische Theorien, gesellschaftspolitische Diskurse und ideologische Konflikte eingebettet ist. Ihr Kern ist die Annahme, dass es universelle, transhistorische und kulturübergreifende Gemeinsamkeiten von Gender gibt, die in der biologischen Beschaffenheit des Körpers verankert und durch sie ausgedrückt werden. Der Körper wird hierbei als weniger wandelbar angesehen als soziale oder kulturelle Phänomene, was dazu beiträgt, geschlechtsspezifische Unterschiede und Rollenverteilungen als „natürlich“ darzustellen und zu legitimieren. Selbst subtilere, vielleicht auch nur schillernde Varianten dieses Denkmodells nutzen das Wechselspiel zwischen Biologie und sozialem Kontext, um eine vermeintlich unveränderliche Natur zu suggerieren, die kulturelle und soziale Vielfalt einschränkt. Dadurch verschwimmen die Grenzen zwischen biologischem Determinismus und sozialem Konstruktivismus. Drei zentrale Aspekte stechen, wie erwähnt, besonders hervor:

1. *Instrumentalisierung der biologischen Unveränderlichkeit von Geschlecht:*

Die Vorstellung, Geschlecht sei biologisch festgelegt und unveränderlich,

wird gezielt genutzt, um die Rechte von trans Personen zu beschneiden. Organisationen wie „Fairplay für Frauen“ oder „Geschlecht zählt“ greifen auf dieses Narrativ zurück, um politische und rechtliche Maßnahmen gegen geschlechtliche Selbstbestimmung zu rechtfertigen.

2. *Bewahrung binärer Geschlechtermodelle*: Biologische Fundierungen werden als Abwehrmechanismus gegen die Dekonstruktion binärer Geschlechtermodelle eingesetzt. Sie untermauern die Idee, die Rechte und Schutzmaßnahmen für Frauen könnten nur durch eine biologische Definition von Geschlecht gesichert werden.
3. *Konvergenzen mit konservativen, rechtspopulistischen und rechtsextremen Diskursen*: Die Verbindung biologischer Fundierungen mit konservativen und rechtspopulistischen Ideologien verstärkt die Ablehnung von Gender Studies und queer-feministischen Ansätzen. Diese ideologischen Allianzen fördern ein starres, essentialistisches Verständnis von Geschlecht und diffamieren kritische Wissenschaften als „ideologisch“ oder gar „gefährlich“.

5 Promiske Bündnisse

Auf den dritten Aspekt – Konvergenzen mit rechten Diskursen – will ich noch einmal etwas ausführlicher eingehen. Feministische Anti-Gender-Kampagnen mobilisieren und instrumentalisieren nämlich nicht nur gefährliche Erbschaften im feministischen Denken statt diese zum Gegenstand der Kritik zu machen, sie sind auch bereit zu promisken Bündnissen, indem sie – willentlich oder nicht – rhetorische Strategien aus dem gesamten – eben auch rechten, rechts-extremen und populistischen – politischen, ideologischen, wissenschaftlichen und glaubensbasierten Spektrum mobilisieren, um ihre Position zu untermauern und vor allem um Ängste und Befürchtungen vor Unterwanderung und Zerstörung zu schüren. Sie streben nicht nach Kohärenz und aufklärender Argumentation, denn Inkohärenz, Widersprüchlichkeit und mangelnde Transparenz sind Teil ihrer Macht.

Ich will das kurz veranschaulichen. Im Zuge des „Sommers der Migration“ 2015 und nach den gewalttätigen Übergriffen in der Silvesternacht 2015/16 in Köln wurden Gender und Gleichberechtigung vor allem im Namen des antimuslimischen und antischarischen Rassismus mobilisiert, wobei die Figur des jungen muslimischen Mannes ohne familiäre Bindungen oder elterliche Kontrolle, der seine sexuellen Wünsche nicht zügeln kann, im Mittelpunkt stand (Hark/Villa 2017: 41–46). Dieses Phantasma des „jungen ausländischen Kriminellen und Gewalttäters, der das einheimische Mädchen angreift“ ist die prominenteste rhetorische Figur im rechtsextremen, rassistischen und fremdenfeindlichen europäischen Diskurs, wie Stefanie Mayer, Iztok Šori und Birgit Sauer (2016: 84–104) gezeigt haben. Hegemonietheoretisch gesprochen fungiert diese Figur als frei „flottierender Signifikant“ (Lévi-Strauss 2010: 39) – ein nebulöser Signifikant,

dem zwar jeder beliebige Sinn zugeschrieben werden kann, dem aber auch mindestens ein bestimmter Sinn zugeschrieben werden muss.

In den aktuellen Auseinandersetzungen um geschlechtliche Selbstbestimmung und die Rechte von trans Menschen wird diese Debatte vorrangig an der Figur der trans Frau verhandelt. Aus einer transfeindlichen Perspektive gilt sie als „eigentlich“ keine Frau, sondern bleibt stets ein Mann – eine Zuschreibung, die sie zur verkörperten, sexualisierten Bedrohung macht, die die zum Schutz von Frauen und Mädchen gezogenen Grenzen überschreitet. Dieses Narrativ beruht auf der Unterstellung, trans Frauen seien nicht in der Lage, ihre Wünsche und Triebe zu kontrollieren. Damit werden sie, ebenso wie andere gesellschaftlich marginalisierte Gruppen, in rassifizierten und sexualisierten Vorstellungen verankert, die tief in patriarchalen Strukturen wurzeln.

Besonders eng verknüpft ist die Figur der sexuell enthemmten und potenziell gewalttätigen trans Frau im gesellschaftlichen Imaginären mit eben jener des jungen muslimischen Mannes, der ebenfalls seine sexuellen Wünsche nicht zügeln kann. Beide Figuren gelten als bedrohlich, als Gefahren für eine vermeintlich schützenswerte Ordnung. Und so wie die dem muslimischen Mann zugeschriebene kulturell-religiöse Zugehörigkeit zu einem unveränderbaren natürlichen Merkmal umgedeutet wird, wird Gender im Fall der trans Frau als eindeutig körperlich-biologisches Merkmal definiert, dem diese nie entsprechen kann.

Auf diese Weise wird Gender symbolisch als Grenze errichtet – eine Grenze, die nicht nur die dichotome, heteronormative Geschlechterordnung und die Vorstellung der Unveränderlichkeit von Geschlecht sichern soll, sondern auch die – hart erkämpften – Rechte von cis Frauen. Paradoxerweise dient dieser Schutzmechanismus zugleich dazu, den Kampf gegen geschlechtliche Selbstbestimmung zu legitimieren.

In beiden Fällen wird eine phantasmatische Bedrohung evoziert. Im Fall des jungen Muslims ist es der Westen im Allgemeinen, dessen zivile Normen und kulturellen Standards, dessen Identität sowie die heteronormative Familie und die weißen Bürgerinnen, der bedroht wird. Im Fall der trans Frauen erfolgt die Unterwanderung gerade durch den Westen oder durch Kräfte, die für den Westen stehen (trans). Hier steht die Bedrohung von Frauenrechten und feministischen Emanzipationsleistungen, die Unterwanderung von Frauensport, Frauentoiletten oder Frauenhäusern im Vordergrund.

6 Reparative Kritik

Ich komme (fast) zum Schluss. Der autoritär-fundamentalistische Reflex, der sich auch in den feministischen Abwehrkämpfen gegen geschlechtliche Selbstbestimmung zeigt, liefert uns einen Hinweis, warum es gerade die Gender Studies sind, die zur Zielscheibe der Anfechtung geworden sind. Denn wie in kaum einem anderen Theorieprojekt der Gegenwart manifestiert sich hier die Essenz kriti-

schen Denkens, nämlich eine hohe Bereitschaft und Fähigkeit „zur Befragung der eigenen politischen und epistemischen Grundlagen“ (Knapp 2013: 106) – und das schließt zuvorderst auch die Kritik der Kategorie Geschlecht ein.

Das Bewusstsein, dass die Möglichkeiten der Kritik immer durch die zu kritisierenden Verhältnisse hervorgebracht werden, ist dabei gerade mit der spezifischen Grenzgängerinnenschaft feministischer Theorie verwoben, die in dem paradoxen Bewusstsein gründet, dass die Frau* ein „exzentrisches“ Subjekt (de Lauretis 1990: 115–147) ist – ein Subjekt, dessen Status im Prozess beständiger Objektivierung als definierendes minderes Anderes des Mannes begründet ist und das sich somit immer einer positiven Bestimmbarkeit entzieht. Die Geschichte des Feminismus ist reich an Beispielen dieser Grenzgängerinnenschaft, die eben auch vor den „very premises that have tried to secure our subordination from the start“, wie Judith Butler (1992: 19) sagt, nicht Halt macht.

Die binäre Geschlechterordnung der Moderne war daher in ihrer Platzanweiserfunktion nie unangefochten. Frauen* (und andere Andere) haben immer wieder Gleichheit, Teilhabe und überhaupt Daseinsberechtigung und körperliche Unversehrtheit eingefordert. Auch in den modernen Wissenschaften war die hegemoniale Praktik der Suche nach der Differenz und der Begründung von sozialen Differenzen durch körperliche Zuschreibungen historisch nie unumstritten. Heute stellen Medizin und Humanbiologie die eindeutige Zweigeschlechtlichkeit in Frage, während trans Personen exkludierende Feministinnen mit einem kruden Biologismus argumentieren.

Da also offensichtlich gezeigt werden kann, dass grundlegend scheinende Gewissheiten und Normen von Kontext zu Kontext variieren und einem historischen Wandel unterliegen und bislang das Abendland deshalb nicht untergegangen ist, könnten wir uns auch daran machen, die Vorstellung von Gewissheit und letztinstanzlicher Wahrheit hinter uns zu lassen. Geschlecht ist keine naturgegebene Notwendigkeit und kann und muss demokratisiert, zum Gegenstand von Überlegungen und Debatten gemacht und in seiner Funktionalität für soziale Beziehungen und Machtasymmetrien kritisch hinterfragt werden.

Geschlecht zu hinterfragen und zu untersuchen, wie es, so die US-amerikanische Soziologin Celia Ridgeway, als „kulturelles Superschema“ (Ridgeway 2011: 24) funktioniert, und welche Konsequenzen dies für das Verständnis von Körpern, gelebten Erfahrungen, intimen Beziehungen und Wünschen, für Freuden und Gefahren hat, bedeutet daher, sich auf eine Form der demokratischen Untersuchung und Erforschung einzulassen, während wir uns zugleich dogmatischen Positionen widersetzen, die versuchen, emanzipatorische Veränderungen aufzuhalten und umzukehren. Werden Normen und Kategorien dagegen als unvermeidlich, natürlich oder einfach gegeben behauptet, also genau jenen „banalen Gewaltakten“ unterworfen, die darauf zielen, sie als historische Apriori zu installieren, ist das ein Herrschaftsgestus, der bestehende Machtverhältnisse stabilisiert. Die biologische Unhintergebarkeit und Objektivität von Geschlecht zu behaupten, ist ein solcher Herrschaftsgestus, gegen den der Überschuss, die

Beweglichkeit und Unverfügbarkeit der Kategorie Gender wieder und wieder ins Spiel gebracht werden muss.

Und dafür müssen wir, *erstens*, die Bedingungen freilegen, wie Kategorien ihre Festigkeit erlangen und, mit Pierre Bourdieu (2005: 144) gesprochen, die „fortdauernde (Wieder-)Herstellung der objektiven und subjektiven Strukturen von Herrschaft“ analysieren. Wir müssen *zweitens* kontinuierlich Rechenschaft geben darüber, wie wir seit Jahrhunderten in Dominanzkultur, in auch epistemisch begründete Praktiken der Unter- und Überordnung eingeübt wurden und immer noch eingeübt werden, wie wir uns in ihr eingerichtet haben, sie in unserem Tun lebendig halten und fortschreiben. Und daraus folgt schließlich *drittens*, dass wir Verantwortung für die eigenen Interpretationen übernehmen. Dafür, welche Geschichten wir jeweils erzählen, wessen Geschichten wir Gehör schenken, mit „welchen Ideen wir andere Ideen denken“, eine Formulierung der Kulturanthropologin Marilyn Strathern (1992: 10). Denn Interpretationen sind von Gewicht: Was wir aus Fakten machen, die Art der Fragen, die wir an die Fakten richten, die Raster und Klassifikationen, die wir an die Welt anlegen, die Deutungen, die wir der Welt auferlegen, sie gestalten die Welt, in der wir leben und atmen und wen wir leben und atmen lassen. Sie entscheiden mit darüber, was uns angeht, wovon wir uns bewegen lassen, worauf wir unsere Aufmerksamkeit richten, um wen und worum wir uns sorgen, was und wen wir wahrnehmen oder nicht, auf wen und gegen wen wir unsere Körper wie richten.⁸

7 Spekulieren auf eine andere Zukunft

Bei der Dämonisierung und Diskreditierung der Gender Studies als anti-wissenschaftliche Ideologie und groß angelegtes gesellschaftliches Umerziehungsprogramm steht daher weit mehr auf dem Spiel als die Gender Studies. Denn die Angriffe richten sich nicht nur gegen die Würde und Rechte von Menschen und sie zielen nicht nur darauf, Wissenschaftler*innen und ihre wissenschaftliche Arbeit zu beschädigen sowie das interdisziplinäre Feld der Geschlechterforschung zu diskreditieren und als unwissenschaftlich zu denunzieren. Auf dem Spiel steht auch die explizite Diskreditierung von Wissenschaft und Universität als Ort eines unbedingten Fragens und Verhandelns von Wirklichkeit, als Teil einer offenen, demokratischen und polyperspektivischen Gesellschaft.

Angesichts des Wiederauflebens faschistischer Ressentiments und Rachegefühle, der Aushöhlung demokratischer Rechte und Institutionen, angesichts von Krieg und Völkermord müssen wir daher noch entschiedener nach neuen, weniger gewaltförmigen und Herrschaft entsagenden Antworten auch in der akademischen Arbeit, in Forschung und Lehre suchen. Beate Binder spricht in ihrem Auf-

⁸ Ausführlich hierzu vgl. Hark (2021).

satz *Umkämpfte Felder: Kulturanthropologische Perspektiven auf Geschlecht, Sexualität und Recht* davon, dass wir sensibel für die performativen Effekte von Methoden und Theorien sein müssen. An eine Formulierung von María Puig de la Bellacasa (2017) anschließend, plädiert sie dafür, fürsorgende Verantwortung zum Ausgangspunkt jeglicher forschenden Erkundung von Welt zu machen, eben weil Forschung immer auch ein *Worlding*, ein Herstellen von Welt umfasse. Mit der weitreichenden Reflexion von Forschungsagenden und -ergebnissen sei daher die „Neubestimmung einer positionierten Objektivität verbunden, die als selbstverständlich angesehene Arrangements hinterfragt, komplexe Phänomene auf der Basis empirischer Beobachtungen zu beschreiben und analytisch zu fassen versucht und dabei offen bleibt für deren Uneindeutigkeit“ (Binder 2020: 53f.).

Dabei müsse es, so Binder, „darum gehen, eine Sprache zu finden, die moralischen Implikationen nicht einfach folgt, sondern offen bleibt für andere – vielleicht auch jenseits individueller Rechte und Ansprüche liegende – Sprachen und Politiken, die auf eine andere mögliche Zukunft spekulieren“ (ebd.: 57). Eine ebenso einfache wie immer wieder unbeachtete Einsicht Hannah Arendts kann für eine solche Forschungspraxis, die an der Nahtstelle zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte, operiert, als Richtschnur dienen: Es sind die „Menschen im Plural“, die die Erde bewohnen (1993: 9), und alle haben das gleiche Recht, sich in der Welt zu entfalten. Und das bedeutet, dass wir lernen, die Welt zu teilen und in der Gesellschaft aller zu leben – oder wir leben nicht. Eine Aufgabe mit ungewissem Ausgang, zu der es gleichwohl keine Alternative gibt.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah (1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. In: Ludz, Ursula (Hrsg.). München: Piper Verlag.
- Beauvoir, Simone de (1992 [1949]): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek: Rowohlt.
- Binder, Beate (2020): *Umkämpfte Felder: Kulturanthropologische Perspektiven auf Geschlecht, Sexualität und Recht*. In: Feldmann, Doris/Keilhauer, Annette/Liebold, Renate (Hrsg.): *Zuordnungen in Bewegung: Geschlecht und sexuelle Orientierung quer durch die Disziplinen*. Erlangen: FAU University Press, S. 41–60. <https://doi.org/10.25595/2221>.
- Binder, Beate/Hess, Sabine (2023): Troubling Gender. New Turbulences in the Politics of Gender in Europe. Some Introductory Remarks. In: *Berliner Blätter* 88, S. 3–10. <https://doi.org/10.18452/28003>.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1992): *Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism*. In: Butler, Judith/Scott, Joan W. (Hrsg.): *Feminists Theorize the Political*. New York/London: Routledge, S. 3–22. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511570940.011>.

- Butler, Judith (2006): Uneigentliche Objekte. In: Dietze, Gabriele/Hark, Sabine (Hrsg.): *Gender kontrovers. Genealogien und Grenzen einer Kategorie*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, S. 181–213.
- Butler, Judith (2009): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2024): *Who's Afraid of Gender?* New York: Farrar, Straus and Giroux.
- BMFSFJ (2024): Gesetz über die Selbstbestimmung in Bezug auf den Geschlechtseintrag (SBGG). <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/service/gesetze/gesetz-ueber-die-selbstbestimmung-in-bezug-auf-den-geschlechtseintrag-sbgg--224546>. [Zugriff: 12.01.2025]
- De Lauretis, Teresa (1990): Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness. In: *Feminist Studies* 16, 1, S. 115–147. <https://doi.org/10.2307/3177959>.
- Dietze, Gabriele (2013): *Weißer Frauen in Bewegung. Genealogien und Konkurrenzen von Race- und Genderpolitiken*. Bielefeld: Transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839405178>.
- Fair Play Für Frauen (2025): *Unser Frausein*. <http://fairplayfuerfrauen.org/?s=Unser+Frausein>. [Zugriff: 12.01.2025]
- Fairness für Frauen (2025): *Keine Männer in Frauenschutzräumen!* <https://fffrauen.de>. [Zugriff: 12.01.2025]
- Foucault, Michel (1983): *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geschlecht zählt (2025): *Das sogenannte Selbstbestimmungsgesetz. Geschlecht soll keine Sache des Körpers mehr sein*. <https://geschlecht-zaehlt.de/selbstbestimmungsgesetz/>. [Zugriff: 10.06.2025]
- Hark, Sabine (2005): *Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hark, Sabine (2007): Vom Gebrauch der Reflexivität. Für eine ‚klinische Soziologie‘ der Frauen- und Geschlechterforschung. In: Bock, Ulla/Dölling, Irene/Krais, Beate (Hrsg.): *Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung*. Querelles. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung, Band 12. Göttingen: Wallstein Verlag, S. 39–62. <https://doi.org/10.25595/339>.
- Hark, Sabine (2021): *Gemeinschaft der Ungewählten. Umriss eines politischen Ethos der Kohabitation*. Berlin: Suhrkamp.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): *Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Hausen, Karin (2001): Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Hark, Sabine (Hrsg.): *Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie*. Opladen: Leske + Budrich, S. 162–185. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-94971-4>.

- Knapp, Gudrun-Axeli (2013): Für einen Weltbegriff feministischer Kritik. In: *Feministische Studien* 31, 1, S. 105–112. <https://doi.org/10.25595/734>.
- Lévi-Strauss, Claude (2010): Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In: Mauss, Marcel (Hrsg.): *Soziologie und Anthropologie*. Band 1. Wiesbaden: Springer VS, S. 7–41.
- Mayer, Stefanie/Šori, Itzok/Sauer, Birgit (2016): Gendering the People. Heteronormativity and Ethnomasochism in Populist Imaginary. In: Ranieri, Maria (Hrsg.): *Populism, Media, and Education. Challenging Discrimination in Contemporary Digital Societies*. New York: Routledge, S. 84–104. <http://dx.doi.org/10.4324/9781315680903>.
- Nicholson, Linda (1994): Was heißt „gender“? In: Institut für Sozialforschung (Hrsg.): *Geschlechterverhältnisse und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 188–220.
- Puig de la Bellacasa, Maria (2017): *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. London/Minneapolis: Minneapolis University Press.
- Raymond, Janice (1987): *Frauenfreundschaft. Philosophie der Zuneigung*. München: Frauenoffensive.
- Raymond, Janice (2023): *Doppeldenk. Eine feministische Herausforderung an die Transgenderideologie*. North Geelong/Mission Beach: Spinifex Press.
- Ridgeway, Celia (2011): *Framed by Gender. How Gender Inequality Persists in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199755776.001.0001>.
- Scott, Joan Wallach (1994 [1988]): Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse. In: Kaiser, Nancy (Hrsg.): *Selbst Bewusst. Frauen in den USA*. Leipzig: Reclam, S. 27–75.
- Strathern, Marilyn (1992): *Reproducing the Future*. Manchester: Manchester University Press.
- Vatican (2024): Erklärung Dignitas Infinita über die menschliche Würde. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20240402_dignitas-infinita_ge.html. [Zugriff: 19.01.2025]
- Waquant, Loïc (1996): Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In: Bourdieu, Pierre/Waquant, Loïc (Hrsg.): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 17–94.
- Weiss, Margot (2024): Queer Theories from Somewhere. Situated Knowledges and Other Queer Empiricisms. In: Weiss, Margot (Hrsg.): *Unsettling queer anthropology. Foundations, reorientations, and departures*. Durham/London: Duke University Press, S. 53–76. <https://doi.org/10.1215/9781478059400>.
- Wiegman, Rbyn (2006): Heteronormativity and the Desire for Gender. In: *Feminist Theory* 7, 1, S. 89–103. <https://doi.org/10.1177/1464700106061460>.
- Wielowiejski, Patrick (2024): *Rechtspopulismus und Homosexualität. Eine Ethnografie der Feindschaft*. Frankfurt am Main/New York: Campus. <http://doi.org/10.12907/978-3-593-45913-4>.

„Es gibt nur zwei Geschlechter: Faschist*innen und Antifaschist*innen“. Ethnografische Aporien zwischen Antifaschismus und queerer Reflexivität

Patrick Wielowiejski

1 Einleitung

Nachdem der argentinische Präsident Javier Milei während seiner Rede auf dem Weltwirtschaftsforum in Davos im Januar 2025 trans- und homofeindliche sowie antifeministische und antigenderistische Beschimpfungen geäußert hatte, riefen die LGBTIQ-Bewegungen in Argentinien zu antifaschistischen Massendemonstrationen in zahlreichen Städten auf. Eine ihrer Parolen lautete „Existen solo dos géneros: fascistas y antifascistas“ („Es gibt nur zwei Geschlechter: Faschist*innen und Antifaschist*innen“) (Cúneo 2025: o.S.). Die Botschaft entfaltete ihre Wirkung gerade durch die bewusste Irritation: Zunächst scheint sie die für rechtsextreme Ideologien konstitutive Vorstellung zu bestätigen, nach der es nur zwei Geschlechter gibt. Doch das, was unserer Erwartung nach nun folgen müsste – „Männer und Frauen“ – wird hier ersetzt durch „Faschist*innen und Antifaschist*innen“, wodurch die Vorstellung einer natürlichen Zweigeschlechtlichkeit unterwandert und als ideologisches Konstrukt des Faschismus angeprangert wird. Dennoch bleibt eine gewisse Spannung bestehen: Während die Parole die Binarität der Geschlechter zurückweist, affirmiert sie zugleich eine andere Dichotomie – die zwischen „faschistisch“ und „antifaschistisch“ – und fordert damit unmissverständlich zur Parteinahme auf.

An diesem einleitenden Beispiel zeigt sich eindrücklich, wie im Antifaschismus eine klare Linie zwischen Freund und Feind¹ gezogen wird. Demgegenüber lehnen queere Ansätze dichotome Gegenüberstellungen ab und kritisieren identitäre Zu- und Festschreibungen. In meinem Beitrag lute ich dieses politische und moralische Spannungsverhältnis zwischen antifaschistischen und queeren Epistemologien aus. Mein Ausgangspunkt sind Erfahrungen mit schwulen AfD-Politikern, die ich im Rahmen einer zweijährigen ethnografischen Feldforschung gemacht habe (Wielowiejski 2024). Anhand dieser Begegnungen stelle ich einige

1 Wie Jacques Derrida in *Politik der Freundschaft* herausgearbeitet hat, handelt es sich bei der Freund-Feind-Unterscheidung um eine phallogozentrische Theorie des Politischen (Derrida 2000). Um diese implizite Vergeschlechtlichung sichtbar zu halten, genedere ich *Freund* und *Feind* im Maskulinum.

Überlegungen dazu an, was queere Reflexivität in der Ethnografie bedeuten könnte und wie sie antifaschistische (oder allgemeiner formuliert: engagierte) Forschungsansätze dazu herausfordern kann, ihre eigenen Grundannahmen zu hinterfragen. Meine Argumentation läuft darauf hinaus, dass die Vorstellung einer ein für alle Mal gegebenen Position von Forschenden und Beforschten verkennt, wie komplex ihr Verhältnis zueinander ist und wie sehr dieses durch den Forschungsprozess überhaupt erst hervorgebracht wird. Im Speziellen weise ich auf die Fallstricke einer „antifaschistischen“ Positionierung hin, die die eigenen Wünsche nach Kontrolle, Macht und Dominanz auf ein „faschistisches“ Gegenüber projiziert und insofern die eigene Komplizenschaft übersieht. Dabei folge ich Beate Binder (2014) in der Annahme, dass ethnografische Forschungen, die sich mit politischen Dynamiken befassen, immer bereits Teil der Auseinandersetzungen sind, die sie untersuchen. Eine klare Trennung zwischen „uns“ Forschenden und „den“ Beforschten wird dadurch irritiert. Gleichzeitig möchte ich darauf hinaus, dass queere und antifaschistische Perspektiven einander nicht widersprechen, sondern sich vielmehr ergänzen – und dass beide, insbesondere angesichts des erstarkenden Rechtsextremismus, unverzichtbar sind.

2 „Wie bist du denn orientiert?“

Im Januar 2017 war ich im Rahmen meiner ethnografischen Feldforschung über Homosexualität in der äußersten Rechten zum ersten Mal auf einem Treffen der „Alternativen Homosexuellen“ (AHO), einer Gruppe innerhalb der AfD, die zu diesem Zeitpunkt ausschließlich aus schwulen cis Männern bestand. Andreas, der mein erster Kontakt in der AfD war, hatte mich zu dem Treffen eingeladen, das in einem verschneiten Vier-Sterne-Hotel in der Fränkischen Schweiz stattfand. Ich hatte mich schon ein paarmal zuvor in rechte Kreise begeben, um ein Gefühl für das Feld zu bekommen: So war ich etwa zu einem Vortrag in die „Bibliothek des Konservatismus“ in Berlin-Charlottenburg und zu einem Kennenlernetreffen der „Jungen Alternative“ gegangen, das im Haus einer als rechtsradikal bekannten Burschenschaft stattgefunden hatte. Doch das Treffen der AHO in der Fränkischen Schweiz verstand ich als den eigentlichen Beginn meiner Feldforschung.

Hendrik, der gleich bei unserer Begrüßung mit mir zu flirten begonnen hatte, saß beim Mittagessen während des Treffens neben mir. Es entspann sich folgender Dialog:²

2 Der Dialog ist eine gekürzte Version der Vignette in Wielowiejski 2024: 38f. Eine Vignette ist eine Verdichtung von Feldinteraktionen und dient dazu, für das Feld sowie für die Forschung typische Gesprächsmuster und Dynamiken herauszuarbeiten, den Lesenden lebhaft Eindrücke zu vermitteln sowie den Argumentationsgang nachvollziehbar zu machen.

„Andreas hat uns ja schon ein bisschen von dir erzählt, unter anderem, dass du kein AfD-Sympathisant bist. Wie bist du denn orientiert?“

Ich zögere. „Sexuell?“

Der Witz, mit dem ich mir etwas Luft zum Nachdenken verschaffe, kommt an.

„Nein, nein“, sagt Hendrik, „das wissen wir ja, ich meinte politisch.“

Das Wort „links“ vermeidend sage ich: „Ich bin auf jeden Fall nicht rechts. Aber ich interessiere mich sowieso aus wissenschaftlichen Gründen für euch.“

„Was genau erforschst du denn?“, fragt Hendrik.

„Ich promoviere in Kulturanthropologie und interessiere mich dafür, wie in rechten Parteien in Westeuropa über die Rechte von Homosexuellen gesprochen wird.“

Hendrik greift gleich ein: „Ich würde ja bei der AfD nicht unbedingt von einer rechten Partei sprechen. Eigentlich sind wir schon eher Mitte-rechts. Rechts klingt immer sofort nach rechtsradikal und das sind wir ja nicht. Zwischen uns und der NPD ist nochmal Platz für eine weitere Partei.“

„Ich habe den Begriff ‚rechts‘ jetzt verwendet, weil Andreas das auch macht“, verteidige ich mich, „aber mir ist klar, dass das mit der Benennung schwierig ist. Wie stehst du denn zu dem Begriff ‚Rechtspopulismus‘?“

Fabian steigt nun auch in die Diskussion ein; es werden Pro und Contra dieser Begriffe abgewogen. „Auf der einen Seite“, sagt er, „stimmt es ja. Populismus kommt von der vox populi und das wollen wir auch sein: die Stimme des Volkes. Aber auf der anderen Seite ist Populismus sehr negativ besetzt und wird immer nur abwertend verwendet.“

Das üppige Mittagessen erschwert es mir so langsam, mich zu konzentrieren. Doch es geht weiter: Was ich von Steinmeier als Bundespräsidenten hielte, wie ich zu „illegalen Migranten“ stünde, und überhaupt, dieses Zitat von Martin Schulz: Das, was die Flüchtlinge mitbrächten, sei wertvoller als Gold.

„Ach ja? Vergewaltigungen, Terror sind wertvoller als Gold?“ Hendrik erzählt, dass er neulich bei einem lokalen Radiosender eingeladen war und der Moderator einigermaßen wohlwollend gewesen sei: „Der hat mich gefragt – nein, Moment, ich frage mal dich: Würdest du bei uns grundsätzlich Afghanen reinlassen?“

Ich bejahe.

„Schweden?“

„Ja.“

„Spanier?“

„Ja.“

„Illegale Migranten?“

Ich zögere. „Ich würde sie nicht illegale Migranten nennen, deswegen kann ich die Frage nicht beantworten.“

„Leute, die illegal ins Land kommen, würdest du die reinlassen?“

Ich zögere erneut, sage dann aber: „Ja.“

Hendrik stutzt etwas, weil er anscheinend nun seinen Punkt nicht mehr

anbringen kann. „Also, ich wollte eigentlich darauf hinaus, dass ich dem Moderator nur bei dem letzten Punkt mit ‚Nein‘ geantwortet habe. Das belegt ja, dass ich kein Rassist bin. Es geht mir darum, dass in Deutschland die Gesetze eingehalten werden!“ Hendriks anfängliche Neugier mir gegenüber scheint ein wenig in Skepsis umzuschlagen: „Ich habe einen guten Eindruck von dir, eigentlich täusche ich mich da selten.“

Diese kurze Episode – mein Feldeinstieg – enthält im Kern bereits einige der Elemente und Dynamiken, die für den weiteren Verlauf meiner Feldforschung prägend werden sollten.

Im Folgenden gehe ich insbesondere auf den Aspekt der eigenen Positionierung ein, die ich möglichst vage halten wollte, während mein Feld darauf beharrte, dass ich Farbe bekenne.

3 Freunde und Feinde

Dass ethnografische Gesprächspartner*innen von den Forschenden eine klare Positionierung erwarten, ihre Loyalitäten abklopfen, etwas über ihre Identität herauszufinden versuchen, ist nichts Ungewöhnliches. Auffällig an unserer Interaktion ist jedoch der Kontrast zwischen meiner ausweichenden Antwort in Bezug auf meine politische Orientierung einerseits, die Selbstverständlichkeit meiner sexuellen Orientierung andererseits („das *wissen* wir ja“). Nervös und besorgt um meinen Feldzugang, der sich gerade erst eröffnet hatte, vermied ich eine politische Festlegung, gab eine mehrdeutige Antwort, und versteckte mich zumindest implizit hinter einer Vorstellung von objektiver und neutraler Wissenschaft, die ich eigentlich gar nicht teile. Mit anderen Worten: Ich outete mich nicht. Derjenige Aspekt meiner Identität hingegen, der üblicherweise mit dem Begriff des Coming-out in Verbindung gebracht wird – meine sexuelle Orientierung –, war hier bereits vor der eigentlichen Begegnung so klar und vermeintlich eindeutig gewesen, dass er nicht einmal mehr ausgesprochen werden musste: Ich war gegenüber meinen neuen Gesprächspartnern von Andreas bereits als schwul geoutet worden.

Die Erwartungen an klare Positionierung, die vielen Ethnograf*innen so oder ähnlich in politisierten Feldern begegnen, stehen in einem Spannungsverhältnis zu queeren Auffassungen von Identität, die betonen, dass Identitäten ungeschlossen, mehrdeutig und wandelbar sind. Doch vereindeutigende Zuschreibungen können den Feldzugang erleichtern, während vage und uneindeutige Positionierungen – wie hier im Falle meiner politischen Positionierung – den Zugang gefährden können. Die nicht hinterfragte Annahme einer sexuellen Gemeinsamkeit verband mich mit einem Feld, das mir gegenüber eigentlich sehr skeptisch eingestellt war. Möglicherweise war diese Gemeinsamkeit sogar eine Bedingung der Möglichkeit meiner Feldforschung. Meine Gesprächspartner konnten mit mir im Laufe meiner Feldforschung offen über viele Dinge reden, die sie persönlich bewegten, etwa über ihre Beziehungserfahrungen oder ihre Kinderwünsche und

versuchten Samenspenden an lesbische Paare, und ungefiltert sexuell konnotierte Witze und Anspielungen machen, die sie gegenüber einem heterosexuellen Forscher vermutlich nicht gemacht hätten.

Innerhalb ihres Weltbildes nahmen sie mich auf der Ebene der sexuellen Orientierung als Freund wahr – während sie gleichzeitig mehr und mehr verstanden, dass ich politisch als Feind zu betrachten war: Nach einer ersten Phase des Kennenlernens im Feld, in der ich das meiste, was ich hörte, einfach zur Kenntnis nahm und abnickte, begann auch ich in die Konfrontation zu gehen oder Gesagtes infrage zu stellen. Zunächst eher in allgemeiner Form, ohne auf mich selbst Bezug zu nehmen: „Aus einer linken Perspektive könnte man ja jetzt dagegen einwenden, dass ...“. Mal wollte ich meine Gesprächspartner dadurch dazu bringen, ihre Positionen näher zu erklären, um so mehr Informationen zu erhalten – und mal hielt ich es einfach nicht aus, beispielsweise rassistische Bemerkungen unwidersprochen stehenzulassen. Mit der Zeit ging ich dazu über, meine Haltung ganz offen zu kommunizieren, und begann eine diebische Freude zu empfinden, wenn mir eine besonders treffende Provokation einfiel (Wielowiejski 2024: 79f.).

Doch anders als es unser erstes Gespräch über meine Haltung zu Migration und Geflüchteten erwarten lassen könnte, wurde mir auch auf dieser Ebene eine klarere Positionierung nicht zum Verhängnis. Im Gegenteil: Meine Gesprächspartner schien gerade die Auseinandersetzung mit mir zu reizen, sie schien ihnen Spaß zu machen. „Hier kommt die Antifa!“, lachten sie beispielsweise, als ich sie auf einer rechtsextremen Demo traf, was mich, der ich mich im Feld nicht verdächtig machen wollte, in Verlegenheit brachte. Mit der Zeit begann ich, dieses Spiel mitzuspielen. Als einer meiner Gesprächspartner beim Minigolf 88 Punkte erzielte – in neonazistischen Kreisen eine Chiffre für die verbotene Grußformel „Heil Hitler“ –, rief ich zum Beispiel: „Das passt doch zu dir!“

Durch solche Sticheleien wurde unsere Forschungsbeziehung am Laufen gehalten, weil sie es uns ermöglichten, das Feindschaftsverhältnis zwischen uns zum Thema zu machen, ohne dass dadurch unsere Beziehung gelitten hätte. Über diese Art von „Frotzelaktivitäten in Alltagsinteraktionen“ schreibt die Linguistin Susanne Günthner:

Die spielerische, übertriebene Gestaltung ihrer Äußerungen erlaubt es [...] den Interagierenden, Vorwürfe zu verbalisieren und das Gegenüber zu tadeln oder gar zu beschimpfen, ohne daß die Atmosphäre darunter leiden würde; im Gegenteil: Die Frotzelsequenz ist sogar unterhaltsam und setzt trotz ihres irritierenden Moments den geselligen Rahmen fort. (Günthner 1996: 93)

Es kam zwar auch zu ernsthafteren Diskussionen und Auseinandersetzungen. Doch selbst nach einem besonders heftigen Schlagabtausch zwischen Andreas und mir, in den Fabian mit den Worten eingriff, wir sollten uns vertragen, erklärte Andreas: „Wir streiten uns nicht wirklich, uns macht einfach das Diskutieren Spaß.“

Zwar war diese Situation für mich kein Diskutieren um des Diskutierens willen – es ging mir darum, Position zu beziehen. Unabhängig davon ermöglichte uns dieses Verhalten, dass wir es uns bequem machen konnten in den Identitäten, die wir uns gegenseitig zuschrieben: „der Linke“ hier – „die Rechten“ dort. Ich trug dazu bei, unsere Positionen und Identitäten (mehr oder weniger strategisch) zu vereindeutigen, und im Endeffekt konnte ich dadurch meine Feldforschung relativ reibungslos über die Bühne bringen. Aber wir brachten damit auch genau jene Unterscheidung zwischen Freund und Feind, zwischen „den Rechten“ und „den Linken“ performativ hervor, die dem polarisierenden rechten Weltbild meiner Gesprächspartner zugrunde liegt. Dass wir persönlich offenbar gut miteinander zurechtkamen, tat diesem Feindschaftsverhältnis keinen Abbruch. Denn ganz im Sinne Carl Schmitts, dessen Theorie des Politischen dem äußerst rechten Imaginären entspricht und die trennscharf zwischen öffentlich und privat unterscheidet, war dies nicht zwingend eine persönliche Feindschaft.

Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines „unbeteiligten“ und daher „unparteiischen“ Dritten entschieden werden können. (Schmitt 2015 [1932]: 26)

Kurzum: „Den Feind im politischen Sinne braucht man nicht persönlich zu hassen.“ (Ebd.: 28)

Doch was wird durch eine solchermaßen klare Positionierung zwischen „uns“ und „denen“ ausgeschlossen? Eine queere Perspektive vermag hier weiterzuhelfen.

4 Queere Reflexivität

Ein queeres Subjektverständnis zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass es nicht von einer ein für alle Mal – sei es durch Natur, Gott oder Tradition – gegebenen Identität ausgeht, die einen wahren Wesenskern ausdrückt. Ein Aspekt queerer ethnografischer Ansätze besteht nun darin, die Stabilität und Eindeutigkeit des ethnografischen Selbst infrage zu stellen und nachzuzeichnen, wie dieses Selbst während der Forschung und im Schreiben performativ hervorgebracht wird und sich verändert (Rooke 2016: 25). Das heißt auch anzuerkennen, dass die Identitäten der forschenden Person und der Beforschten erst durch den Akt der Forschung selbst relational und performativ entstehen. Alison Rooke schreibt:

Queering ethnography requires a methodology that pays attention to the performativity of a self which is gendered, [...] sexualised, classed and generational in the research process. It demands that the ethnographer work from an honest sense of oneself that is open and reflexive, rather than holding on to a sense of self which provides an ontologically stable place from which to enter into the fieldworld and subsequently come back to. (Ebd.: 35)

In diesem Sinne war ich nicht bereits vor meiner Forschung „der linke schwule Ethnograf“, der „die rechten Schwulen“ erforschen wollte. Mein sukzessives „Coming-out“ als Linker im späteren Verlauf meiner Forschung lässt sich vielmehr frei nach Foucault nicht als Geständnis einer vorgängigen Wahrheit verstehen, sondern als Eintritt in den Freund-Feind-Diskurs meiner Gesprächspartner. Die klare Positionierung, die das Feld von mir verlangte und die ich mehr und mehr bereitwillig vollzog, war folglich nicht bloß die Offenlegung einer zuvor geheim gehaltenen politischen Position, sondern der performative Akt, der diese politische Position überhaupt erst in ihrer Eindeutigkeit erzeugte. Auf diese Art und Weise verdeckte meine Positionierung nicht nur die Komplexität und Pluralität politischer Überzeugungen, sondern führte auch zu einer epistemologischen Komplizenschaft mit dem Feld – ein unbeabsichtigter Effekt meiner Handlungen, der mir erst im Nachhinein bewusst wurde. Mehr noch: Die klare Positionierung und Identifizierung, die Freund-Feind-Unterscheidung schien auch bei mir trotz anfänglicher Zurückhaltung mit einem Lustgewinn einherzugehen. Ich schließe daraus, dass ein Antifaschismus oder auch eine sich als antifaschistisch verstehende Forschung, die zwischen sich und dem faschistischen Feind eine scharfe Trennlinie zieht, Gefahr läuft, die eigene Verstrickung in herrschaftsförmige Epistemologien und Praktiken zu übersehen. Eine queere Kritik der eigenen, performativ erzeugten Forscher*innenposition kann diese Zusammenhänge dagegen sichtbar machen.

Auch wenn ich es aus forschungsethischer Perspektive für geboten halte, dass Ethnograf*innen in äußerst rechten Feldern ihren Gesprächspartner*innen widersprechen, bleibt demnach ungewiss, welche Konsequenzen solche Positionierungen haben. Gerade aufgrund dieser Kontingenz liegt Binder zufolge „die Lösung nicht in einer eindeutigen Positionierung in Politiken und politischen Räumen, die zur Untersuchung stehen“ (Binder 2014: 380). Stattdessen plädiert sie für „radikalisierte Reflexivität und Formen der gestörten Repräsentation“ (ebd.: 381). Der queeren Anthropologin Margot Weiss gelingt eine solchermaßen radikalisierte Reflexivität über den Begriff der Intimität (Weiss 2020). Ausgehend von der Diskussion darum, die sexuelle Subjektivität der Ethnograf*in, den „Sex im Feld“ sichtbar zu machen, entwickelt Weiss ein queeres Verständnis von Intimität, das nicht auf identitäre oder positionale Gemeinsamkeiten beschränkt bleibt. Vielmehr lenkt sie unseren Blick auf Verbindungen, Verstrickungen und Überlappungen, auf Momente des Begehrens ebenso wie Momente des Konflikts, die vielleicht nicht auf den ersten Blick ersichtlich sind, und die die klare Trennung von for-

schendem Subjekt und beforschtem Objekt infrage stellen: „sex as a field, rather than sex *in* the field – a field of encounters, relationalities, and entanglements within which we are queerly connected to others in projects of desire and mastery, alliance and distinction, affinity and obligation“ (ebd.: 1358; Hervorh. i. O.). Es gelte, dadurch insbesondere auch jenen ethnografischen Relationen Rechnung zu tragen, die uns unangenehm, vielleicht sogar unerträglich sind, die uns unsouverän machen und unsere Fantasien von uns selbst als autonome Subjekte einerseits und den anderen als verstehbare, fassbare und insofern kontrollierbare (Forschungs-)Objekte andererseits irritieren. Im Falle einer Forschung mit äußerst rechten Gesprächspartner*innen hieße das, die vereindeutigende Trennung von antifaschistischen Forschenden und faschistischen Beforschten infrage zu stellen. Denn wie sich zeigt, erfüllt diese Trennung auch die Funktion einer Externalisierung: Sie ermöglicht es dem forschenden Subjekt, die eigenen Wünsche nach Kontrolle, Macht und Dominanz auf ein „faschistisches“ Forschungsobjekt zu projizieren und sich somit als über jeden Zweifel erhabene „Demokrat*in“ zu produzieren. „One of the dangers posed by fascism is to imagine oneself immune to its seductions“, schreibt der Kulturanthropologe Douglas Holmes (2016: 1).

Während diese Einsicht in antagonistischen Forschungsfeldern dazu führen kann, unangenehme Übereinstimmungen zwischen Forscher*in und Forschungsteilnehmenden zu erkennen, kann dies umgekehrt in Feldern, mit denen die Forscher*in sich solidarisch erklärt, unangenehme Unterschiede zutage fördern. In meinem Fall ist das meine Teilnahme an und letztlich auch mein Begehren für Feindschaftslogiken, die gesamtgesellschaftlich zwar verbreitet, aber in der äußersten Rechten besonders ausgeprägt sind. Doch nicht nur die Forscher*innen werden durch queere Reflexivität mit unbequemen „Intimitäten“ konfrontiert, sondern auch die Forschungsteilnehmenden. Meine rechten schwulen Gesprächspartner positionierten sich zwar in ihrer Rhetorik vehement „gegen Gender“. Doch bei genauerem Hinsehen unterliefen auch sie starre Männlichkeitsvorstellungen, wollten Kinder haben oder befürworteten eine Sexualpädagogik, die auch homosexuelles Begehren als gleichwertig darstellt.

Eine besonders klare Positionierung vis-à-vis dem eigenen Forschungsfeld, die auf der impliziten Annahme basiert, dass es ein mehr oder weniger klar umrissenes Forschungsfeld gibt, innerhalb dessen wir uns während der Feldforschung aufhalten, während wir uns davor und danach außerhalb desselben befinden, lässt sich somit kaum mehr aufrechterhalten. Vielmehr sind Ethnograf*innen immer bereits auf komplexe Arten und Weisen mit „dem Feld“ verbunden, und die vermeintlich stabilen Identitäten von Forschenden und Beforschten werden im Prozess der Forschung überhaupt erst relational und performativ hervorgebracht. Die Perspektive einer queeren Reflexivität nimmt den Umstand ernst, „dass die Grenzen zwischen Wissenschaft und Politik durchlässig sind“ (Binder 2014: 380). Sie situiert Forschende und Beforschte gleichermaßen in einem Kräftefeld, dass nicht von Dichotomien zwischen „uns“ und „den anderen“ gekennzeichnet ist, sondern von unterschiedlichen Graden von Differenz und Ähnlichkeit.

5 Partei ergreifen, queer bleiben

Weiss geht es darum, „to disrupt anthropology’s colonial object relations“ (2020: 1355). Dieses Ziel ist unterstützenswert, stellt uns aber vor Probleme, wenn wir es im Feld mit Gesprächspartner*innen zu tun haben, die die Menschenwürde missachten und aktiv gegen Demokratie und Rechtstaatlichkeit kämpfen. Schon deutlich vor den hier zitierten Beiträgen zu radikalisierte(r) Reflexivität und queerer Intimität in der ethnografischen Forschung stellte Kathleen Bleee, eine Pionierin der ethnografischen Forschung über rechte Bewegungen, die zentrale Frage: „[I]s it possible to fully reconcile a scholarly approach to understanding racist groups and their members with a politically progressive interest in seeing these groups as the enemy?“ (Blee 2003: 20) Bleee konfrontiert uns mit der Frage, wie wir mit den Feinden demokratischer und pluralistischer Lebensweisen umgehen sollen. Kann das Ergebnis einer queeren Kritik antifaschistischer Forschungsansätze wirklich darin bestehen, politisch auf dichotome Freund-Feind-Logiken zu verzichten? Trotz der berechtigten Kritik an kolonialen epistemologischen Kontinuitäten in der Anthropologie bleibt es wichtig, Stellung zu beziehen, wenn wir es mit Faschismus zu tun haben. Eine engagierte Ethnografie äußerst rechter Felder zielt letzten Endes darauf ab, besseres Wissen über diese Felder zu generieren, um sie zurückdrängen zu können. Es geht gerade darum, in diesem Kampf auf jene autoritative Macht wissenschaftlicher Wissensproduktion zu setzen, die eine dekoloniale, queere, feministische Anthropologie aus guten Gründen kritisiert.

Blees Frage lässt sich folglich nicht ein für alle Mal beantworten und das Spannungsverhältnis zwischen antifaschistischen und queeren Epistemologien nicht auflösen. Dennoch kann queere Reflexivität dazu beitragen, die Auslassungen sichtbar zu machen, die durch vereindeutigende Positionierungen entstehen. Die zentralen Stichworte sind hier Komplexität, Komplizenschaft und Relationalität. Mit anderen Worten: Es reicht schlicht nicht aus, „die Faschist*innen“ aus dem politischen Raum auszugrenzen und sich selbst zu „den Antifaschist*innen“ zu erklären. Stattdessen gilt es, auch die eigene Subjektivität daraufhin zu befragen, inwieweit sie von demselben faschistischen Begehren durchzogen ist, das die Welt in Freund und Feind einteilt. „Der Hauptfeind, der strategische Gegner ist nicht zuletzt der Faschismus“, schrieb Michel Foucault.

Und nicht nur der historische Faschismus, der Faschismus Hitlers und Mussolinis – der fähig war, den Wunsch der Massen so wirksam zu mobilisieren und in seinen Dienst zu stellen –, sondern auch der Faschismus in uns allen, in unseren Köpfen und in unserem alltäglichen Verhalten, der Faschismus, der uns die Macht lieben lässt, der uns genau das begehren lässt, was uns beherrscht und ausbeutet. (Foucault 1978: 227f.)

Eine radikalisierte, queere Reflexivität, wie ich sie hier skizziert habe, kann antifaschistische Politiken nicht ersetzen, wohl aber durch solidarisch-kritische Interventionen begleiten und stärken.

Danksagung

Für ihre hilfreichen Kommentare zu diesem Aufsatz danke ich Friederike Faust und Klara Nagel.

Literaturverzeichnis

- Binder, Beate (2014): Troubling policies. Gender- und queertheoretische Interventionen in die Anthropology of Policy. In: Adam, Jens/Vonderau, Asta (Hrsg.): Formationen des Politischen. Anthropologie politischer Felder. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 363–386. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839422632.363>.
- Cúneo, Martín (2025): „Existen solo dos géneros: fascistas y antifascistas“: las luchas LGTBQ+ aglutinan el rechazo a Milei. <https://www.elsaltodiario.com/argentina/dos-generos-fascistas-antifascistas-luchas-lgtbq+-aglutinan-rechazo-milei>. [Zugriff: 19.03.2025]
- Derrida, Jacques (2000): Politik der Freundschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1978): Der „Anti-Ödipus“ – eine Einführung in eine neue Lebenskunst. In: Ders.: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve, S. 225–230.
- Günthner, Susanne (1996): Zwischen Scherz und Schmerz – Frotzelaktivitäten in Alltagsinteraktionen. In: Kotthoff, Helga (Hrsg.): Scherzkommunikation. Beiträge aus der empirischen Gesprächsforschung. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 81–107.
- Holmes, Douglas R. (2016): Fascism 2. In: *Anthropology Today* 32, 2, S. 1–3. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12235>.
- Rooke, Alison (2016): Queer in the Field: On Emotions, Temporality and Performativity in Ethnography. In: Browne, Kath/Nash, Catherine J. (Hrsg.): *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*. London/New York: Routledge, S. 25–39.
- Schmitt, Carl (2015 [1932]): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker & Humblot.
- Weiss, Margot (2020): Intimate Encounters: Queer Entanglements in Ethnographic Fieldwork. In: *Anthropological Quarterly* 93, 1, S. 1355–1386. <https://doi.org/10.1353/anq.2020.0015>.
- Wielowiejski, Patrick (2024): Rechtspopulismus und Homosexualität: Eine Ethnografie der Feindschaft. Frankfurt am Main/New York: Campus. <https://doi.org/10.12907/978-3-593-45913-4>.

Sorgende Ethnografie: Perspektiven einer queerfeministischen Forschungsstrategie

Francis Seeck

1 Einleitung

Xier erinnert sich an den Moment, in dem Xier zum ersten Mal eine Person traf, die nicht-binäre Pronomen für sich verwendete: „Das war der Raumöffner für mich, um überhaupt zu existieren. Da hat die Unterstützung angefangen, durch die ich existiere: ‚So – und das ist mein Pronomen‘ [...].“ Xier resümiert: „Alles, was ich über mich gelernt habe, habe ich von dieser Person gelernt.“ (Seeck 2021: 161)

In meiner Studie *Care trans formieren. Eine ethnographische Studie zu trans und nicht-binärer Sorgearbeit* (Seeck 2021) begleitete ich trans und nicht-binäre Personen und stellte deren Praktiken der Selbstsorge, Fürsorge und Community-Care ins Zentrum. Da es kaum Vorbilder für nicht-binäre und trans Care-Praktiken gibt, ist Kreativität gefragt: Sie entwarfen neue Pronomen und eigene Begriffe, um ihre Sorgebeziehungen und -praktiken zu beschreiben (Seeck 2021: 166).

(Nicht-binäre) Sorgearbeit, Wissensproduktion und Theoriearbeit sind eng miteinander verbunden. Die Anthropologin María Puig de la Bellacasa zeigt in ihrem Artikel *‚Nothing Comes Without Its World‘: Thinking With Care*, dass Beziehungen des Denkens und Wissens Care benötigten (de la Bellacasa 2012: 198). Dieses Zusammenwirken spielt nicht nur in der und für die akademische Wissensproduktion eine Rolle: Auch in sozialen Bewegungen werden Care-Theorien kollektiv entwickelt, wie sich im Feld des nicht-binären und trans Aktivismus zeigt, und werden Formen der „epistemic love“ (ebd.: 207) praktiziert. Die vielschichtigen Herausforderungen der Gegenwart – darunter die sich zuspitzende Klimakrise, steigende soziale Ungleichheit und eine erstarrende Trans- und Queerfeindlichkeit – erfordern eine Wissenschaft, die sich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung bewusst ist. Es stellt sich die Frage, welche Räume und methodischen Zugänge notwendig sind, um Forschungsprozesse zu gestalten, die einen Beitrag zu einer gerechteren Welt leisten können. Dieser Text widmet sich der sorgenden Ethnografie als Methodologie, die queere und engagierte ethnografische Ansätze miteinander verbindet. Mein Ziel

ist es, die Potenziale dieses Ansatzes für eine gesellschaftlich verantwortungsvolle und sorgende Wissenschaft zu beleuchten und deren praktische Umsetzbarkeit zu diskutieren.

Die queere Ethnografie bietet als methodologischer Ansatz die Möglichkeit, tradierte Grenzen und Annahmen wissenschaftlicher Praxis kritisch zu hinterfragen. Beate Binder hat mit ihren Ansätzen der kollaborativen und reflexiven Ethnografie im Kontext der Gender und Queer Studies wegweisende Impulse gesetzt (u. a. Binder/Hess 2013; Binder 2019; Binder/Hess 2019). Aufbauend auf diesen Perspektiven stelle ich in diesem Beitrag meinen Ansatz der Sorgenden Ethnografie in queeren und trans Räumen vor. Dieser erweitert bestehende ethnografische Zugänge um die Dimension des Carings und schafft neue Perspektiven für eine engagierte Forschung, die Care in den Mittelpunkt stellt. Aus meiner Perspektive als Professor*in für Soziale Arbeit mit dem Schwerpunkt Demokratie- und Menschenrechtsbildung führe ich zudem die Sensibilität für Klassismus in die Diskussion ein. Die Adressat*innen Sozialer Arbeit sind mehrheitlich von klassistischer Diskriminierung betroffen, insbesondere in den Lebenslagen Wohnungslosigkeit, Armut, Flucht oder Erwerbslosigkeit. Diese sozialen Realitäten erfordern eine Forschung, die nicht nur analytisch, sondern auch transformativ wirkt und sich somit aktiv in gesellschaftliche Prozesse einbringt. Die sorgende Ethnografie ist in diesem Sinne ein Ansatz, der sich im Feld der angewandten Care-Forschung verorten lässt und dabei die Erfahrungen marginalisierter Gruppen fokussiert. Dabei stellen sich folgende Fragen: Wie können ethnografische Methoden so gestaltet werden, dass sie die transformativen und partizipativen Dimensionen von Care konsequent berücksichtigen? Wie kann eine Ethnografie, die Care ernst nimmt, als Praxis des queeren Forschens verstanden werden?

In diesem Beitrag reflektiere ich das von mir entwickelte Konzept der sorgenden Ethnografie und knüpfe an das Plädoyer von Beate Binder und Sabine Hess für engagierte und reflexive ethnografische Ansätze an (Binder/Hess 2013). Mein Ziel ist es, sowohl die Potenziale als auch die Herausforderungen eines queeren sorgenden Forschungszugangs aufzuzeigen und zu erkunden, wie solche Ansätze zur Schaffung gerechterer Gesellschaften beitragen können. Darüber hinaus werde ich konkrete methodische Werkzeuge vorstellen, die Forscher*innen dabei helfen können, Care als zentrales Prinzip in ihren Forschungsprozess zu integrieren. Ich werde in diesem Artikel zunächst feministische und queere Care-Ansätze und die engagierte Ethnografie vorstellen, die zur Genealogie und den Vorläuferinnen der sorgenden Ethnografie gehören, und anschließend die Spezifik Letzterer herausarbeiten.

2 Sorgende Ethnografie als engagierter Forschungsansatz

Im Rahmen der Studie *Care transformieren. Eine ethnografische Studie zu trans und nicht-binärer Sorgearbeit* entwickelte ich den Ansatz der sorgenden Ethnografie (Seeck 2021: 35ff.). Dieser Ansatz beschreibt eine Forschungsweise, die zum einen durch engagierte und queerfeministische ethnografische Perspektiven geprägt ist. Zum anderen nimmt sie Care sowohl als theoretischen Fokus als auch als praktische Grundlage der Feldforschung ernst, indem sie „den Blick auf Sorgearbeit und Sorgebeziehungen, beides oft unsichtbare Bestandteile ethnographischer Praxis, [legt]; gemeint sind Sorgebeziehungen im Feld und die Selbstsorge und Fürsorge, die die forschende Tätigkeit überhaupt ermöglichen“¹ (ebd.: 69). Dazu gehört auch, dass sie „Machtdynamiken und Machtungleichgewichte im Forschungsprozess kritisch in den Blick [nimmt], auch in Bezug auf die Frage, wer von der Forschung profitiert und für wen sie zugänglich ist“ (ebd.).

In meiner Konzeptualisierung der sorgenden Ethnografie beziehe ich mich auf einen feministischen Care-Begriff, der die Relationalität und gegenseitige Angewiesenheit von Individuen betont. Dabei werden sowohl die Arbeit als auch die Risiken der Ausbeutung und Abhängigkeit, die im Sorgen liegen, berücksichtigt (Conradi 2001; de la Bellacasa 2012; Tronto 2013). Ausgehend von den Analysen von María Puig de la Bellacasa (2017), halte ich es zudem für zentral, Care als ambivalent und widersprüchlich zu verstehen: Care kann Gutes tun, aber auch unterdrücken; Personen können Care in verschiedenen Kontexten als Vergnügen, Belastung, Arbeit, moralische Verpflichtung oder Emotion verstehen und erleben (ebd.: 1).

Ergänzt wird dieses Verständnis um einen queeren Care-Begriff, der die Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten von Sorgeverhältnissen hervorhebt (Thajib/Seeck/Engel 2020). Martin Manalansan (2018) argumentiert, dass Care-Praktiken oft messy, ungeordnet und widersprüchlich sind. Seine ethnografische Studie zu Überlebensstrategien armutsbetroffener queerer Migrant*innen in New York zeigt etwa, dass auch gegenseitiges Ignorieren oder andere scheinbar uncaring Handlungen Ausdruck von Sorge sein können. Aus solchen Care-Dynamiken entstehen Formen queerer Sozialität (Povinelli 2011) oder communities of care (Laufenberg 2012), die die durch strukturelle Gewalt geprägten Bedingungen dieser Beziehungen ernst nehmen (vgl. Thajib/Seeck/Engel 2020: 310). Eine sorgende Ethnografie wendet sich somit der Sorgearbeit und den Sorgebeziehungen, die ansonsten oft unsichtbare Bestandteile ethnografischer Praxis darstellen, zu. Dabei wird nicht nur die Selbstsorge der Forschenden thematisiert, sondern auch die Fürsorge, durch die die forschende Tätigkeit erst ermöglicht wird (Seeck 2021: 69).

1 Geprägt wurde diese Sicht zum Beispiel durch die Ethnografie der feministischen Anthropologin Esther Newton (2015) über den US-amerikanischen Urlaubsort Fire Island, der zum Ort einer lesbisch-schwulen Sorgegemeinschaft geworden sei.

Der Ansatz der sorgenden Ethnografie steht in der Tradition der feministischen Ethnografie. Dána-Ain Davis und Christa Craven (2016) zufolge zielen diese darauf ab, eine Wissenschaft hervorzubringen, die Bewegungen unterstützt oder die direkt im Dienst von Organisationen, Menschen und Gemeinschaften steht. Zentral ist dabei das Anliegen, etwas an die Forschungspartner*innen zurückzugeben. Dies kann unter anderem durch alltägliche Sorgepraktiken geschehen, wie die Bereitstellung von Essen oder Kinderbetreuung (vgl. Davis/Craven 2016: 10). Auch Setha M. Low und Sally Engle Merry (2010) betonen die Bedeutung solcher unterstützenden Praktiken sowie des gemeinsamen Engagements für soziale Gerechtigkeit.

Die sorgende Ethnografie basiert auf der Annahme, dass Forschung niemals neutral ist, sondern stets in Macht- und Sorgebeziehungen eingebettet ist. Diese Sicht knüpft an feministische und queere Wissenschaftstraditionen an und fordert dazu auf, die gesellschaftlichen Machtverhältnisse nicht nur zu analysieren, sondern auch in der Forschungspraxis aktiv zu hinterfragen. Eine der zentralen Herausforderungen in ethnografischen Forschungsprozessen besteht darin, Machtstrukturen kritisch zu beleuchten – inklusive der eigenen Position als Forschende. Eine diesbezügliche Reflexivität bildet das Fundament queerfeministischer und engagierter ethnografischer Forschung. Donna Haraway (1995) hat mit ihrem Konzept des *Situierten Wissen* verdeutlicht, dass Wissen nicht neutral und objektiv, sondern immer an den Standpunkt der Wissensproduktion gebunden ist. In der sorgenden Ethnografie nutze ich diesen Ansatz, um meine eigene Position als Forscher*in konsequent zu hinterfragen. Dies umfasste nicht nur die kritische Reflexion meiner Privilegien als Forscher*in, sondern auch die Bereitschaft, mich von den Erkenntnissen und Perspektiven der Forschungspartner*innen herausfordern zu lassen.

Ich verorte die sorgende Ethnografie in der Tradition der engagierten Ethnografie, die sich mit dem Verhältnis von universitärer Wissensproduktion und sozialen Bewegungen beschäftigt. In der Europäischen Ethnologie/Kulturanthropologie werden Praktiken engagierten Forschens diskutiert, beispielsweise unter den Schlagworten *Engaged Anthropology* (Merry/Low 2010), *Public Anthropology* (Marcus 2008) und *Collaborative Ethnography* (Rappaport 2008). In dem Sammelband *Eingreifen, kritisieren, verändern. Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch* werden Möglichkeiten und Herausforderungen einer engagierten wissenschaftlichen Praxis, auf bestehende gesellschaftliche Verhältnisse einzuwirken, diskutiert (Binder/Hess 2013: 9). Im Mittelpunkt stehen dabei theoretische und methodische Ansätze der Europäischen Ethnologie und der Geschlechterforschung für interventionistische Wissenspraktiken und eine eingreifende Wissenschaft (ebd.: 10). Beate Binder und Sabine Hess diskutieren das Verhältnis von akademischem Genderwissen, Praxisansätzen und politischen Bewegungskontexten und werfen folgende Fragen auf:

Es steht zur Debatte, wie wir produktiv umgehen können mit divergierenden Interessen, ambivalenten, widersprüchlichen und uneindeutigen

Situationen, mit denen wir als Forschende in der empirischen Praxis häufig konfrontiert sind? [...] Wie zwischen politischen Zielen und wissenschaftlichen Interessen vermitteln, die meist doch anders gelagert sind als die der Forschungspartner*innen? (Ebd.: 13)

Diese reflexive Haltung ermöglichte es, Machtasymmetrien im Forschungsprozess zu reflektieren und solidarische Beziehungen aufzubauen. Engagierte Ethnografie steht vor der Herausforderung, das Spannungsfeld zwischen akademischen Anforderungen und politischem Engagement produktiv zu gestalten. Wie Sabine Hess und Beate Binder betonen, ist Forschung immer in gesellschaftliche Machtverhältnisse eingebettet, unter Umständen auch in aktivistische Dynamiken – und muss daher und diesbezüglich kritisch reflektiert werden (Binder/Hess 2013).

Partizipation bildet ein zentrales Merkmal der sorgenden Ethnografie: In diesem Ansatz geschieht Forschung nicht über, sondern mit marginalisierten Gruppen. Durch dialogische Interviews können Räume geschaffen werden, in denen Forschungspartner*innen ihre Perspektiven nicht nur teilen, sondern auch aktiv an der Interpretation von Ergebnissen mitwirken (Seeck 2021). Diese dialogische Praxis stärkt nicht nur die Forschungsbeziehung, sondern erhöht auch die gesellschaftliche Relevanz der gewonnenen Erkenntnisse. Eine sorgende Ethnografie zeichnet sich dadurch aus, dass die Forschungspartner*innen den Forschungsprozess aktiv mitgestalten. Dies setzt nicht nur einen kontinuierlichen Vertrauensaufbau voraus, sondern auch die kritische Reflexion über Machtasymmetrien und Privilegien. Dieser Ansatz bietet somit die Möglichkeit, Wissenschaft als transformativen Prozess zu gestalten, der Care nicht nur als Forschungsgegenstand, sondern auch als methodisches Prinzip verankert.

3 Sorgende Ethnografie als queerer Forschungsansatz

Ich sehe mit Freude, wie sich die Teilnehmer_innen bei Events vernetzen und dann über eine längere Zeit als Kleingruppe die Transition durchmachen und sich gegenseitig unterstützen. Es entsteht eine kleine Mikrozelle, die einen gemeinsamen Nenner hat und gegenseitigen Support liefert. Der Support ist vielschichtig, es entstehen Freund_innenschaften, es sind Abende, an denen Menschen vergessen können, was sie gerade plagt. (Michelle, in: Seeck 2021: 175)

In der Studie *Care trans_formieren* zu transitionsbezogener Fürsorgearbeit zeichne ich nach, wie Forscher*innen und Forschungspartner*innen im Kontext der Studie gemeinsam Sorgearbeit leisten. Der obige Interviewausschnitt zeigt dies anhand der Care-Praktiken bei Transcafés. Meine Interviewpartnerin Michelle, die diese Cafés in der Schweiz organisiert, verwendet dafür das Bild

einer „Mikrozelle“ des „gegenseitigen Support[s]“. Die Cafés sind Teil der Sorgenetze, die an solchen Orten geknüpft werden.

Die Studie zu trans und nicht-binärer Care-Arbeit verdeutlicht, dass Sorge nicht nur eine private oder familiäre Aufgabe ist, sondern in queeren und trans Kontexten eine zentrale Community-Praxis des Widerstands und der Gemeinschaftsbildung darstellt (Seeck 2021). Ein Beispiel aus meiner Feldforschung illustriert dies: In einer Selbsthilfegruppe für trans und nicht-binäre Personen wurde nicht nur über medizinische Transitionen gesprochen, sondern auch über alltägliche Herausforderungen wie die Namensänderung oder den Umgang mit transfeindlichen Übergriffen. Diese Treffen wurden zu Räumen der kollektiven Sorge, in denen Wissen geteilt, Solidarität geübt und alternative Zukünfte imaginiert wurden. Solche Räume sind nicht nur wichtig für die individuelle Bewältigung, sondern auch für die politische Arbeit der Transbewegungen. Sie verdeutlichen, dass Sorge eine transformative Praxis sein kann, die neue Formen des Zusammenlebens und der gesellschaftlichen Organisation eröffnet. Sorge ist keine nur individuelle Praxis, sondern stets eingebettet in gesellschaftliche, politische und rechtliche Strukturen, die gleichzeitig ermöglichen und begrenzen (Binder/Hess 2019). Sorge ist somit auch eine politische Kategorie. Als solche wird sie im Kontext von Transbewegungen sichtbar: Diese Bewegungen kämpfen nicht nur um Anerkennung, sondern entwerfen auch neue Formen des sorgenden Miteinanders und der gesellschaftlichen Transformation.

Nicht alle queeren Personen erfahren in den Strukturen der sogenannten Community gleichermaßen Care. Kath Weston (1998) beschreibt in *Requiem for a Street Fighter* die Situation einer armutsbetroffenen Freundin, Julie, die sich in einer psychischen Krise befand und auf der Suche nach einer Community voller Hoffnung nach San Francisco zog. Von der dortigen LGBTIQ-Community fühlte sich Julie jedoch im Stich gelassen. Weston hinterfragt, ob die Community die Last der Unterdrückung, mit der Personen wie Julie konfrontiert sind, tatsächlich tragen kann (1998: 187). Sie zeigt auf, dass der Begriff der Community oft zu abstrakt und homogenisierend ist, um den vielfältigen Bedürfnissen und Konflikten innerhalb queerer Kontexte gerecht zu werden:

For Julie, as for many others, „community“ turned out to be an entity too abstract, too encompassing, and too homogenizing to provide for face-to-face relationships, the tolerance for conflict, and the emotional sustenance that could have seen her through a difficult life transition. (Ebd.: 186f.)

Die sorgende Ethnografie, wie ich sie in meiner Studie *Care trans formieren* (Seeck 2021) konzipiert habe, kann die Komplexität der Verflechtungen, Anforderungen und Grenzen von Community-Care fassen. Denn sie verbindet eine kritische Reflexion über Machtverhältnisse mit einer Analyse der alltäglichen Praxis von Sorge und Selbstbestimmung (nicht nur) in queeren und trans Kontexten.

Ein zentraler Aspekt der sorgenden Ethnografie als eines queeren Forschungsansatzes ist die Förderung der geschlechtlichen Selbstbestimmung der Forschungspartner*innen: Wie können fluide und unstabile geschlechtliche Subjektpositionen im Forschungsprozess ihren Raum finden? Catherine Nash und Kath Browne (2010) diskutieren, wie wir empirisch forschen können, wenn – wie queere Theorie suggeriert – Subjekte und Subjektivitäten unstabil und fluide sind. Diese Anerkennung erfordert eine Haltung der Offenheit und Solidarität, die fluide Identitäten nicht nur akzeptiert, sondern aktiv integriert. So liegt das Potenzial queerer sorgender Forschung darin, stereotype Vorstellungen von Geschlecht zu dekonstruieren und die Vielfalt geschlechtlicher Identitäten anzuerkennen und sichtbar zu machen. Es geht aber auch in einem breiteren Sinne darum, Positionierungen im ethnografischen Forschungsprozess zu queeren. So fragt Ulrika Dahl (2011), wie sich Positionalität jenseits von Insider*in oder Outsider*in denken lässt.

Stephen Valocchi (2005) argumentiert, dass ethnografisches Arbeiten ideal sei, um an den Intersektionen von Empirie und queerer Theorie zu forschen, da es Offenheit, Flexibilität und Veränderung im Forschungsprozess ermögliche. Dieser Anspruch und diese Herangehensweise reichen über die korrekte Verwendung von Pronomen hinaus; sie erfordert eine Haltung der Offenheit und Solidarität, die es den Beteiligten in der Tradition queerer engagierter Forschungsansätze ermöglicht, fluide und unstabile Subjektpositionen zu leben.

Anknüpfend an Beate Binders Ansätze einer engagierten und reflexiven Ethnografie gilt es, die eigene Verwobenheit – mit Machtverhältnissen, mit dem Forschungsfeld, mit den Beteiligten – zu reflektieren. Das bedeutet bezüglich Care, Sorgebeziehungen nicht zu idealisieren oder die Spannungen darin aufzulösen, sondern diese vielmehr zum Thema einer sorgenden Ethnografie zu machen. Engagierte queere und queerfeministische ethnografische Ansätze bieten jedenfalls vielfältige Anknüpfungspunkte, um Care jenseits der Zweigeschlechtlichkeit in den Blick zu nehmen und geschlechtliche Vielfalt aktiv zu umsetzen.

4 Queer Care als Klassenfrage

In vielen LSBTIQ-Aktivismen und queeren Theorien bleiben die Themen Armut, Klasse und ökonomische Unsicherheit ausgeblendet. Margot Weiss und Amber Hollibaugh (2015) diskutieren in ihrem Artikel *Queer Precarity and the Myth of Gay Affluence* die strukturelle Prekarität von LSBTIQ, insbesondere von trans und lesbischen Personen. Sie zeigen auf, dass das gesellschaftliche Stereotyp, LSBTIQ seien überwiegend in der Mittelklasse verortet, dazu führt, dass die spezifischen Probleme von armutsbetroffenen queeren Personen unsichtbar bleiben. Den scheinbaren Wohlstand von LSBTIQ beschreiben sie als Mythos, der dazu führe, dass sowohl die LSBTIQ- als auch die gewerkschaftliche Bewegung das zunehmende queere Prekariat übersähen (ebd.). Zudem kämen Menschen,

die in LSBTIQ-Kontexten Sprecher*innenrollen einnehmen, fast immer aus der „queer professional oder entrepreneurial class“ (ebd.) und dächten Prekarität selten mit. Weiss und Hollibaugh argumentieren, dass viele LSBTIQ, insbesondere solche aus der Arbeiter*innenklasse und solche, die von Rassismus betroffen sind, Schwierigkeiten haben, existenzielle Grundbedürfnisse wie Wohnen, Arbeit und Care zu sichern. Kath Weston forschte ethnografisch an queeren Arbeitsplätzen; in ihrem Essay *Sexuality, Class and Conflict in a Lesbian Workplace* thematisiert sie einen Streik in einer lesbischen Autowerkstatt in den USA und widmet sich Klassenfragen, die dort von Bedeutung waren. Weston beschreibt Klasse als kontinuierliche Produktion sozialer Beziehungen, die durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung strukturiert seien (Weston 1998: 115).

Die sorgende Ethnografie erweitert queere Perspektiven (auch) auf Klasse, indem sie die Verantwortung der Forschenden für die Beziehungen im Forschungsprozess betont und möglichst konsequent berücksichtigt. Joan Tronto (1993) beschreibt Sorge als eine politische Praxis, die Machtgefüge offenlege und Handlungsspielräume schaffe. Diese Perspektive ermöglicht es, Ethnografie nicht nur als analytisches, sondern auch als transformatives Instrument zu begreifen. So kann die sorgende Ethnografie dazu beitragen, die Wechselwirkungen zwischen Care, Klasse und queeren Lebensrealitäten sichtbar zu machen und Ansätze für soziale Gerechtigkeit zu entwickeln. Hierbei eine intersektionale Haltung einzunehmen, ist sicherlich eine herausfordernde Aufgabe und Anforderung.

Sannik Ben Dehler (2024) hat einen Fragenkatalog entwickelt zur Reflexion epistemischer Gewalt im Forschungsprozess mit dem Ziel, intersektionale Forschungshaltungen zu fördern. Hierbei stellt Dehler Fragen, die auch für eine sorgende Ethnografie zentral sind:

Wie kann ich meine Privilegien nutzen, um die eigenen Wissensproduktionsbedingungen einschließender zu gestalten? Welche Konsequenzen kann die Einschließung von marginalisiertem Wissen in (neoliberale) universitäre Strukturen haben? Wie kann ich Anerkennung, die ich durch die Forschung erhalte, an Forschungspartner*innen weiterverteilen? (Dehler 2024: 83)

Dehler empfiehlt, diese Fragen alleine, in einem Forschungstagebuch, und gemeinsam, in Forschungsgruppen, zu reflektieren (Breuer et al. 2019: 142). Der Fragenkatalog sei nicht abgeschlossen, sondern lasse sich erweitern, wenn neue Spannungsfelder auftauchten, die in neue Fragen zu übersetzen seien (Dehler 2024: 83).

5 Fazit: Für eine sorgende Wissenschaft

Engagierte Forschung benötigt neben der methodologischen Reflexion auch strukturelle Rahmenbedingungen, die Reflexivität, Solidarität und Engagement ermöglichen. Angesichts der zunehmenden Neoliberalisierung von Hochschulen wird es allerdings immer schwieriger, entsprechende Räume für eine engagierte Wissenschaft zu schaffen (Hark/Hofbauer 2023). Diese Entwicklungen stehen im Widerspruch auch zu den Ansprüchen der sorgenden Ethnografie, die Freiräume und reflexive Denkräume als Grundvoraussetzungen für transformative Forschung betrachtet und benötigt.

Die sorgende Ethnografie, so hoffe ich in diesem Beitrag gezeigt zu haben, ist ein Forschungsansatz, der auf das transformative Potenzial von Sorge vertraut. In einer Zeit, in der die Rechte und die Anerkennung von trans, queeren und anderen marginalisierten Personen stark umkämpft sind, kann sie ein Werkzeug für ein solidarisches und gerechtes Miteinander sein. Dies erfordert, dass die Forschenden ihre eigene Position und Praxis kritisch reflektieren: Welche Machtverhältnisse reproduzieren wir? Welche neuen Allianzen können wir schmieden? Es erfordert ebenso, dass sich die Forschenden ihrer politischen Verantwortung bewusst sind und die Sichtbarkeit, Handlungsmacht und Partizipation marginalisierter Perspektiven fördern. So ist ein zentraler Anspruch der sorgenden Ethnografie, sicherzustellen, dass Forschungsergebnisse nicht in akademischen Kreisen verbleiben, sondern auch den Forschungspartner*innen und deren Communitys zugänglich sind. Hier kann die sorgende Ethnografie mit Ansätzen der Klassismusforschung zusammengedacht werden. Letztere hat im Feld der Sozialen Arbeit den Anspruch, für Wissenschaftler*innen, Fachkräfte aus der Praxis und Nutzer*innen gleichermaßen verständlich zu sein und deren unterschiedliche Perspektiven und Wissensbestände in der Sozialen Arbeit abzubilden (Seeck/Steckelberg 2024). Besonders bei der Thematisierung von Klassismus ist es entscheidend, als Wissenschaftler*in die eigene Standortgebundenheit zu reflektieren und grundlegende Hierarchisierungen von Wissen infrage zu stellen (Seeck 2023).

Die sorgende Ethnografie eröffnet Wege, Care als politischen und methodischen Grundsatz in der Wissenschaft zu etablieren. Sie fordert dazu auf, Forschung nicht nur als Mittel zur Wissensproduktion, sondern auch als Praxis der Solidarität und des gesellschaftlichen Wandels zu begreifen. Diese relationalen Wissensprozesse machen deutlich, dass Wissenschaft nie losgelöst von den gesellschaftlichen Bedingungen ist, in denen sie entsteht. Für eine sorgende Wissenschaft braucht es den Mut, bestehende Strukturen zu hinterfragen und alternative Wege der Zusammenarbeit und Erkenntnisproduktion zu erproben. Die sorgende Ethnografie kann somit als Einladung verstanden werden, neue Formen solidarischen Forschens zu entwickeln.

Literaturverzeichnis

- Binder, Beate/Hess, Sabine (2013): Eingreifen, kritisieren, verändern. Genealogien engagierter Forschung in Kulturanthropologie und Geschlechterforschung. In: Binder, Beate/von Bose, Friedrich/Ebell, Katrin/Hess, Sabine/Keinz, Anika (Hrsg.): *Eingreifen, Kritisieren, Verändern!?: Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 22–54.
- Binder, Beate (2019): (Europäische) Ethnologie: reflexive Ethnografien zu Geschlecht und Geschlechterverhältnissen. In: Kortendiek, Beate/Riegraf, Birgit/Sabisch, Katja (Hrsg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Band 65. Wiesbaden: Springer VS, S. 541–549. https://doi.org/10.1007/978-3-658-12496-0_120.
- Binder, Beate/Hess, Sabine (2019): Politiken der Für_Sorge – Für_Sorge als Politik. Einige einleitende Überlegungen. In: Binder, Beate/Bischoff, Christine/Endter, Cordula/Hess, Sabine/Kienitz, Sabine/Bergmann, Sven (Hrsg.): *Care: Praktiken und Politiken der Fürsorge: Ethnographische und geschlechtertheoretische Perspektiven*. Opladen/Berlin/Toronto: Budrich, S. 9–32.
- Breuer, Franz/Muckel, Petra/Dieris, Barbara/Allmers, Antje (2019): *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis*. Wiesbaden/Heidelberg: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-22219-2>.
- Browne, Kath/Nash, Catherine (Hrsg.) (2010): *Queer methods and Methodologies*. Farnham: Ashgate.
- Conradi, Elisabeth (2001): *Take care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Dahl, Ulrika (2011): *Femme on Femme: Reflections on Collaborative Methods and Queer Femmeinist Ethnography*. In: *SQS – Suomen Queer-tutkimuksen Seuran lehti* 5, 1, S. 1–22. <https://doi.org/10.4324/9781315603223-10>.
- Davis, Dána-Ain/Craven, Christa (2016): *Feminist ethnography: Thinking through Methodologies, Challenges, and Possibilities*. Lanham/Boulder/New York/London: Rowman & Littlefield.
- de la Bellacasa, María Puig (2017): *Matters of Care: Speculative Ethics in more than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.1080/14636778.2019.1586527>.
- de la Bellacasa, María Puig (2012): “Nothing comes without its world”: Thinking with Care. In: *The Sociological Review* 60, 2, S. 197–216. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2012.02070.x>.
- Dehler, Sannik Ben (2024): Zur (Un-)Möglichkeit, intersektional zu forschen. Entwicklung eines Fragenkatalogs zur Reflexion epistemischer Gewalt. In: *GENDER–Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 16, 2, S. 71–87. <https://doi.org/10.3224/gender.v16i2.06>.
- Haraway, Donna (1995): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Hark, Sabine /Hofbauer, Johanna (2023): *Die ungleiche Universität*. Wien: Passagen Verlag.

- Hollibaugh, Amber/Weiss, Margot (2015): Queer precarity and the myth of gay affluence. *New Labor Forum* 24, 3, S. 18–27. <https://doi.org/10.1177/1095796015599414>.
- Laufenberg, Mike (2012): Communities of Care. Queere Politiken der Reproduktion. <http://www.zeitschrift-luxemburg.de/communities-of-care-queere-politiken-der-reproduktion>. [Zugriff: 10.01.2025]
- Marcus, George E. (2008): Collaborative Options and Pedagogical Experiment in Anthropological Research on Experts and Policy Processes. New York: Berghahn. <https://doi.org/10.3167/aia.2008.150205>.
- Merry, Sally/Low, Setha (2010): Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas. In: *Current Anthropology* 51, 2, S. 201–330. <https://doi.org/10.1086/653837>.
- Manalansan IV, Martin F. (2018): Messy mismeasures. Exploring the wilderness of queer migrant lives. *South Atlantic Quarterly* 117, 3, S. 491–506. <https://doi.org/10.1215/00382876-6942105>.
- Newton, Esther (2014): Cherry Grove, Fire Island: Sixty years in America's first gay and lesbian town. Durham: Duke University Press.
- Povinelli, Elizabeth (2011): The Part That Has No Part. Enjoyment, Law, and Loss. In: *GLQ. Gay and Lesbian Quarterly* 17, 2/3, S. 287–308. <https://doi.org/10.1215/10642684-1163409>.
- Rappaport, Joanne (2008): Beyond participant observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation. In: *Collaborative Anthropologies* 1, 1, S. 1–31. <https://doi.org/10.1353/cla.0.0014>.
- Rooke, Alison (2009): Queer in the Field: On Emotions, Temporality and Performativity in Ethnography. In: *Journal of Lesbian Studies* 13, 2, S. 149–16. <https://doi.org/10.1080/10894160802695338>.
- Seeck, Francis/Steckelberg, Claudia (2024) (Hrsg.): *Klassismuskritik und Soziale Arbeit. Analysen, Reflektionen und Denkanstöße*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Seeck, Francis (2023): Siegelring, Gewerkschaftsausweis, Kuh oder Klavier? Klassismusreflexive Biografiearbeit in der Sozialen Arbeit. In: Chehata, Yasmine/Jagusch, Birgit (Hrsg.): *Empowerment und Powersharing. Ankerpunkte–Positionierungen–Arenen*. Weinheim: Beltz Juventa. 2. Aufl.
- Seeck, Francis (2021): *Care trans_formieren. Eine ethnographische Studie zu trans und nicht-binärer Sorgearbeit*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Thajib, Ferdiansyah/Seeck, Francis/Engel, Antke (2020): Konflikte umsorgen. Queere Praktiken künstlerischer Kollaboration. In: *Feministische Studien* 38, 2, S. 309–322. <https://doi.org/10.1515/fs-2020-0027>.
- Tronto, Joan C. (2013): *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press. <https://doi.org/10.18574/9780814770450>.
- Valocchi, Stephen (2005): Not Yet Queer Enough: The Lessons of Queer Theory for the Sociology of Gender and Sexuality. In: *Gender & Society* 19, 6, S. 750–770.
- Weston, Kath (1998): *Long slow burn: Sexuality and Social Science*. East Sussex: Psychology Press.

III

Repräsentation

Ein Boot auf der Seine. Queer (In)Visibilities auf drei Blickachsen

Gabriele Dietze

1 Ein Batteau Queer

Die Olympischen Spiele in Frankreich 2024 wurden mit einer Parade von 85 Schiffen auf der Seine eröffnet. Auf den Booten waren Athlet:innen der verschiedenen Nationalitäten, aber auch verschiedene gesellschaftliche Gruppen aus Paris. Darunter ein Boot, das die queer community repräsentieren sollte, auf dem viele bekannte und unbekannte queere Pariser:innen dem 320.000 kopfstarken Publikum zuwinkten, das sie trotz heftigen Regens mit Jubel begrüßte.

2 Ein Tableau vivant

An der Seite des Schiffes war eine kleine Bühne angebracht, auf der ein Tableau vivant arrangiert war. Darauf lagert ein blau geschminkter unbekleideter Dionysos/Bacchus, der von dem französischen Künstler Philippe Katerine verkörpert wird. Er trägt einen Blumenkranz auf dem Haupt und Girlanden um den Körper, welche das Geschlecht bedecken. Hinter dem blauen Gott stehen/sitzen Dragqueens und DJ Barbara Butch am Mischpult und steuern die Musik. Sie trägt einen Kopfschmuck mit Strahlenkranz oder, wie andere formulieren, eine Sternenkronen. Barbara Butch wird wechselweise von unterschiedlichen Gefährt:innen umrahmt und man sieht einen langen Steg, der mal als Tisch benutzt wird und mal als Laufsteg fungiert. Hypermodisch gekleidete Darsteller:innen paradien dort in der Ästhetik der Vogue-Performances.

3 Ein christliches Abendmahl

Dieses heitere Bild löst aufgeregte Reaktionen aus. Christliche Würdenträger und rechte Politiker:innen glaubten eine Parodie von Leonardo da Vincis *Das Letzte Abendmahl* und damit eine blasphemische Verhöhnung des Christentums erkannt zu haben. Eine solche Lesart verdankte sich den kostümierten Darsteller:innen, die DJ Barbara Butch flankierten. Sie wurden als Frontalsicht des speisenden

Jesus mit seinen Jüngern dekodiert. Auf keiner biblischen Darstellung allerdings findet sich ein nackter blauer Bacchus. Elon Musk sah eine „Verhöhnung des Christentums“. Die Französische Bischofskonferenz ließ wissen: „Diese Zereemonie enthielt leider auch Szenen, in denen das Christentum verspottet [...] wurde, was wir zutiefst bedauern“.¹

4 Ein heidnisches Fest

Der französische Kurator der Veranstaltung, Thomas Jolly, zeigte sich befremdet von der behaupteten Parallele der olympischen queer Performance und dem religiösen Bild und erklärte, die Szene habe ein heidnisches Fest mit dem Gott Dionysos/Bacchus inszeniert.² Ein niederländischer Kunsthistoriker wies auf die Ähnlichkeit der Szene mit dem Bild des Malers Jan van Bijlert *Das Fest der Götter* hin, das die Hochzeit von Thetis und Peleus darstelle, vor der ein blumenbekränzter Bacchus (auch Dionysos) als Gott des Weines und der Fruchtbarkeit tanze. Vergleicht man die kargen Speisen auf dem Tisch des Abendmahls von Leonardo da Vinci mit den üppigen Köstlichkeiten des heidnischen Festes, ist wenig Ähnlichkeit auszumachen.³ Der Strahlenkranz von Barbara Butch wurde als Heiligenschein interpretiert und die Nacktheit des Gottes als Provokation.

5 Eins, zwei, drei Regime von Sichtbarkeit

Mubi Andrea Brighenti beschreibt Sichtbarkeit (visibility) als ein Phänomen, „that is inherently ambiguous, highly dependent upon contexts and complex social, technical and political arrangements which could be termed ‘regimes’ of visibility“.⁴ Im Folgenden sollen drei Sichtweisen zum Ereignis Queeres Boot diskutiert werden, die jeweils von unterschiedlichen Kontexten formatiert sind. Zum Ersten der religiös formatierte Blick, zum Zweiten der liberal formatierte Blick und zum Dritten der populistisch formatierte Blick. Zwischen eins und drei

1 dpa (27.07.2024): Spott über Christentum? Katholische Kirche kritisiert Olympia-Eröffnungsfeier. <https://www.monopol-magazin.de/katholische-kirche-kritisiert-olympia-eroeffnungsfeier> [Zugriff: 26.02.25].

2 Deutschlandfunk (03.08.2024): Olympia Eröffnungsfeier. Klagen nach Hasskommentaren im Netz. <https://www.deutschlandfunk.de/klagen-nach-hass-kommentaren-im-netz-102.html> [Zugriff: 09.04.25].

3 Wannemacher, Tom (30.07.2024): Abendmahl oder Götterfest? Französisches Museum profitiert vom Streit um die Olympia-Eröffnung. Wien: Mimikama – Verein zur Aufklärung über Internetmissbrauch. <https://www.mimikama.org/olympia-2024-abendmahl-missverstaendnis/> [Zugriff: 09.04.25].

4 (Brighenti 2010: 100).

wird und kann es Überschneidungen geben, aber beide Sichtweisen sind nicht deckungsgleich. Jeweilige Formatierungen verdanken sich den oben erwähnten unterschiedlichen sozialen, technischen und politischen Arrangements, denen Menschengruppen ausgesetzt sind. Sie führen dazu, nur noch das in diesen Arrangements „Vorgesehene“ zu sehen und diesem „Sichtbaren“ Evidenzcharakter zu verleihen.

Für die Ausdifferenzierung verschiedener Formatierungen ist eine Definition von Sichtbarkeit der Kulturwissenschaftlerin Laura Kipnis nützlich. Nach ihr ist Visibilität ein komplexes System von *Erlaubnis* und *Verbot*, von *Präsenz* und *Absenz*, das abwechselnd von *immateriellen Erscheinungen* und *hysterischer Blindheit* unterbrochen wird.⁵ Übersetzt auf den religiös formatierten Blick hieße das z. B., dass in einer Tafelrunde mit queeren Menschen nur das christliche Abendmahl erkannt werden kann und kein heidnisches Fest. Ebenso sieht der liberal formatierte Blick nur den Hedonismus und Freizügigkeit der Feiernenden und nicht einen möglichen spirituellen Bedeutungskern der Inszenierung. Der populistisch formatierte Blick dagegen sieht nur den sexuellen Normbruch und nicht die alternative Gemeinschaft.

5.1 Eine religiöse Erscheinung

Der religiös formatierte Blick *sieht* auf dem Boot eine Parodie der kirchlichen Ikonographie in der abendmahlsähnlichen Frontalaufstellung an der Schiffsreling. Den christlichen Betrachter:innen widerfährt eine „Erscheinung“ im Sinne von Laura Kipnis (*apparition*) oder der Wiederschein eines biblischen Topos. Indem das christliche Abendmahl von Leonardo da Vinci virtuell *gesehen* wird, taucht gleichzeitig ein *Verbot* auf. Die ausgestellte Queerness der Darsteller:innen und die Nacktheit des Dionysos darf nicht in diesem Bild sein. Sie stört die Andacht und die Heiligkeit der Protagonist:innen auf dem vorgestellten Abendmahls-Fresco. Die Szene wird obszön und der Akt, sie zu präsentieren, wird damit blasphemisch. Es existiert eine lange Tradition, sexuelle Grenzüberschreitung mit Gotteslästerung, genauer mit gleichgeschlechtlicher Sexualität oder „Sodomie“ in Zusammenhang zu bringen.⁶ Der religiös formatierte Blick *erahnt* die Leonardo-Ikonographie, *erkennt* Nacktheit, imaginiert gleichgeschlechtliche Sexualität und *sieht* Blasphemie.

5 Meine Übersetzung, Originalzitat: Visiblity is „a complex system of permission and prohibition, of presence and absence, punctuated alternately by apparitions and hysterical blindness“ (Kipnis 1989: 158).

6 Für ein Zusammendenken von Sodomie und Blasphemie in der frühchristlichen Welt vgl. Karras (2020). Für die Geschichte der Blasphemie vgl. Schwerhoff (2021). Für eine moderne Geschichte der Verbindung von queer, anstößig und blasphemisch vgl. McGarry (2014).

5.2 Pinkwashing versus Provokation

Der liberal formatierte Blick *sieht*, um auf Laura Kipnis Analyse der Sichtbarkeit zurückzukommen, statt eines Verbotes eine *Erlaubnis*. Hier identifiziert man ein Festmahl in Gestalt einer Orgie. Das signalisiert Freiheit, den Bruch von Zwängen und Normen. Die Kulturgeographinnen Kath Browne und Katherine J. Nash bieten eine handliche Definition eines erweiterten Verständnisses von Queer Theory an: „After all, queer as a body of theory is not limited to thinking about gendered and sexual subjectivities, rather it is a philosophical commitment to contesting the logics of normativity“.⁷ Die Herausforderung der Logik der Normativität hat für Publikum und Performer:innen unterschiedliche Funktionen. Der Teil des Publikums mit dem liberal formatierten Blick erfreut sich an seiner eigenen Toleranz. Die demonstrative Akzeptanz der Queerness fungiert als Symbol für eine angebliche generelle Vorurteilslosigkeit, die allerdings selten voll umfänglich gegeben ist, deswegen spricht man auch bei ähnlichen Gelegenheiten von pinkwashing. Für die queeren Darsteller:innen dagegen vermischt sich Impuls zur Provokation mit dem Wunsch der Verführung zur gesamtgesellschaftlichen Teilhabe. Die originellen und teilweise freizügigen Kostüme haben ein verlockendes Element. Und indem sie eine heitere und genießende kleine Gemeinschaft darstellen, die sich den Zuschauer:innen offen präsentiert, appellieren sie an die große Gemeinschaft, die „normale“ Gesellschaft, sie zu akzeptieren. Das inszenierte Fest ist so verstanden eine Einladung, eine Verführung zu einer allumfassenden Gemeinschaft.

5.3 Ethnopluralismus und Identität

Die dritte Sichtweise möchte ich den populistisch formatierten Blick nennen. Er zielt auf die Durchsetzung einer ethnopluralistischen⁸ „Normalität“. Danach habe jedes „Volk“, verstanden als ethnisch homogene Abstammungsgemeinschaft, auf den Olympischen Spielen *sein* Vaterland zu repräsentieren und damit auf *seinem* Boot seine Verschiedenheit von den anderen darzustellen. Die schiere Existenz der multikulturellen queeren Kunstinstallation mit z. T. unbestreitbar unsportlichen Protagonist:innen widerspricht dem olympischen Narrativ der Verständigung verschiedener Völker über die Figuration des/der Athlet:in.

⁷ (Browne/Nash 2010: 29).

⁸ Ethnopluralismus ist ein migrationsfeindlicher Programm-Begriff der populistischen Rechten. Danach sind nur ethnisch „reine“ Völker gesunde Völker. Der inhärente Rassismus dieses Konzepts verbirgt sich unter einer Akzeptanzbehauptung anderer Völker, wenn sie nur unter sich bleiben, wie z. B. Deutschland den Deutschen und die Türkei den Türken (vgl. Pfeiffer 2018).

Die italienische Kulturministerin Eugenia Roccella polemisiert gegen die „Zurschaustellung“ von „Transgender, Fluidität, Multikulturalismus“. Es handele sich bei dem Queeren Boot „um eine zutiefst ausgrenzende und spaltende Kultur, die weit vom gesunden Menschenverstand der Mehrheit entfernt ist“. All dies widerspreche dem wahren Geist der Olympischen Spiele, die entstanden seien, um Menschen zusammenzubringen, „um sich in einem fairen sportlichen Wettbewerb zu vereinen, der mit gegenseitiger Anerkennung beginnt“.⁹ Das Queere Boot in der Parade *stört* den Prozess der Gemeinschaftsbildung der Verschiedenen *als* Verschiedene. Der Störfaktor Queer wird als Weigerung gelesen, identifizierbar zu sein. Die Identifikation verlangt, dass die nationale Zugehörigkeit (bei Roccella Multikulturalismus) gesichert sein muss, ebenso wie Sichtbarkeit von Geschlechtsunterschieden (bei Roccella Transgender und Fluidität) gewährleistet sein muss.

6 Queer Folk Devils

Vielleicht hilft die Entfaltung der obigen Zusammenhänge, die seltsame Obsession populistischer Regime mit Fragen der Geschlechtsambivalenz zu erhellen. Donald Trump schafft am ersten Tag seiner zweiten Präsidentschaft das Recht ab, sich als trans Person zu benennen. Man könnte auch sagen, er nötigt dazu, sich als entweder/oder zu identifizieren. Ein Dazwischen soll es nicht mehr geben. Eine interessante Interpretationsmöglichkeit der populistischen Aufregung über trans Personen und über das Queere Boot in Paris bietet Stanley Cohens Figur des *folk-devil*.¹⁰ Die Gestalt des Volksteufels entsteht nach ihm in den Medien und in der Folklore und dient als Sündenbock und Schlüsselfigur für moralische Paniken. Eine klassische moralische Panik populistischer Weltsicht ist die US-amerikanische Toiletten-Panik (*bathroom panic*), bei der trans Personen als sexuelle Bedrohung in Damentoiletten imaginiert wurden.¹¹

7 Weitere moralische Paniken

In einer Überlegung darüber, in welcher Situation es zur Dämonisierung von Queers als Volksteufeln kommt, schrieb Emil Edenborg 2020: „queer visibility is often related to public anxieties over population decline, a ‚crisis of masculinity,‘

9 at/apa (28.07.2024): Vatikan kritisiert Olympia-Eröffnungsfeier als „blasphemisch“. <https://www.nachrichten.at/sport/olympischespiele/vatikan-kritisiert-olympia-eroeffnungsfeier-als-blasphemisch;art218678,3970130> [Zugriff: 03.03.25].

10 (Cohen 1972).

11 (Haschemi Yekani 2022: 100).

and state weakness.“¹² Dieses Angstkrisen-Szenario passt exakt zu den Hauptpunkten von Trumps Wahlkampagne für die zweite Präsidentschaft 2024: Sein Vizepräsident Vance polemisiert gegen Kinderlosigkeit von Frauen (*childless cat ladies*), zentrales Thema des Wahlkampfes war der Niedergang einer starken Männlichkeit (*strong man* Sehnsüchte) und die gefühlte Schwäche als Weltmacht z. B. gegenüber China, welche erfordert, die USA *wieder* groß zu machen – Make America great *again*. Hier werden queere Volksteufel als Blitzableiter für nationale Paniken installiert: demographische Paniken (die Angst als weiße „angestammte“ Bevölkerung die Mehrheit zu verlieren), männliche Paniken (die heteromännliche Vorherrschaft an die „Emanzipation“ von Frauen und Queers zu verlieren) und geostrategische Paniken (die Angst, die Weltmacht zu verlieren).

8 Politiken der Sichtbarkeit

8.1 City Image und Anerkennung

Die Rezeption des Queeren Bootes hat sich mit zwei Fragen der Politiken der Sichtbarkeit auseinanderzusetzen. Zum einen damit: Wer gibt wem was zum Sehen? Und zum anderen: Wer sieht was mit welchem Blickregime? Silke Wenk und Doris Schade haben in ihrer Dekonstruktion des Evidenzcharakters von Sichtbarkeit vielfach auf die Praxis des „Zu-Sehen-Gebens“ hingewiesen: „Jede Art des Zu-Sehen-Gebens ist auch Deutung, Konstruktion von Bedeutung; zu dieser trägt auch der Ort der Präsentation bei“.¹³ Der Kurator der Olympia-Parade wollten Paris als offene Stadt, als Ort der Vielfalt, der Sexyness und der Toleranz vorführen. Die Mitglieder der Pariser queer community, die das Queere Boot bevölkert, gestaltet und bespielt haben, strebten nach „aner kennender Sichtbarkeit“¹⁴, d. h. sie zelebrierten ihre vielfach diskriminierte Andersheit mit ostentativem und freudvollem Exzess und nahmen die Tatsache, dass sie dazu eingeladen wurden, als Anerkennung ihres Soseins.

8.2 Hypervisibilität und Backlash

Allerdings kann Hypervisibilität von queeren Selbstdarstellungen Normwächter und damit Backlash auf den Plan rufen.¹⁵ Nanna Heidenreich beschreibt mit dem Compositum der V/erkennung einen Prozess, der mit der „Erkennung“ von angeblich fremd aussehenden Menschen gleichzeitig einen Fundus von schon

12 (Edenborg 2020: 356).

13 (Schade/Wenk 1993: 6).

14 (Schaffer 2008: 19).

15 Vgl. (Kreitler/Borchert 2022).

gewussten Vorurteilen aufruft und damit eine systematische Verkenning ins Werk setzt – Heidenreich meint „Ausländer“, das lässt sich aber auch auf die Erkennung von Queerness übertragen.¹⁶ Eine solche V/erkennung mit hohem Komplexitätsgrad lieferten die Formationen mit religiösem Blick, die Ankläger:innen der Blasphemie. Sie mussten nicht nur kritisch sehen, sondern das, was sie unmittelbar vor Augen hatten, „anders“ sehen als viele Zeitgenoss:innen. Sie mussten durch das Angebotene hindurchsehen, um da Vincis Abendmahl zu erkennen, um, nachdem sie die Schimäre entdeckt hatten, in ihren heiligen Gefühlen blasphemisch verletzt zu sein. Oder anders ausgedrückt, sie beziehen sich auf das *Vorgesehene*, das durch generationenübergreifende Wiederholung zur „dominanten Fiktion“¹⁷ geworden war. Interessanterweise wird hier eine Alltagserfahrung nicht heteronormativer Menschen, durch pathologisierende und normalisierende¹⁸ Blicke „verletzt“ zu werden, umgekehrt. Der religiös formatierte Blick wird durch die eingebildete Störung seiner Normalität verletzt.

9 Modes of Being

Der populistisch formatierte Blick braucht die komplexe Operation des religiös formatierten Blicks nicht. Ihm genügt die Feier „des/der Anderen“, um das „Eigene“ bedroht zu sehen. Oder andersherum formuliert, der populistisch formatierte Blick *braucht* das „Andere“, um sich selbst als Volk, Identität und Nation zu konstruieren. Deshalb steht auch die Abwehr von Immigration in allen populistischen Programmen oben auf der Agenda. Eine queere Selbstdarstellung ist insofern besonders provokant, weil sie nicht nur als „Anderes“ verstanden wird, sondern auch als *Weigerung Unterschiede zu machen*. Queer-Performance-Forscher José Esteban Muñoz nennt das eine besondere Art zu sein/des Seins (*modes of being*). Diese Seinsweise sei sowohl mit gemeinsamen Kämpfen verbunden als auch mit einem Verständnis von Kollektivität, die sich mit und durch das Unvergleichbare (*incommensurable*) herstellt.¹⁹ Das Queere Boot stellt, um einen Begriff von Beate Binder zu verwenden, eine Herausforderung dar, es mit „Doing *Otherwise*“ zu versuchen.²⁰

16 (Heidenreich 2015: 11).

17 (Silverman 1992: 38).

18 (Pitts 2000: 450).

19 (Muñoz 2020: 7), vgl. auch (Dietze u. a. 2018).

20 (Binder 2022).

Literaturverzeichnis

- Binder, Beate (2022): Vom Begehren des Doing Otherwise. In: *sub/urban* 10, 1, S. 139–141. <https://doi.org/10.36900/suburban.v10i1.793>.
- Brighenti, Andrea Mubi (2010): *Visibility and Social Theory*. Cham: Palgrave MacMillan. <https://doi.org/10.1057/9780230282056>.
- Browne, Kath/Nash, Catherine J. (2010): *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*. London: Taylor & Francis. <https://doi.org/0.5153/sro.1635>.
- Cohen, Stanley (1972): *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*. London: MacGibbon and Kee. <https://doi.org/10.4236/ad.2014.22003>.
- Dietze, Gabriele/Haschemi Yekani, Elahe/Michaelis, Beatrice (2018): Modes of Being vs. Categories: Queering the Tools of Intersectionality. In: Olson, Greta/Horn-Schott, Mirjam/Hartley, Daniel/Schmidt, Regina Leonie (Hrsg.): *Beyond Gender: An Advanced Introduction to Futures of Feminist and Sexuality Studies*. London: Routledge, S. 117–136. <https://doi.org/10.4324/9781315619644>.
- Edenborg, Emil (2020): Visibility in Global Queer Politics. In: Bosia, Michael J./Mc Evoy, Sandra M./Rahman, Momin (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics*. Oxford: Oxford University Press, S. 348–363. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190673741.001.0001>.
- Haschemi Yekani, Elahe (2022): The Ends of Visibility. In: Haschemi Yekani, Elahe/Nowicka, Magdalena/Roxanne, Tiara (Hrsg.): *Revisualising Intersectionality*. Cham: Palgrave MacMillan, S. 77–114. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-93209-1>.
- Heidenreich, Nanna (2015): *V/Erkennungsdienste, das Kino und die Perspektive der Migration*. Bielefeld: Transcript Verlag. <https://doi.org/10.17192/ep2017.1.6570>.
- Kipnis, Laura (1989): Feminism: The Political Conscience of Postmodernism? In: *Social Text*, 21, S. 149–166. <https://doi.org/10.2307/827813>.
- Karras, Ruth Mazo (2020), The Regulation of „Sodomy“ in the Latin East and West. In: *Speculum* 95, 4, 969–986. <https://doi.org/10.1086/710639>.
- Kreitler, Melanie/Borchert, Laura (2022): Representing, Repressing and Pushing back: Queer and Trans (in) Visibilities in Media, Law and Culture. In: *Queer Studies in Media & Popular Culture* 7, 3, S. 147–164. https://doi.org/10.1386/qsmpe_00076_1.
- McGarry, Molly (2014): Base, Vile, and Depraved: Blasphemy and Other Moral Genealogies. In: *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 22, 2, S. 31–56. <https://doi.org/10.5250/quiparle.22.2.0031>.
- Muñoz, José Esteban (2020): *The Sense of Brown*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478012566>.

- Pfeiffer, Thomas (2018). ‚Wir lieben das Fremde – in der Fremde‘. Ethnopluralismus als Diskursmuster und -strategie im Rechtsextremismus. In: Schellhöf, Jennifer/Reichert, Jo/Heins, Volker M./Flender, Armin (Hrsg.): *Großerzählungen des Extremen. Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror*. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 35–55. <https://doi.org/10.14361/9783839441190-004>.
- Pitts, Victoria (2000): *Visibly Queer: Body Technologies and Sexual Politics*. In: *Sociological Quarterly* 41, 3, S. 443–463. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2000.tb00087.x>.
- Schade, Sigrid/Wenk, Silke (1993): Orte und Weisen des Zu-Sehen-Gebens im kunsthistorischen Diskurs. In: *Kritische Berichte: Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften* 21, 4, S. 5–9. <https://doi.org/10.11588/kb.2007.3.1993.4.15687>.
- Schaffer, Johanna (2008): *Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Visuelle Strukturen der Anerkennung*. Bielefeld: Transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839409930>.
- Schwerhoff, Gerd (2021). *Verfluchte Götter: Die Geschichte der Blasphemie*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag. <https://doi.org/10.1515/hzhz-2022-1271>.
- Silverman, Kaja (1992). *The Dominant Fiction*. In: Silverman, Kaja (Hrsg.): *Male Subjectivity at the Margins*. New York: Routledge, S. 15–51. <https://doi.org/10.4324/9780203699676>.



OTHER THAN LOVE

Photographs by Omar Kasmani

Excerpts from a poem by Faiz Ahmed Faiz, 1995.

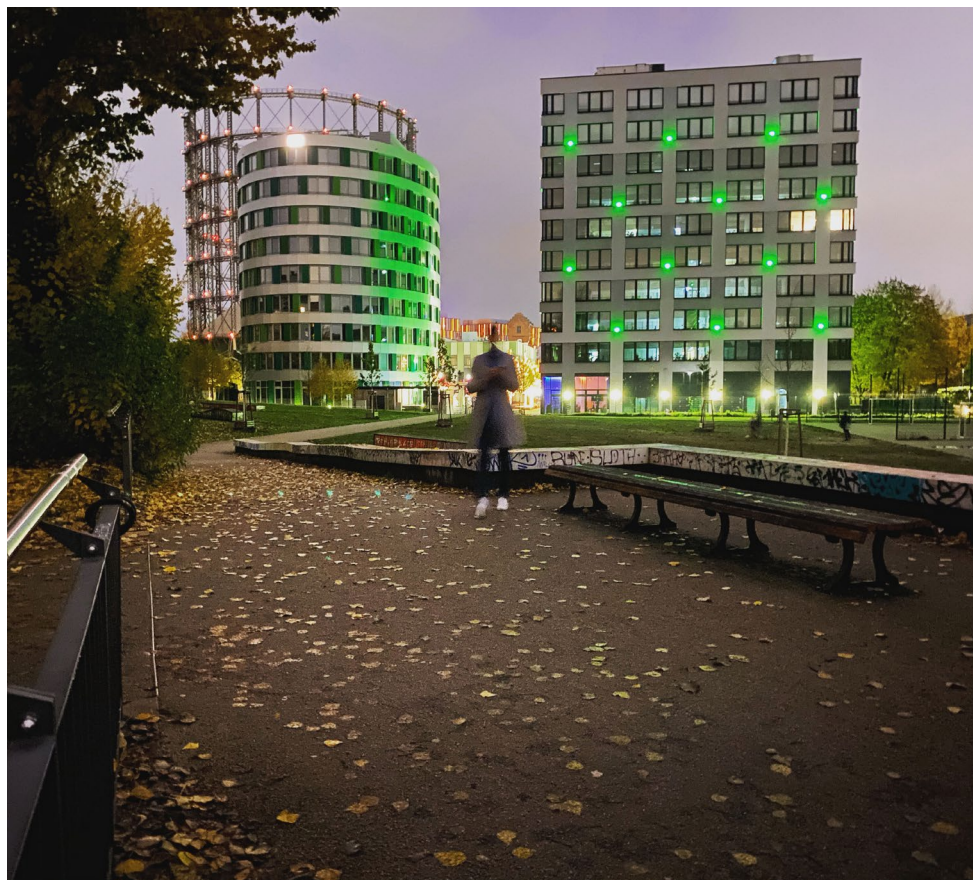
The Rebel's Silhouette: Selected Poems.

Amherst: University of Massachusetts Press,

translated from Urdu into English by

Agha Shahid Ali

That which then was ours, my love, ...





2022

The world then was gold, burnished with light—
And only because of you. That's what I had believed.

How could one weep for sorrows other than yours?

How could one have any sorrow but the one you gave?





2020

A glimpse of your face was evidence of springtime.

The sky, wherever I looked, was nothing but your eyes.

All this I'd thought, all this I'd believed.



2025



And you still are so ravishing—what should I do?

There are other sorrows in this world, comforts other than love.



Don't ask me, my love, for that love again.



Ethnografische (Auto)Fiktion und der unauflösbare Widerspruch von Immersion und Distanz

Silvy Chakkalakal

1 Die affektive Wende: Autoethnografie als Wissensform

Die Debatte um Techniken des ethnografischen Schreibens ist eine andauernde, die auch Beate Binders Arbeit inspiriert hat. Wie kaum eine Andere im Fachkontext der Empirischen Kulturwissenschaft (EKW) hat sie sich dabei immer wieder mit den Potenzialen des queer-feministischen Schreibens beschäftigt. Für meinen Beitrag in Beates Festband kehre ich zu ihrem Artikel „Imaginäres bändigen: Über literarische Techniken im ethnografischen Schreiben“ zurück, den sie 2015 für den von Katrin Amelang und mir edierten Berliner Blätter-Band *Abseitiges* verfasst hat. Diese Re-Lektüre verbinde ich mit meinem andauernden Erkenntnisinteresse an den epistemischen Potenzialen ästhetischer Praxis. Beates Reflexionen über die Grenze von Literatur und Ethnografie, über verkörperlichte Involvierungen und intervenierende Wissenschaft waren nicht nur prägend für die laufende Debatte um ethnografisches Schreiben, sondern auch ein beständiger Bezugspunkt in unserer Zusammenarbeit am Berliner Institut für Europäische Ethnologie und überhaupt im Kontext der geschlechterforschenden Kulturanthropologie. Die alltagsweltliche Erforschung von Sexualität und Intimität konfrontiert die Europäische Ethnologie mit methodisch-epistemischen Fragen – insbesondere nach der Erfassung affektiver Praktiken durch sensible Zugänge. Vor diesem Hintergrund frage ich: Welchen gestalterischen Möglichkeitsraum bietet die ethnografische Methode? Ihre Stärke sehe ich, Beates Arbeit folgend, in ihrer Fähigkeit, eine engagierte, involvierte und relationale gesellschaftsanalytische Position zu entfalten.

In der Auseinandersetzung um ethnografisches Schreiben hat vor allem die Diskussion um Autofiktion in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen, da sie die epistemische Verschränkung von (autobiografischer) Erfahrung, literarischer Gestaltung und analytischer Reflexion sichtbar macht.¹ Die von Saidiya

1 Bereits die Writing-Culture-Debatten (Clifford/Marcus 1986) haben gezeigt, dass ethnografisches Schreiben immer auch narrative und rhetorische Konstruktion ist. Autor:innen wie Ruth Behar (1996) oder Carolyn Ellis (2004) haben diesen Gedanken in Richtung einer Autoethnografie weitergeführt, die die Subjektivität und Affektivität

Hartman (2008 a/b; 2019) entworfenen literarischen Verfahren der *Critical Fabulation*, *Close Narration* und *Affiliative Identification* beispielsweise sind nicht nur im Feld der Black Studies, der Queer Theory und der Postkolonialen Studien erfolgreich, sondern auch im künstlerischen und kuratorischen Feld. Diese Verfahren setzen gezielt die Arbeit an der Erzählperspektive, an Sprache und Tonlage ein und gebrauchen die spekulative Montage von unterschiedlichem Material, um etablierte wissenschaftliche Autorität in Frage zu stellen und marginalisierte Perspektiven und Geschichten hervorzubringen. In Kontexten der kritischen Migrationsforschung, in denen es um Gewalt- und Rassismuserfahrungen geht, können solch fiktionalisierende Verfahren heikle Informationen verschleiern und Erlebtes oder Unaussprechliches überhaupt erzählbar machen.² Autofiktionale Methoden benutzen dieses erzählerische Potenzial, indem sie autobiografische und -ethnografische Elemente nicht bloß als Beleg persönlicher Erfahrung einführen, sondern als ästhetische und epistemische Strategie einsetzen. In dieser Perspektive möchte ich ethnografisches Wissen im Spannungsfeld von Erfahrung, Verkörperung, Imagination und Repräsentation erörtern.

2014/15 konzipierten Katrin Amelang und ich den Berliner Blätter-Band *Abseitiges. An den Rändern der Kulturanthropologie*, in dem wir uns für feldüberschreitende Bereiche kulturwissenschaftlichen Wissens interessierten (Amelang/Chakkalakal 2015b). Wir arbeiteten damals, unserem eigenen Verständnis nach, in deutlich verschiedenen Feldern: Katrin in der medizinanthropologischen Transplantationsforschung (Amelang 2014), ich in der historischen Bild- und Bildungsforschung mit Blick auf eine Anthropologie der Sinne (Chakkalakal 2014). Gemeinsam leitet uns, damals wie heute, das Interesse am scheinbar Banalen und Alltäglichen – und in diesem Zusammenhang auch am Abseitigen –, das sich als eine Art programmatische Formel der Empirischen Kulturwissenschaft verstehen lässt. Auch vereint uns bis heute ein gemeinsames Interesse an feministischer Science-Fiction, die genau an der Schnittstelle von Alltäglichem und Abseitigem operiert. Sie greift das scheinbar Banale auf (z. B. Körper, Geschlechterverhältnisse, Care, Technik im Alltag), verschiebt es in imaginäre Welten und macht damit das „Abseitige“ zu einem Erkenntnisraum. Fiktion als Ort des Fingierens imaginiert somit alternative und emanzipative Realitäten. Uns schwebte damals für unseren Band eine Art Kollage unterschiedlicher Materialien, Medialitäten, Schreibtechniken und Formate vor, die wir auch gerne stärker in das Design, den Satz und Aufbau des Bandes gebracht hätten. Der Panama Verlag fand diese Ambitionen damals schwierig, verständlicherweise, weil die Berliner Blätter als Aufsatzreihe mit einem Corporate Design geplant waren mit

der Forschenden nicht nur reflektiert, sondern produktiv macht. In der jüngeren Zeit sind kritisch fabulierende und feministisch spekulierende Formate immer erfolgreicher geworden (siehe Angerer/Gramlich 2020; Hartman 2008).

- 2 Siehe hier auch Verfahren der *Opacity* oder *Ethnographical Refusal* (vgl. Simpson 2014), aber natürlich auch Édouard Glissants Plädoyer, dem *right for opacity* (Glissant 1997).

schlanken Arbeitsprozessen und guten Ergebnissen.³ Dennoch ließen sich Dominik Scholl und Markus Merkel darauf ein und wir konnten die Ordnung der wissenschaftlichen Artikel mit Formaten und Fundstücken wie „Bild“, „Miszelle“ und „Reflexion“ zumindest etwas durcheinanderbringen. Wir überlegten damals in unserem Call for Papers:

Die kulturwissenschaftlichen Aufsätze, Geschichten und Gedichte in diesem Band beleuchten (vermeintliche) disziplinäre und thematische Ränder. Sie beschäftigen sich mit randständigen Forschungsmethoden, mit Außenseiter_innen und Grenzgänger_innen der Disziplinen, mit abseitigen Themen und Genres. Abseitiges ist ein experimentell-fragend-suchender Band mit Beiträgen aus dem breiten internationalen Kontext der Kulturanthropologie. Er behandelt das Abseitige als eine Kategorie der Bezüge und Verhältnisse, als eine Denkfigur der Kritik, als einen unlösbaren Zustand der Paradoxie und nicht zuletzt als ein verlockendes Versprechen. (Amelang/Chakkalakal 2015a: o. S.; vgl. 2015b)

Hier zeichnet sich durchaus eine Affinität zu Beates Denken ab, die immer auch an den unterschiedlichen Texturen kulturwissenschaftlicher Forschung interessiert war und ist: beispielsweise an den Poetiken des Archivs, am erzählerischen Potenzial von Ethnografie und dabei auch an den verkörperlichten und engagierten Dimensionen der Kulturanalyse (vgl. zuletzt Binder 2025; Hauer/Faust/Binder 2021; Hamm 2013; Binder/Neuland-Kitzerow/Noack 2008). Ethnografie sollte nicht lediglich als Forschungsweise oder methodisches Instrumentarium verstanden werden, sondern zugleich – in ihrer Doppelbedeutung – auch als ein Genre mit eigenen Darstellungs- und Erkenntnislogiken.⁴ Aus der kulturwissenschaftlichen Erzählforschung wissen wir, dass die Praxis des Erzählens das scheinbar chaotische Fließen von Erleben in eine strukturierte, zeitlich geordnete und kausal verknüpfte Form transformiert. Durch die Plot-Struktur wird Vergangenheit gedeutet, Gegenwart verständlich und Zukunft antizipierbar. Analog zum alltäglichen Erzählen ist auch das ethnografische Erzählen eine operative

3 Der Panama Verlag wurde 2004 von meinen Studienkollegen Markus Merkel und Dominik Scholl gegründet. Beide haben am Berliner Institut studiert und promoviert. Sie hatten damals die Vision hochwertig gestaltete und inhaltlich spannende Bücher im Fach zu machen, zu einer Zeit als die verlegerische Qualität von Wissenschaftsliteratur abgenommen hatte. 2023 haben die beiden das Geschäft eingestellt, da sie beruflich in anderen Feldern eingespannt sind. Der Panama Verlag ist bis heute ein Stück (Fach) Literaturgeschichte für die EKW und sein Programm kann noch eingesehen werden: <https://www.panama-verlag.de/> [Zugriff: 09.05.2025]. Ein Großteil der Texte wird dort zum Download bereitgestellt.

4 Dies ist auch eines meiner dezidierten Forschungsinteressen (vgl. zur Frühgeschichte der Ethnografie als Bildgenre und poetischen Formaten Chakkalakal 2024).

Technik, um Welt überhaupt erfassbar und kommunizierbar zu machen.⁵ Werden autofiktionale Techniken in die ethnografische Praxis integriert, kann die Subjektform der Forscher:in selbst Teil der Kulturanalyse werden: Autoethnografisches Erzählen erscheint so nicht nur als reflexive Position, sondern als konstitutives Element im Geflecht der Sozial- und Wissensformen, Darstellungsweisen und kulturellen Sinnproduktionen. Hier fungiert etwa das ‚Erfahrungs-Machen‘ (Chakkalakal 2019b) als eine jener Sozial- und Wissensformen, die sich durch das autoethnografische Erzählen mitkonstituieren. Dieses Erzählen wird damit zu einem zentralen Teil von Beziehungsformen, die Kulturanthropolog:innen nicht nur untersuchen, sondern auch darstellen können. Beziehung-Machen und Repräsentation kommen so in der ethnografischen Methode zusammen.

2 Verkörperlichung und Begehren als Forschungsweise

Das Nachdenken und Forschen über Sexualität, Begehren und Intimitäten aus der alltagsweltlichen Perspektive der Europäischen Ethnologie wirft dabei nicht nur methodische, sondern zugleich auch epistemische Fragen auf – etwa, wie sich affektive Praktiken, Strukturen und Logiken mit sensiblen methodischen Zugängen erfassen lassen. Weiter stellt sich die Frage, wie die Materialität und Körperlichkeit der untersuchten Kulturphänomene zu den verkörperlichten Dimensionen ethnografischer Wissensproduktion selbst in Beziehung stehen. Zugleich rückt die Überlegung in den Vordergrund, wie sich das sinnlich-affektive Surplus von Alltag und Kultur überhaupt zur Darstellung bringen lässt – nicht lediglich als methodisches Problem, sondern als eine Reflexion, die den gesamten Forschungs- und Publikationsprozess durchzieht, der vielfach auch in kollaborativen Konstellationen organisiert ist. Dabei tritt die forschende Person nicht nur als beobachtendes Subjekt in das Feld ein, sondern bringt den eigenen Körper als Medium der Wahrnehmung, Resonanz und Affizierung ein. Kulturwissenschaftliche Forschung geht unter die Haut. Nähe entsteht nicht allein über methodische Verfahren, sondern über leibliche Erfahrungen – über Bewegung, Rhythmus, Affekte, Atmosphären.

Wie eingangs erwähnt, reflektiert Binder in ihrem 2015 erschienenen Aufsatz eben jene Verbindung von ethnografischem Schreiben und Literatur, die verkörperlichte Involvierung der Forschenden und die Möglichkeit einer engagierten Kulturwissenschaft. Sie interessiert sich hier für das Potenzial, aber auch – und ich erinnere mich gut, dass mich das damals irritiert hat – für die Limitationen

5 Siehe hier die *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung* aus dem Jahr 1957 – und besonders die neueren Arbeiten zu Populismus und politischem Erzählen, wie beispielsweise Dümmling 2024 oder Groth 2019, siehe auch Dümmling/Fehlmann 2022 zur 11. Tagung der Kommission für Erzählforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde 2021 zum Thema: Politisches Erzählen. Narrative, Genres, Strategien.

von kulturanthropologischem Schreiben, das ins Literarische drängt. Ihre Überlegungen entwickelt sie entlang einer detaillierten Lektüre von Samuel Veissières Studie *The Ghosts of Empire: Violence, Suffering and Mobility in the Transatlantic Cultural Economy of Desire* (2011). Veissière verfolgt darin eine experimentelle Ethnografie, in der er in das Nachtleben Salvador da Bahias eintaucht, innerhalb dessen transnationale Figuren (lokale Brasilianer:innen, Tourist:innen, Expats oder Rückkehrer:innen aus der Diaspora) sowohl als Produkte kolonialer Gewalt als auch als emanzipatorische Subjekte sichtbar werden. Auf ästhetischer und methodischer Ebene verknüpft seine Studie eindringlich die historische Gewalt des Kolonialismus mit einer reflektierten Auseinandersetzung mit seinem eigenen weißen, kolonial geprägten Begehren. Eindrücklich ist, dass der Autor nicht einfach ethnografisch fragt: „Was passiert hier und wie gestaltet sich das Objekt meiner Untersuchung?“, sondern weitergehend: „Warum bin ich hier? Was begehre ich zu sehen? Wie formen meine Anwesenheit und mein Blick das Feld?“ Damit versucht er, eine veränderte Perspektive auf das Wechselverhältnis von Macht, Begehren und Mobilität im postkolonialen transatlantischen Raum zu eröffnen und liefert einen klugen Impuls für die kulturwissenschaftliche Ethnografie. In ihrem Beitrag setzt sich Beate mit dem Format der ethnografischen Novelle auseinander und mit der von Veissière hier praktizierten persönlichen und intimen Schreib- und Forschungsweise, die er „empathische Imagination“ nennt. Von dort schließt sie auf eine den größeren gesellschaftlichen Rahmen betreffende „soziale Imagination“:

Zudem stellt Veissière sein erzählerisches Schreiben selbst in den Kontext von Diskussionen über die Rolle von (sozialen) Imaginationen für die Erfahrung und Wahrnehmung von Welt (siehe etwa Appadurai 1996; Stötzler/Yuval-Davis 2002). Dieser Aspekt beschäftigt mich schon seit längerem (Binder 2008), und hier bietet Veissière deutlich mehr Anknüpfungspunkte als die anderen genannten Studien. (Binder 2015: 112)

Beate fragt hier nach den Medialitäten und Modalitäten der kulturwissenschaftlichen Forschung, auch aus einer wissenshistorischen Perspektive im Fächerkontext. Es ist dabei kein Zufall, dass sie lange Jahre im MA-Studiengang Europäische Ethnologie des Berliner Instituts neben dem Pflichtseminar „Ethnography Reloaded“ das wichtige Format „Ethnographisches Schreiben“ unterrichtet hat.⁶ Mit Blick auf ihre Lehrpraxis wird deutlich: Literarisches ist für sie nicht nur Modus der Forschung, sondern auch Gegenstand und Material. Kulturelle Phänomene – und deswegen Beates Fokus auf Imagination – haben immer auch eine ästhetisch-materielle und eine affektiv-intime Struktur. Imagination wird hier

6 Der Masterstudiengang Europäische Ethnologie wurde 2019 in „Ethnographie: Theorie – Praxis – Kritik“ umbenannt und zugleich in seiner Struktur überarbeitet. An der inhaltlichen Neuausrichtung war Beate in einer Arbeitsgruppe maßgeblich beteiligt.

deutlich als soziale (Vorstellungs-)Kraft, die diese Ebenen andauernd verflechtet; sie wird für uns Kulturwissenschaftler:innen analysierbar in Form von sozialen Praktiken, Atmosphären und materiellen Werken. Literatur fungiert damit zugleich als Material, Linse und engagierte Haltung. In Veissières Text beheimatet die Literatur die Geister des Kolonialismus und diese suchen seine Ethnografie quasi heim:

My intention here is primarily to convey the messiness, violence and perhaps even beauty of this space I call the transatlantic cultural economy of desire; a space I depict narratively along the chronology of my own awakening to and disappearance into the streets of Salvador as a deeply transnational space of violence, suffering, and desires: desires for change, activism, emancipation, resistance at first, then later, or perhaps always, in the background, desires for sex, love, marriage, mobility ... until, at the heart of darkness of the narrative, the Ghosts of Empire that had lurked in every shadow of the narrative make their appearance. (Veissière 2011: 70)

Phänomenologie (die Aufmerksamkeit für die subjektiv-leibliche Erfahrung), Ethnografie (die methodische Narration von gelebter Kultur) und zuletzt Literatur („Ethnography’s tormented but unbound sibling“, ebd.: 17) werden vom Autor in ein epistemisches Verwandtschaftsverhältnis gebracht. Erst in ihrer gemeinsamen Verwendung vermögen sie es laut Veissière, eine ehrlichere Erzählung von Gewalt, Begehren und Leiden im transatlantischen Kontext sichtbar zu machen, als es die disziplinär gebundene Ethnografie allein könnte:

It [the postcolonial and fictional ethnography, S.C.] also strives to achieve, as I have explained, a literariness that transcends both ethnography and literature in the generic sense of the art (or science) by attempting to maintain an inspired, moral, and strategically humanist gaze. (Ebd.: 42)

Intimität wird in der Studie *Ghosts of Empire* untrennbar von Kolonialismus, Begehren und Gewalt konzipiert. „Abseitiges“ interpretierte Beate damals auch als „riskante Forschung“, in Veissières Fall ein Überschreiten affektiver und körperlicher Grenzen durch sexuelle Kontakte, die der Autor im Laufe seiner Forschung im Feld einging. Veissière legt hier radikal offen und analysiert Intimität als Ort der Kolonialerfahrung. Letztere ist nicht nur in den größeren ökonomischen und politischen Strukturen wirksam, sondern materialisiert sich in den intimen Begegnungen zwischen Körpern im Alltag (in Begehren, Sexualität, Fürsorge, aber auch in Gewalt). Auch erscheinen Intimität und Körper als Archive, in denen in Form von Erzählungen, kulturellen Figuren und Fantasie, Gewalt und Begehren weiterwirken.

Hier werden auch die höchst problematischen, ethisch verwickelten Seiten der Ethnografie als historisches Genre vom Autor klar gemacht: ihre primitivis-

tische, voyeuristische und das Leiden ausbeutende Seite in der Figur des hier männlichen Ethnografen selbst. Kulturanthropologie als Disziplin und Ethnografie als Methode können in diesem Szenario nicht einfach korrigiert werden, sondern sich nur als Teil der Begehrensökonomien sichtbar machen. Diese problematische Seite von Repräsentation – und des auktorialen Schreibens insbesondere – bleibt bestehen und es ist hier kein Zufall, dass der letzte 17. SIEF-Kongress 2025 zum Thema „Unwriting“ stattgefunden hat.⁷ Spätestens seit der Veröffentlichung von Bronislaw Malinowskis aufrüttelnden Tagebüchern *A Diary in the Strict Sense of the Term* (1967) werden auch die Begehrensstrukturen, Projektionen und Fantasien kritisch befragt, denen Ethnograf:innen unterliegen. Diese sind untrennbar mit Gewalt, Abhängigkeit und Machtverhältnissen verwoben, in die Forschungskollaborationen notwendigerweise immer eingebettet sind – und die in ethnografischen Repräsentationen ihren Niederschlag finden.⁸ Veissière stellt zugespitzt die Fragen:

How does one write about violence without unleashing it? How can one write about sexual violence without being voyeuristic? How can one sex violence without making it sexy? How can one write about one's own sexuality and sexual encounters in the field without producing a navel-gazing catalogue of ethnopornography? (Ebd.: 20).

3 „Literature, Ethnography's tormented but unbound sibling“ – Die brutale Dialektik von Immersion und Distanzierung

Am Ende ihres Textes besteht Beate auf die Unterscheidung von beiden Schreibtechniken, denn „wissenschaftlich“ und „literarisch-künstlerisch“ folgen je eigenen Feldlogiken. Damals hat mich das Grenzziehen provoziert, tendierte doch das Schreiben Samuel Veissière zu einer Mischform. Eine Verwischung, die Beate in diesem Fall als ein „Analytisches-zu-wenig“ kritisierte:

7 „Unwriting“ setzt sich als Kongressthema mit dem Modus des ethnografischen und kulturwissenschaftlichen Schreibens auseinander. Im „Unwriting“ spürt man bereits ein gewisses Misstrauen gegenüber dem ethnologischen Schreiben: „*Unwriting* is a call to action, a call to reflect on how we have been doing things and how they can be done differently. In contrast with the sometimes dark histories of our academic traditions, we have a chance to create new, embedded, and relational visions, distancing ourselves from skewed, hegemonically generated accounts of the past. By unwriting, we consider what it takes to undo some of what writing's power has imposed, particularly as we cede space to AI and its algorithms.“ (https://www.siefhome.org/downloads/SIEF2025/SIEF2025_Unwriting_programme.pdf [Zugriff: 09.05.2025])

8 Vgl. hier folgende Besprechungen der Tagebücher: Geertz 1967; Stocking 1983; Young 2004.

Dennoch hatte ich ambivalente Gefühle bei der Lektüre von *The Ghosts of Empire*. Zugegeben, die Studie liest sich leicht und ist sicherlich zugänglicher als manche theoriegeladene Darstellung. Doch an vielen Stellen hätte ich es gerne „genauer“ gewusst und hätte mir tiefergehende, auch tiefer in aktuelle Debatten gehende Auseinandersetzungen mit Begriffen und einzelnen Beobachtungen gewünscht. (Binder 2015: 123)

Natürlich ist Ethnografie nicht nur eine Forschungsweise, sondern in ihrer textuellen Praxis auch literarisches Genre. Insofern besitzt sie schon immer diese verwischende Qualität. Gleichzeitig ist Ethnografie jedoch vor allem eine wissenschaftliche Schreibtechnik, die in der Kulturanalyse unseres Faches ein „Mehr“ an Daten, Beschreibung und Kontextualisierung/Situierung des Forschungsphänomens bedeutet. Insofern muss ich heute zugeben, dass Beate damals schon das gedacht hat, was ich dann bald in meiner eigenen Forschung zu den verwobenen Zirkeln von Kunst und Ethnografie in der frühen US-amerikanischen Kulturanthropologie, meiner aktuellen Forschung zu intervenierenden Formaten auf der Kochi-Muziris Biennale, beim Nachdenken und Lehren von multimodaler Ethnografie, beim Lesen von feministischem Fabulieren sowie der Beschäftigung mit dem Boom spekulativer Formate in der Wissenschaft immer wieder realisiere: Wissenschaftliches Schreiben hat seinen eigenen Wert. Es unterliegt einer ihm eigenen Feldlogik.

Auch die auktoriale Stimme des wissenschaftlichen Schreibens sollte nicht einfach im Zuge forschungsethischer Bedenken als ‚schlechter‘ oder ‚weniger‘ abgetan werden. Das Reflektieren und Analysieren der eigenen Möglichkeits- und Machtstrukturen im Feld muss immer auch ein Reflektieren derselben Positionierung im größeren gesellschaftlichen und historischen Gefüge nach sich ziehen. Dabei begründet sich die Eigenlogik der Ethnografie schon immer durch ein spannungsgeladenes dialektisches Verhältnis von Immersion und Distanz im ethnografischen Schreiben. Diese Dialektik – verstanden im Sinne der Kritischen Theorie als Widerspruchsverhältnis⁹ – kann auf dem Feld der kulturwissenschaftlichen Geschlechterforschung besonders gut nachvollzogen werden: Die Teilhabe an sozialen Praktiken, Interaktionen und Atmosphären eröffnet den Zugang zu implizitem Wissen, zu affektiven Dimensionen und zur Logik des Alltags. Zugleich verlangt die ethnografische Methode eine reflexive Distanz, die Beobachtungen analytisch ordnet, kontextualisiert und theoretisch fruchtbar macht. Wichtig ist mir hier jedoch zu betonen, Dialektik von Immersion und Distanz nicht einfach als ein simples Wechselspiel im Sinne eines braven Hin

9 Ich folge hier Adornos Überlegungen in seiner *Negativen Dialektik* (1966: 146): „Kein schlicht Reales: denn Widersprüchlichkeit ist eine Reflexionskategorie, die denkende Konfrontation von Begriff und Sache. Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruches willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken. Widerspruch in der Realität, ist sie Widerspruch gegen diese.“

und Her zu begreifen. Die Höherbewertung der immersiven Seite – die heute vermehrt mit fabulierenden und künstlerischen Ausdrucksweisen einhergeht – birgt die Gefahr einer naiven Hingabe an die Empirie. Den selbst erfahrenen Phänomenen wird ein Moment der Unmittelbarkeit zugesprochen, womit sie eine affirmative Dimension erhalten. Daher muss die distanzierende Reflexion, der unumgehbare theoretische Eingriff, diese Unmittelbarkeit notwendig durchbrechen (vgl. Jansen 2016: 67–75)¹⁰. Sie hat die Aufgabe, die in der immersiven Autoethnografie aufgesammelten Daten gegen den Strich zu lesen, um die in ihnen sedimentierten Widersprüche, verdinglichten Bewusstseinsformen und die Macht- und Herrschaftsstrukturen freizulegen, die sich im Alltäglichen naturalisieren. Die kritische Erkenntnis liegt somit nicht in einem der beiden Pole, sondern entsteht erst aus der negierenden Vermittlung beider: Aus der treibenden Spannung zwischen der empathischen Hinwendung zu den Lebensäußerungen der Menschen und ihrer kompromisslosen theoretischen Kritik, die auf die Dekonstruktion von falscher Unmittelbarkeit und die Enthüllung von objektivierender Gewalt zielt. Diese Dialektik ist somit das instrumentelle Kernstück einer Ethnografie, die sich nicht mit Beschreibung begnügt, sondern auf eine kritische Gesellschaftstheorie und letztlich auf emanzipatorische Praxis verpflichtet ist.

Es geht mir also nicht so sehr um ein Plädoyer der Trennung von literarischem und wissenschaftlichem Schreiben, sondern um ein dialektisches Argument der Unauflösbarkeit und der analytischen Notwendigkeit des Widerspruchs (von Empirie und Theorie), dieser bildet den eigentlichen epistemischen Kern ethnografischer Forschung: Ihre heuristische Kraft entsteht gerade aus dem beständigen Widerspruch zwischen Nähe und Distanz, selbst oder gerade wenn Kulturwissenschaftler:innen kollaborativ, intim und involviert-engagiert forschen (siehe hier Binder et al. 2013; Binder 2022)! Nur um deutlich zu machen, was an dieser Stelle bereits klar sein sollte: Distanzierende Dialektik meint nicht scheinbar neutrale Objektivität (im Sinne der Figur des allwissenden Autors), sondern Kritikfähigkeit, die sich im Fall der ethnografischen Methode auf ein empathisches Involvierendes gründet.¹¹

10 Ich danke Alik Mazukatow für den Hinweis an dieser Stelle.

11 In diesem Zusammenhang ist das Panel von Olga Reznikova und Laura Bäumel zum Thema „Unwriting solidarity and rethinking responsibility in ethnographic research“ auf dem SIEF-Kongress 2025 „Unwriting“ an der Universität Aberdeen zu erwähnen (siehe auch meine Fußnote 9). Mit den Beitragenden ging es um die Diskussion, wie man in der ethnografischen Forschung mit affektiver und in manchen Forschungskontexten absoluter Solidarität mit der beforschten Community und den daraus entstehenden Forschungsbeziehungen umgeht. Das Verhältnis von Solidarität mit den Zielen und Kämpfen der jeweiligen Community kann nicht selten in einem politischen Spannungsverhältnis zu einem gesellschaftlich breiteren, nicht-positional verstandenen Solidaritäts- und Emanzipationsbegriffs stehen. Die Vortragenden überlegten entlang ihrer ethnografischen Forschung, wie man diese Spannung reflektieren könne und auch hinterfragen müsse.

Der Ruf nach mehr Immersion oder mehr Distanz ist natürlich zeit- und kontextabhängig, insofern auch die Beurteilung von Ethnografien ästhetischen Urteilen folgt. Das Zunehmen von Ethnografien in Form von Podcasts, Film oder Design ist Teil einer *longue durée* der Reflexion der Genrequalitäten von Ethnografie im erweiterten Fachkontext selbst.¹²

4 Eine eigene Stimme finden und damit Haltung einnehmen

Für uns Leser:innen von heute ist auch der Rückblick interessant: 2014 galten Autoethnografie, Autofiktion und das körperliche Involvement der Forscher:innen noch als randständig und experimentell. Zehn Jahre später hingegen stehen Praktiken wie kritisches Fabulieren, das affektiv-intime Öffnen von Familienarchiven, feministisches Spekulieren oder die Figur des *artist as ethnographer* im Zentrum der sich überschneidenden Felder von engagierter Kunst und Wissenschaft. Dieser Wandel ist nicht zuletzt dem Erfolg feministischer und queerer Theorie geschuldet. Er bestätigt zugleich das Argument von Ben Trott in seinem laufenden Buchprojekt zu Cancel Culture, dass Gender Studies, Queer Theory und Postkoloniale Theorie im politischen Gegenwind nicht einfach „gencancelt“ und stumm gemacht werden (Universität Basel 2024). Vielmehr ist „Cancel Culture“ immer auch eine produktive Kraft der Diskursbildung – und hier konkret der Entwicklung neuer Methoden und Erkenntnisweisen.

Gerade daran zeigt sich eine Qualität der Kategorie des *Abseitigen*: Sie ist relational und damit immer relativ. Autoethnografische, künstlerische und literarische Verfahren waren nie wirklich randständig in der Kulturanthropologie – man denke nur an die frühen Arbeiten der Kulturrelativist:innen wie Zora Neale Hurston, Margaret Mead, Ruth Benedict oder Edward Sapir (Chakkalakal 2019a). Doch heute begegnen wir einer neuen Selbstverständlichkeit im Umgang mit immersiv-affektiven Methoden. Diese gilt es jedoch nicht einfach als Ergebnisse eines *Iconic* oder *Narrative Turn* zu naturalisieren. Vielmehr müssen wir sie selbst in ihrer Historizität reflektieren. Die Writing-Culture-Debatte beispielsweise ist kein abgeschlossener Moment, sondern eine andauernde Befragung der fachlichen *Repräsentationsarbeit*¹³.

12 Nach der Veröffentlichung unseres Call for Papers *Abseitiges* machte uns Regina Bendix auf die „Society for Humanistic Anthropology“ aufmerksam – eine Untergruppe der American Anthropological Association, die seit 1975 das literarisierte Schreiben, das Dichten und das Schreiben mit dem Ziel breiter Vermittlung in den Mittelpunkt stellt. Sie vergeben auch den Victor Turner Prize in Ethnographic Writing für kürzlich veröffentlichte Bücher sowie Preise für ethnografische Belletristik, kreative Sachliteratur, kurze kreative Prosa, einen Gedichtwettbewerb und seit 2020 den Edie Turner First-Book Prize in Ethnographic Writing.

13 Im Sinne Stuart Halls *work of representation*, vgl. Hall 2013.

Am Ende möchte ich betonen: Weder will Beate in ihrem Beitrag *Imaginäres bändigen* noch möchte ich selbst künstlerisch-poetische Schreibweisen gegen nicht-fiktionale Formen ausspielen. Die entscheidende Frage ist nicht „entweder – oder“, sondern wie sich beide Modi produktiv verschränken lassen und miteinander verschränkt sind. Spätestens seit den Debatten um den *Iconic* und den *Affective Turn*, die Methodendiskussionen zu *Sensual and Visual Ethnography* und zuletzt zu *Multimodal Ethnography* wird der Textzentrismus ethnografischer Methode in Frage gestellt. Dabei darf *more than textual ethnography* nie bedeuten, dass wissenschaftlicher Text per se „weniger“ ist. Im Gegenteil sollte ethnografischer Text – und darüber hinausgehend jede kulturanthropologische Repräsentationsform – in sich bereits verdächtig sein; wir müssen ihrer Wirkmächtigkeit mit großer Neugier entgegentreten. Es geht letztlich für uns darum, der Komplexität der sozialen Welt mit einer entsprechenden Komplexität methodischer und darstellerischer Antworten zu begegnen.

In diesem Zusammenhang war *Abseitiges* in Zusammenarbeit mit dem Panama Verlag auch ein Versuch, über die unterschiedlichen Texturen, Materialitäten und Stofflichkeiten der jeweiligen Forschungsthemen eine veränderte Perspektive auf die zu untersuchenden Phänomene zu eröffnen. Eine besondere Herausforderung bleibt dabei die Frage, wie wir Intimitäten, Sensibilitäten und Begehren in Forschungsprozessen – aber auch in Publikation und Vermittlung – analytisch und erkenntnistiftend einbeziehen können.¹⁴

Die forschungsethische Verantwortung – und auch das korrigierende Potenzial – eines dialektischen Ansatzes liegt darin, sich immer wieder aus immersiver Intimität und solidarischer Affinität herauszulösen. So kontraintuitiv dies im Kontext unserer gegenwärtigen Methodendebatten auch erscheinen mag: Erst durch diese Distanz lässt sich aus der Vielstimmigkeit eines ethnografischen Feldes ein kritischer, gesellschaftsanalytischer Blick gewinnen. Auktorial-wissenschaftliches Schreiben im Spannungsverhältnis zu (auto)fiktionalen Texturen ist daher nicht Ausdruck eines Gegensatzes im Sinne von weniger Affektivität oder geringerer Zugewandtheit. Im Gegenteil: Eine reflexiv-auktoriale Stimme einzunehmen, verstehe ich mit Beate vielmehr als Zeichen engagierter Haltung.

14 Ein Beispiel für ein Publizieren, dass die Materialitäten und Sensibilitäten von Forschung mit einbezieht, ist sicherlich der Intercom Verlag: <https://intercomverlag.ch/about/> [Zugriff 05.09.2025].

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Amelang, Katrin (2014): *Transplantierte Alltage. Zur Produktion von Normalität nach einer Organtransplantation*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Amelang, Katrin/Chakkalakal, Silvy (2015a): Call for Papers für die Berliner Blätter 68/2015 mit dem Titel „Abseitiges. An den Rändern der Kulturanthropologie“.
- Amelang, Katrin/Chakkalakal, Silvy (2015b): Kühne Wanderer auf Abwegen: kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Abseitigen. In: Amelang, Katrin, Silvy Chakkalakal (Hrsg.): *Abseitiges. An den Rändern der Kulturanthropologie*. Berliner Blätter 68, S. 7–16.
- Angerer, Marie-Luise/Gramlich, Naomie (Hrsg.) (2020): *Feministisches Spekulieren. Genealogien, Narrationen, Zeitlichkeiten*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Behar, Ruth (1996): *The Vulnerable Observer. Anthropology That Breaks Your Heart*. Boston: Beacon Press.
- Binder, Beate/Neuland-Kitzerow, Dagmar/Noack, Karoline (Hrsg.) (2008): *Kunst und Ethnographie. Zum Verhältnis von visueller Kultur und ethnographischem Arbeiten*. Berliner Blätter 46. Münster: LIT Verlag.
- Binder, Beate/von Bose, Friedrich/Ebell, Katrin/Hess, Sabine/Keinz, Anika (Hrsg.) (2013): *Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Binder, Beate (2015): *Imaginäres bändigen. Über literarische Techniken im ethnografischen Schreiben*. In: Amelang, Katrin/Chakkalakal, Silvy (Hrsg.): *Abseitiges. An den Rändern der Kulturanthropologie*. Berliner Blätter 68, S. 109–125.
- Binder, Beate (2022): *Kollaboration und Spekulation. Möglichkeitsräume solidarischen Forschens*. In: Fitsch, Hannah/Greusing, Inka/Kerner, Ina/Meißner, Hanna/Oloff, Aline (Hrsg.): *Der Welt eine neue Wirklichkeit geben. Feministische und queertheoretische Interventionen*. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 35–43.
- Binder, Beate (2025): *Soziale Welten in Bilder bringen. EthnoGraphic Novels als Modus ethnographischer Forschung und Präsentation*. In: Binder, Beate/Dilger, Hansjörg/Welz, Gisela/Kirsch, Thomas G. (Hrsg.): *Public Anthropology. Wissenspraktiken und gesellschaftliche Interventionen der ethnologischen Fächer*. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 447–462. https://doi.org/10.12907/978-3-593-45943-1_029.
- Chakkalakal, Silvy (2014): *Die Welt in Bildern. Erfahrung und Evidenz in Friedrich J. Bertuchs „Bilderbuch für Kinder“ (1790-1830)*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Chakkalakal, Silvy (2019a): *Ethnographic Art Worlds. The Creative Figuration of Art and Anthropology*. In: *Amerikastudien/American Studies* 63, 4, S. 489–515.

- Chakkalakal, Silvy (2019b): *The Child of the Senses. Education and the Concept of Experience in the Eighteenth Century*. In: *The Senses and Society* 14, 2, S. 148–172. <https://doi.org/10.1080/17458927.2019.1626643>.
- Chakkalakal, Silvy (2024): *Indienliebe. Die frühe Ethnographie und ihre Bilder*. Berlin: Kadmos.
- Clifford, James/Marcus, George E. (Hrsg.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, California: University of California Press.
- Dümling, Sebastian/Fehlmann, Meret (2022): Politisches Erzählen. Narrative, Genres, Strategien: 11. Tagung der Kommission für Erzählforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 11. bis 13. August 2021. In: *Fabula* 63, 1–2, S. 211–214. <https://doi.org/10.1515/fabula-2022-0013>.
- Dümling, Sebastian (2024): Der märchenhafte Populismus, oder: Die Politik der Gattung. In: *Fabula* 65, 1–2, S. 8–27. <https://doi.org/10.1515/fabula-2024-0002>.
- Ellis, Carolyn (2004): *The Ethnographic I. A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Geertz, Clifford (1967): Under the Mosquito Net. In: *New York Review of Books* 9, 4, S. 14.
- Glissant, Édouard (1997): *Poetics of Relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. (Original: Glissant, Édouard (1990): *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard).
- Groth, Stefan (2019): Political Narratives/Narrations of the Political: An Introduction. In: *Narrative Culture* 6, 1, S. 1–18. <https://doi.org/10.13110/narr-cult.6.1.0001>.
- Hall, Stuart (2013): The Work of Representation. In: Evans, Jessica/Nixon, Sean/Hall, Stuart (Hrsg.): *Representation: Cultural representations and signifying practices*. Los Angeles: Sage, S. 1–47.
- Hamm, Marion (2013): Engagierte Wissenschaft zwischen partizipativer Forschung und reflexiver Ethnographie. Methodische Überlegungen zur Forschung in sozialen Bewegungen. In: Binder, Beate/von Bose, Friedrich/Ebell, Katrin/Hess, Sabine/Keinz, Anika (Hrsg.): *Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 55–72.
- Hartman, Saidiya (2008a): *Lose your Mother. A Journey along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Hartman, Saidiya (2008b): *Venus in Two Acts*. In: *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism* 12, 2, S. 1–14.
- Hartman, Saidiya (2019): *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval*. New York: W.W. Norton & Company.
- Hauer, Janine/Faust, Friederike/Binder, Beate (2021): Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren. Zu Formen des Zusammenarbeitens in der ethnografischen Forschung. In: *Berliner Blätter* 83, S. 3–17. <https://doi.org/10.18452/22401>.

- Jansen, Stef (2016): *Ethnography and the Choices Posed by the 'Affective Turn'*. In: Frykman, Jonas/Frykman, Maja Povrzanovic Frykman (Hrsg.): *Sensitive objects. Affect and material culture*. Lund, Sweden: Nordic Academic Press, S. 55–77.
- Malinowski, Bronisław (1967): *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Simpson, Audra (2014): *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Durham/London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822376781>.
- Stocking, George W. (1983): *The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski*. In: *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork. History of Anthropology*, Bd. 1. Madison: University of Wisconsin Press.
- Universität Basel (2024): Dr. Ben Trott. <https://forum-basiliense.unibas.ch/de/fellows-de/fellows-herbst-2024/dr-ben-trott/>. [Zugriff: 05.09.2025]
- Veissière, Samuel (2011): *The Ghosts of Empire. Violence, Suffering and Mobility in the Transatlantic Cultural Economy of Desire. Contributions to Transnational Feminism*, Band 3. Münster: LIT Verlag.
- Young, Michael W. (2004): *Malinowski. Odyssey of an Anthropologist, 1884–1920*. New Haven: Yale University Press.

Caring for other worlds. A conversation on potentialities of making futures otherwise

*Friederike Faust, Anna Altukhova, Agata Dziuban, Urmila Goel,
Sabine Hess, Mike Laufenberg, Justyna Struzik*

This volume seeks to explore the *otherwise* in ethnographic research on non-heteronormative and non-hegemonic lifeworlds, illuminating how it functions both as object and desire within queer ethnographic inquiry. The proximity to the anthropology of the political evident throughout the contributions appears constitutive of European-ethnological WomenGenderQueer Studies. This reflects not only the inevitability that every researcher conducts research and writes from a political stance situated within contingent political struggles (Binder 2014), but also that the subdiscipline's institutionalization, as well as its analytical and methodological development, have been closely entwined with political and social movements since their inception (Binder 2010). This connection between academia and activism often persists despite potentially differing framings, problematizations, tools, and strategies, sustained by a shared aspiration toward a more just world.

Consequently, we conclude this volume by broadening its scope to encompass current approaches in political anthropology. To this end, we invited ethnographers working within politically contested fields to participate in an email exchange. Together, we reflect on how the *otherwise* is articulated within the political struggles of their research interlocutors—struggles whose scope for action is increasingly constrained by neoliberal and/or right-wing authoritarian expansions. As the authors of the introduction argue, the future *otherwise* takes shape in the ever-present and its past; all imaginations and prefigurations are products of the current moment or its historical narrations and representations. Yet how can an *otherwise* be imagined or even enacted when struggles for survival leave little room to dream of, or experiment with, alternative modes of being and relating?

FRIEDERIKE FAUST: Dear all, I thank you for accepting my invitation to contribute to this email conversation. What unites all of you are your personal, academic and activist engagements with social groups that have been pushed to the margins, and whose lives have thereby been made almost impossible. Justyna and Agata, you two are working within fields in which people experience extreme forms of state neglect, like abandonment, punishment and violence, due to the withdrawal of care, protection and rights. However, the people you work

with engage in various modes of world-making to navigate, contest, or simply survive these conditions. Dear Justyna, as a sociologist and ethnographer working on drug use as well as on queer and HIV activism in Poland, I was wondering about these moments and socialities: what forms of being in the world and being with others in this world do you find? Can you see glimpses of potentialities and actualities for doing things *otherwise*?

JUSTYNA STRUZIŁ: Thank you for your question <3. I've given it some thought: Three things come to mind when I reflect on being-in-the-world among the people I've encountered at various stages of my research. For now, I'd like to answer your question quite broadly, going beyond my current studies and considering the experiences of different groups, communities, and individuals I've met in the context of my academic work. All these points relate to making one's life more bearable:

1. Being in a world we create for ourselves: I'm referring here to various types of communities—sometimes temporary, sometimes more permanent—that emerge in response to systemic violence. The formation of such communities always involves negotiating who we are and who we are not, whom we include and whom we exclude. What continues to surprise and inspire me most is the power of the social—the strength of relationships that provide, even if only momentarily, joy, pleasure, and a sense of belonging to something larger, something collective. These (micro)communities are affective, but also have a political dimension as they fill the space between the individual and the state, create what is social, and offer visions of change. I remember one image from my research, several or perhaps even over a dozen years ago, when I went to Warsaw to interview a queer activist. It was winter, and outside the temperature dropped to minus 10 degrees Celsius, though the sun was shining beautifully. We arranged to meet after a spontaneous demonstration called in response to yet another rejection of the civil partnership bill (granting equal rights to same-sex-partnerships) by the Polish parliament. So I attended this protest, which wasn't very large. It was terribly cold. And yet, I felt emotions reaching their peak—there was anger and bitterness, but also joy in being together, in seeing familiar faces, in brief conversations with friends and acquaintances. During the meeting with the activist—although it entailed a rather grim vision of the situation of queer people and their rights in the Polish context—these words were spoken: “This is why we're here, this is why we come—to feel this, to have this moment for ourselves.” This, to me, epitomizes being in the world on one's own terms.
2. Being in the world with substances: A completely different dimension of being in the world became apparent to me in recent years during encounters with people who use opioids. Poland has nothing to boast about in terms of drug policy either—the use of psychoactive substances is criminalized, and people who use drugs are heavily stigmatized, for example in healthcare facili-

ties. They also experience police violence and dehumanization in addiction treatment centers. During these meetings, I often heard about *being with* a substance. I want to emphasize here that it's worth taking this relationship with drugs seriously. Because that's how my interlocutors treat it. I frequently heard that drugs "allow me to feel normal," or that "without it, I wouldn't leave the house." People who use opioids often describe their relationship with drugs as highly ambivalent—harmful to them in various ways (though the harm itself is attributed more to drug policies than to the substance). At the same time, they emphasize the calming effects of drugs, of them making their lives more livable, more bearable through psychoactive substances. Fay Dennis writes beautifully about this in the book *Injecting Bodies in More-Than-Human Worlds* (2021), while also encouraging thinking about psychoactive substances beyond binary categories of pleasure and addiction, activity and passivity, rationality and madness. In the context of my research, I'd like to better understand and describe what this making-life-more-survivable consists of and how significant it is for people who use opioids.

3. Being in the world as resistance: In this context, I'm also interested in the tension within me as a researcher, which relates to the broadness of the concept of resistance. On one hand, I'm interested in and inspired by perspectives that go beyond binary, black-and-white thinking about potential resistance, moving toward thinking about navigating complex systems of oppression, and recognizing resistance in everyday life. I'm referring here to looking at the experiences of various groups and individuals in ways that account for ephemeral, temporal modes of resistance, which happen, for example, in the context of an individual's contact with a violent institution. Recently, I read a very interesting book by Agnieszka Dauksza, *Insignificant Humans: Practices of Resistance* (2024, my own translation), in which the author shows the multidimensionality and multiscale of resistance, with emphasis on "intimate acts of dissent, manifested by individuals or small groups operating from positions of insignificance and using insignificant means. Activities that count as survival tactics. These acts can be bizarre, embarrassing, amusing, frivolous and perverse, yet regardless of the strategy adopted, they are performed 'seriously', for a cause that seems worth personal risk" (Dauksza 2024: 49, my own translation). On the other hand, I always have questions in mind about the political potentials and possibilities for social change here. As a researcher of social mobilizations and political movements, I tend to believe and assume that the potential for change lies in what is collective, as I also showed in my first point above. And yet, research conducted amongst people who use opioids, where I've seen plenty of individual, everyday forms of resistance, but no collective political action, has forced me to confront this tension (between the individual and collective) emerging from the multidimensionality of resistance. I don't have an answer here yet, but I feel the need to further explore this tension within myself.

That's all that comes to mind for now. Thank you for the opportunity to reflect on this. I would love to hear your thoughts on this as it relates to your research, Agata!

AGATA DZIUBAN: When I read your question, Friederike, the words that immediately came to mind were multiplicity and change. Rather than being singular and fixed, the different forms of being and being-together-in-the-world that emerge in my research on sex work are multiple and constantly shifting. As I explore below, they are not only deeply shaped by the structural conditions that sex workers confront, but also, and most importantly, continually renegotiated and contested within sex workers' struggles for recognition, practices of community care, and everyday acts of resistance. Let me make three points:

1. Being in Plurality: The parameters of sex workers' existence in Poland, and beyond, are largely shaped by harmful or othering representations. These include depictions of sex workers as victims in need of rescue, as villains to be punished or rehabilitated, or as occupying a contradictory space between these two poles. Such dominant narratives not only position sex workers outside hegemonic norms of recognisability and respectability, but also contribute to their silencing and invisibilisation when they assert their voices, claim rights, or seek to define their own subjectivities. In response, many sex workers and community-led initiatives engage in recognition struggles, i.e. attempts to expose, challenge, and transform these restrictive frames. Crucially, these struggles do not follow a singular trajectory, but encompass a plurality of (emancipatory) politics and tactics. While some efforts focus on expanding the horizon of acceptability—asserting sameness and challenging the processes of othering that underpin sex work stigma—others resist the very logics of normativity and assimilation. Instead, they embrace unruliness, abjection, and the disruptive potential sex workers' lived realities pose to prevailing moral, policy, and economic frameworks. Moreover, while some initiatives center on countering criminalization, state violence, and the structural conditions that produce sex workers' vulnerability—hence, foregrounding sex workers' positionality vis-à-vis the state and its institutions as the primary site of political action—others advance intersectional, anti-capitalist, and anti-carceral interventions that seek to transform society as a whole. What I want to stress here is that forms of being pursued by sex workers are not static, monolithic, or one-dimensional. Rather, they are multiple, fluid, and continually negotiated within sex worker communities themselves. While public discourses, community statements, and social media representations often flatten these complexities, reducing nuance and limiting expressions of plurality, my research shows that sex workers' own spaces—drop-ins, brothels, cruising areas, chats—are sites of constant discussion, experimentation, and contestation of what it means to be a sex worker. Here, recognition and imagined form(s) of being in a world are not fixed achievements but a pro-

cess in motion—at times painful, at times playful—shaped by tensions, solidarities, and embedded in sex workers’ lived realities.

2. Being with and for Others: Given that criminalization and repressive law enforcement strategies often push sex workers into hazardous and precarious work environments, and exclude them from existing support services, being with others becomes a survival strategy, and a way of making life livable or, as Justyna put it above, bearable. Across different contexts, sex workers choose to work together for safety, support one another, and create community care projects to which they can turn in times of crisis, such as when facing workplace exploitation and abuse, police violence, prosecution, homelessness, or other forms of harm. These mutual aid interventions, whether situational, ephemeral, or institutionalized through sex worker-led collectives and international networks, can, as Dean Spade (2020: 2) argues, generate “new ways of living” and being-in-the-world. Beyond serving as mechanisms of survival for those in need, they also function as spaces where sex workers can articulate and negotiate grievances, needs, shared conditions, and visions for change. Collective workplaces, transnational sex worker networks, and grassroots community projects serve as vital platforms for building solidarity and organizing within and for sex worker communities. Also, by bringing together sex workers with diverse experiences and statuses—across migration, sexuality, gender, health, working conditions, and labor arrangements—these initiatives foster an awareness of the differences and divergences within sex worker communities. They also deepen understandings of the intersectional nature of sex workers’ struggles and enable the development of community care interventions that strive (though not always successfully) to be non-exclusionary, non-hierarchical, and unconditional in their approach. I know this might sound idealistic or naive, but based on my research and engagements in the field, the sex workers’ movement as I have come to know it is profoundly intersectional and deeply attentive to the vast spectrum of exclusions and forms of structural violence that multiply marginalized and criminalized sex worker communities face.
3. Being in Place of, Instead of, or Against: As Juno Mac and Molly Smith remind us in *Revolting Prostitutes*, “caring for each other is political work” (2018: 6). Indeed, beyond fostering solidarities, mutual aid interventions and community care projects are also crucial sites of resistance. As Justyna notes above, these acts of resistance may take the form of collective political actions calling for radical legal change—such as decriminalization and access to labor rights—but they also include seemingly small gestures that rarely fit conventional understandings of what is “revolutionary” or “challenging the harmful status quo.” This might mean assisting a colleague during a painful pharmacological abortion and covering for her with the brothel boss, sharing safer sex materials with someone who cannot afford them, or taking a shift for a colleague whose child has fallen ill. For many of the sex worker projects and

initiatives I encountered during my research, resistance also consists in persisting—i.e. in remaining present for their communities despite hostilities and challenges, including attacks from anti-sex work activists and policymakers. This persistence takes different forms: creating community-led structures of care in place of state services that are inaccessible or stigmatising, outside of systems that deliberately exclude sex workers, and against legally sanctioned neglect and criminalization. In this way, these projects not only provide care, but also expose the failures of the state and its institutions, revealing the forms of violence they condone and their necropolitical or carceral logics.

FRIEDERIKE FAUST: Thank you both for these detailed insights into your current research and reflections. It seems that the ways and forms of being-in-the-world you describe are characterized by practices of resistance and relations of care, where resistance and care seem to be closely related, even entangled. On the one hand, both seem to be pragmatic responses to states of neglect and violence, and, on the other, they both include a potential to imagine and craft a world *otherwise*—both for oneself and for others. Dear Urmila, you have dealt extensively with care in your research. What possibilities do you see for creating other worlds and making them livable through and within caring relationships?

URMILA GOEL: Thank you for the question, Friederike. Your question seems to imply that caring is always connected with positive, benevolent emotions and intentions. The social and cultural anthropologist Tatjana Thelen criticizes this framing. She argues that “not all care practices are voluntary or infused with ‘good feelings’” (Thelen 2015: 509). Rather than focussing on good intentions, she proposes to focus on the reciprocity of care practices and how relationships are built through them by “creating, maintaining and dissolving significant ties” (ibid.: 505). She proposes to “understand care as an open-ended process which, as a dimension of social security, connects a giving and receiving side in practices aimed to satisfy socially recognized needs” (ibid.: 509). Thus, not only the effects of care practices are left open, but also the definition of who is legitimately in need of care is seen as a result of social negotiations. For Thelen, care thus organizes the social beyond the private sphere.

With this critical perspective on the goodness of care I want to look at the much-quoted definition of care by Berenice Fisher and Joan Tronto:

“On the most general level, we suggest that caring be viewed as a species activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our ‘world’ so that we can live in it as well as possible. That world includes our bodies, our selves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web” (Fisher/Tronto 1990: 40).

The “livability” of your question is part of their definition. And more than that, the aim of caring to live in the “world” as well as possible seems to imply good intentions. While Thelen explicitly includes the dissolution of significant

relationships as care. Fisher and Tronto assume that care practices are taken up to maintain, contain and repair our “world”. For them caring is a necessity, not only for human beings, but our whole “world” is dependent on it. Without care, the world as such cannot continue in the same way. This seems to make caring something purely positive.

But the question is: whose world is “our world”? In fact, in most cases, caring seems to be the practices that keep the existing world going with all of its social inequalities. It maintains and stabilizes it rather than creating the other worlds of your question. In this case, the phrase “so that we can live in it as well as possible” has to be looked at more closely. One has to ask, who is the “we” who should live as well as possible. And to question, what is “possible” in this world.

In her book *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, the political scientist Joan Tronto (1993: 111–124) analyzes why care practices are devalued socially even as they are necessary for the world to continue. She argues that in fact this necessity is the reason for the devaluation and marginalization of care. Care practices highlight that no individual can exist alone; one is always dependent on others and on caring relationships. But in a world that sets the autonomous subject as the unquestioned norm, this dependency must be hidden rather than acknowledged. For those in powerful positions who need to stress their autonomy, care practices must be devalued and delegated to those in less powerful positions. In this process, caring is feminized and racialized.

Not everybody is equally involved in care work. Most of the time, those who engage in care work do not have a choice. It is their task to maintain a world that privileges those who assign them the care work and devalue their position. In the case of feminized unpaid care workers, this is hidden under references to family and love. The gender order attributes “women” a caring nature and the task of caring for the families. Thus, by becoming a “woman”, one takes on and internalizes the task of being caring. As long as “women” stay within the gender order, they know what their task is and pursue this without needing to be pressured to do so.

In the case of racialized care workers, both paid and unpaid, racism and global postcolonial inequalities force them to fulfill caring practices for those in more privileged positions. In the case of slavery, masters have complete control over those forced to provide care; in the cases of paid care work, socio-economic differences ensure that care workers do what they are supposed to do.

In both cases, the social order of our world allows care workers to be mistreated, even though the care receivers, including those in powerful positions, are dependent on them. In fact, care workers have, or rather could have, a lot of power, since the continuation of the world depends on them. But at the same time, the order of the world ensures that this power is difficult to use towards fighting the inequalities of this world.

But as always, the world order does not determine practices fully. There is always the potential for a shift in the order and also for explicit resistance. The existing world must not be maintained by everyone and forever. Other worlds

can be envisioned and pursued. And, also, such other worlds need caring practices, not only to come into existence, but also to continue, and to grow. Indeed, they can be made livable “as well as possible” only through caring practices. For these other worlds to be more inclusive, the “we” of the worlds needs to be inclusive and our dependency on care practices (and care workers) must be acknowledged. Thus, caring practices can be part of transforming the world to a world in which more humans (and non-humans) can live as well as possible.

Thus, with respect to your question, I would shift it somewhat and reply: inclusive other worlds can only be created if care—and thus the interdependency of all of us—is acknowledged, and caring is valued as a life-sustaining necessity.

FRIEDERIKE FAUST: Thank you, Urmila, for making us aware that care cannot be equated with non-violence, and thus automatically conceived as *otherwise*. At the same time, you enable us to think of community, activist and academic work on the *otherwise* as a form of care in itself. Dear Mike, you worked with the concept of radical care in relation to a declining welfare state, which seems to relate to what Agata and Justyna have described. You stressed that care, in order to be radical, needs to go beyond mere strategies of survival, and enact and anticipate not-yet-there subjectivities, ways of relating and rights based on acknowledging and embracing everyone’s precariousness (= dependency). How do you think about the potentialities, but also about the risks, of practices and communities of care that emerge in opposition to or in the absence of the welfare state—especially in queer settings?

MIKE LAUFENBERG: Thank you for the question, Friederike, and thank you, Justyna, Agata and Urmila, for sharing your thoughts. I agree with much of what you have said, even if I’d make use of different terminology in some regards, and therefore might approach the phenomena we are discussing in a slightly different way. My perspectives on self-organization, community organizing and collective care as elements of (queer) world-making are strongly influenced by feminist-Marxist theories of social reproduction. From this standpoint, I would place greater emphasis on the analysis of capitalism and class relations within the debate on different modes of care and world-making.

Consequently, I approach care relatively pragmatically as a set of practices that are necessary for sustaining life, similar to housing or access to healthcare. People find ways to care for themselves and others, no matter how precarious or unsuitable the conditions may be, simply because care is an essential part of survival and maintaining life. However, since the social relations of reproduction under capitalism are not only structurally precarious for the property-less and wage-dependent classes, but also shaped by domination, care relations and practices are likewise not free from power and violence.

This is why I strongly agree with Urmila that we should be careful not to romanticize care, even—or especially—when discussing collective forms of it.

Collective care is a different mode compared to family care or institutionalized professional care. It often emerges when dominant institutional arrangements fail to ensure the social reproduction of individuals and groups, or only do so under unacceptable conditions of domination, disempowerment or violence. Against this background, the story of queer subjectivities and life forms is often told as a passage: following conflict or even rupture with one's hetero- and cisnormative family or community of origin, the search begins for alternative networks of friendship, support, solidarity, and kin. But the story doesn't end here. Anyone who knows communities from their own experiences knows how dysfunctional and challenging they can be, and that many people withdraw from them, feeling alienated, disappointed or hurt because these social formations fail to deliver on their promise of solidarity and belonging.

In my opinion, we need to acknowledge that collective forms of care, while functioning differently to familial or institutional forms, do present their own constraints, (abuses of) dependencies, exclusions, conformisms, conflicts, micro-aggressions, frustrations, and overburdens. Otherwise, we risk turning them into icons of our idealized narratives, resulting in the denial of the contradictory nature of care. What if it is simply impossible to practice care under the given conditions without it becoming hierarchical, inadequate or violent in some way or another? Here, I agree with Miranda Joseph (2002) that, in order to give a realistic account of the emancipatory and transformative potential of communities, we must reject "the romance of community" that offers a distorted projection on social formations that come into being out of necessity and due to lack of other political, institutional and organizational power resources.

I wonder if the refusal of the romance of community and care could be a genuinely queer mode of relating and world-making—a type of queer realism that does not determine communities of care as the solution to state violence, neglect and precarization but rather as a contradictory site of social reproduction in itself that emerges within heteropatriarchal capitalist societies. Nevertheless, such social formations may serve as spaces in which social actors and movements can form and articulate political demands as well as envision or practice alternatives to the status quo. They could be seen as a nucleus and laboratory for developing modes of caring and relating otherwise—the not-yet-here of radical care as you mentioned it, Friederike.

I want to get back though to an important aspect that Justyna stressed, namely that the transition from social and everyday forms of care and support into political organizing is not automatic, but highly contingent on several conditions. There is a tendency in queer studies to sidestep this issue by dismissing the problem of organization, mobilization and strategy altogether to analytically and politically elevate the subtle, quiet and everyday forms of resistance instead. This tendency reflects the poststructuralist, anti-institutional orientation that has shaped US-based queer studies since the 1980s. These approaches have positioned themselves in contrast to Marxism, which came to be viewed as overly

totalizing, teleological or economistic. Traditional Marxism certainly did fail to adequately account for the struggles and political subjects of the new social movements that emerged from the 1960s onwards. However, feminist-Marxist class theories have since overcome this limitation by expanding the notion of class struggle to encompass not only wage laborers, but also other subjects, such as domestic workers, tenants and even climate justice activists who struggle to ensure this planet remains habitable for everyone, not just the privileged few.

In my view, to theorize queer world-making through a class lens means recognizing that queer struggles, both historically and in the present, have always been shaped by experiences of reproductive dispossession. Queer struggles are often about getting access to and securing conditions of social reproduction and searching for alternative, less oppressive ways to stabilize them. Chris Chitty's (2021) definition is helpful here: he characterizes queers primarily by their position outside or on the margins of dominant institutions of social reproduction, such as the family, the heteronormative dyad and private property. In so doing, he distances himself from dominant strands of queer theory that define queer subjects mainly through non-normative gender identities or sexual practices.

As Gayle Rubin already pointed out in the 1980s, deviations from gender and sexual norms are often accompanied by economic marginalization, overexploitation and social precarity. I find such attempts to link cultural-symbolic and socio-economic dimensions highly important. They help us to understand how queers, labelled as 'sinners, deviants, and perverts', are doubly dispossessed: Like all wage-dependent working class subjects, the queer majority lacks ownership of the material means of their reproduction, but, additionally, they are also denied access to essential social means of reproduction due to the hetero- and cisnormativity of the social ties and relations that form the everyday-basis of social reproduction. Alternative practices of kin-making and community-building, which have received considerable attention in queer discourse, can be seen as responses that compensate for this lack of social means. However, these practices alone do not resolve the broader issue of how social reproduction for queer people can be stabilized sustainably on a broader societal level.

I believe that queer politics is currently undergoing a significant transformation in this regard. The renewed interest in debates around family abolition (O'Brien 2023), for example, signals that queer critique must go beyond challenging the normativity of same-sex marriage as a formation that ultimately solely extends the heteronormative principle of privatized social reproduction to gays and lesbians. Instead, the question is increasingly being asked: Which institutional levers could counteract such tendencies by fostering the conditions for a potentially good life beyond heteronormative and capitalist institutions? Measures such as decoupling health and social insurance from employment, expanding publicly funded housing, and strengthening public care infrastructures point in this direction.

What we are currently witnessing—particularly in liberal democracies where formal citizenship rights for LGBT people have improved significantly over the

past decades—is a shift in the grammar of queer struggle. Many queer people have joined movements that, at first glance, may not appear to be explicitly queer in nature: housing struggles, the care revolution movement, right-to-the-city movements, anti-austerity protests, and mobilizations against police violence. This reflects a growing understanding not just that queers are also workers, tenants, migrants, racialized subjects etc. but that gender and sexual self-determination cannot be achieved through formal rights alone: such modes of self-determination require the corresponding economic, social, and infrastructural conditions.

Despite the very real reasons for concern in light of the growing influence of authoritarian and fascist forces in this era of overlapping crises, I also see a potential here for renewing the queer project. In this reorientation, the struggles for the interests of queer and trans people are not treated as isolated concerns but as a central part of a broader fight for a democratic-socialist alternative to the dominant options currently on offer, namely liberal and authoritarian neoliberalism.

FRIEDERIKE FAUST: Dear Mike, your observations on the new alliances that are currently emerging and are urgently needed prompt me to reflect on how previous movements, and the futures they aspired to, have always been intertwined. We must remain attentive to the multiplicity of movements, and acknowledge that there might be many, different, complementary but also partially frictious imaginaries enmeshed within a seemingly coherent utopia. Dear Anna, so far the contributors have shared their thoughts on the difficult relations between care and modes of being in the world *otherwise*. Urmila and Mike have stressed that care is not innocent, but entangled with power relations, even violence. From the perspective of your research on care for disabled people located within the authoritarian state of Russia, I am curious to learn about your thoughts and insights on the cruel, non-romanticizable side of care. And furthermore, and this links your research to Agata's and Justyna's, even within these zones of cruel care, do you see moments and places in which imaginations for a *doing otherwise* might arise?

ANNA ALTUKHOVA: Thank you for the question, Friederike, and thank you, Agata, Justina, Urmila, and Mike, for articulating all these contradictions—the dark and light faces of care, and the violence and inequalities that accompany it. Thinking about Russia in this context, the first thing that comes to mind is *deservedness*—namely, the right to deserve care—which is likely rooted in the social perception of limited resources, limited goods, and exclusion as a consequence. So I would like to speak about care in Russia as a resource. A very limited one.

Drawing from my experiences, I want to mention one very specific case. State institutions for disabled people in Russia are vast and typically overcrowded. The workers there are underpaid, lack prospects, and have no pride in their jobs. They know—perhaps better than anyone else—that care is limited. Each worker is responsible for 25 to 50 residents with multiple disabilities. This is where care

becomes *selective*, as discussed by Étienne Balibar (2014). The amount of care is determined by the workers' time, salary, and the amount of effort they can and want to give.

At the same time, within a context defined by limited resources and limited goods, care becomes a matter of money and about how to economize it—or, more precisely, how to redirect it toward more “appropriate” goals. Unsurprisingly, the administration of these closed institutions operates within severe limitations on the food and resources residents receive.

Thus, in a society of limited goods, care is rooted in a particular form of reciprocity: those who do not directly contribute to public wealth are seen as undeserving of care—at least beyond what little workers can offer. In such a society, one cannot afford to be “needless.”

This is precisely the point that alternative forms of care can begin to contest. As Mike mentioned, communities of care are not innocent. However, under certain conditions, they can function as laboratories for developing new modes of caring—and I fully agree. Thinking about Russia, I would emphasize that, between the totalitarian regime of the Soviet Union and the authoritarian regime of the last years, there was a small gap—two decades—during which various emerging communities acted as such laboratories. They aimed to invent new forms of care, new rules of communication, and new understandings of *deservedness*.

The emergence of grassroots initiatives that sought to help people within the state system of care for individuals with disabilities challenged the perception of limited goods and care as scarce resources. Helping those previously considered “needless” was a direct confrontation with the rationality of limited goods. Yet, as contemporary Russia shows, grassroots initiatives often fail to have a significant impact on systemic issues of care due to deeply entrenched institutional practices. As a result, communities of care may end up reproducing the same assumptions about limited resources. This is where the circle closes.

So, what can be done to undo these transformations—to, at a minimum, get off the rails? How can we practice care differently and avoid the reappearance of this bitter mixture of care and *selectivity*? It's compelling how Agata points to practices of solidarity that can help overcome violence and the cruelty of social regimes. However, I must admit that solidarity within and with those in state institutions—especially people with multiple or mental disabilities—does not emerge easily.

In many countries, disabled people and queer communities share spaces of activism and theory—not least through Robert McRuer's (2006) critique of heteronormativity and able-bodied normativity as phenomena of the same nature. However, in a society where queerness is highly criminalized, such solidarities are hardly viable. Moreover, considering the collective efforts my colleagues discussed, I must acknowledge that many forms of collectivity—and even simply belonging to collectives—are prosecuted and criminalized in Russia. So, again: what can be done to create the opportunity for *doing otherwise*?

As I said, I consider care in the Russian context to be a highly limited resource. Yet, as Justyna and Agata mentioned, it is also complex and multidimensional. When not treated as a scarce commodity, it can become powerful and deeply meaningful.

Let me offer some examples. A prisoner in Russia might be treated better by guards if there are signs of care from the outside world—regular letters, for instance. The same is true for residents of closed institutions for disabled people. If someone has no visitors, care can never be guaranteed. If someone does visit a given resident, the resident is more likely to receive care—food, attention, and recognition. In this sense, state-provided care exists alongside the fear of being exposed for neglect or abuse.

For some reason, this kind of care still matters—even within carceral institutions. The visible presence of care, the visible signs that a person is not entirely at the mercy of the state, creates the implicit promise that mistreatment may eventually be exposed. Therefore, an individual act of attention—of showing care and interest—functions as a tool: a tool that compels agents of violence, exclusion, and selection to *imagine* the possible consequences of their actions.

Thus, echoing what was mentioned by Urmila, there is always the potential to make worlds more livable. I want to emphasize that in some contexts, where a collective action may be a luxury, an individual act of care and solidarity can have a significant impact. It can become an act of *imaginary* work that transgresses the idea of limited goods, limited solidarity, and limited resources.

FRIEDERIKE FAUST: Thank you, Anna, for highlighting the tremendous effects of seemingly unspectacular and mundane actions. Your contribution shows that in authoritarian contexts—where political activism is risky in itself—the performance of care otherwise, that is, the visible enactment of a person's worth against hegemonic forms of care-as-neglect, can function as a powerful tool to evoke small but life-sustaining changes.

Dear Sabine, so far the contributors have outlined different ways of caring for another world-to-come and described various modes of being-in-the-world under conditions of neglect, violence and criminalization. I assume this resonates with you as a migration researcher. Here, I would like to take up Mike's observation about the growing *chains of equivalence* (Mouffe 2014), in which queer people align with other precarious subjects to work towards greater social, economic and political transformations and justice—rather than making isolated rights claims—as well as Anna's observation about the impact of individual action when collective action is criminalized, and shift the focus to the role of law. Based on your research and activism in challenging inhumane border regimes, how do you assess the potential of law to foster change? Can the legal system function as an arena in which to imagine and struggle for a radically different world, despite its institutional constraints and individualizing effects? Or, to put it differently, how can law be mobilized to (collectively) care for more livable worlds?

SABINE HESS: Thank you so much Friederike and all of you for this great thought-provoking email-conversation on questions of care, which I would have loved to do in person. Especially in these days of overlapping and multiple crises, as Mike put it, and the dominant impression of expanding *death-worlds* (Mbembe 2003), it is great to be forced to think otherwise—of caring infrastructures and micro-communities of resistance, certainly with all their contradictions and limitations, but also with their potentialities and energies and affects for another world to come; these are the moments when I love our discipline for its ethnographic optimism.

I would like to answer the question you asked me on the role of law within those struggles my previous speakers have outlined, and law's in/ability to imagine and foster worlds *otherwise*, by drawing on my own ethnographic-activist experiences. Before I learned to think as a legal anthropologist and look at "law" and the legal order from a socio-legal perspective, I gained many insights from my embeddedness as an activist and, later, as a researcher embedded in migrant movements in Germany. And these insights taught me an ethnographically inspired middle position on the role of law for such struggles and to get out of the normal binary framing of the debate. Such a middle position takes seriously, on the one hand, that for many people—as Agata, Justyna, Urmila and Mike have been showing—it still makes a difference to be able to claim rights and strategically use the established legal order and know how to use the language of law/rights; and, on the other hand, such a position is nevertheless based on the awareness that the legal order is part of the master's house and that it needs strong social movements that are able to use the legal system as a tool for building a better world. Law and how it can be used are part and parcel of the play over hegemony—law is not a "thing", a "narrative" out there, standing in isolation and neutrality, rather it is up to power relations if, and to what extent, it can be put to use for the struggles of the marginalized.

For years, there has been heated theoretical debate about the potentialities of law and the legal system for progressive struggles and change, very often producing two binary positions about whether the master's house can be dismantled by the master's own tools. And, in fact, being socialized in the German autonomous left I grew up with a strong skepticism towards efforts to claim more rights from the state framed solely in legal language; and we were proven right when one considers the results of those years-long struggles by different groups of migrants and refugees in the 1990s for the right to stay and against deportation. Very often, only a few benefited from the legal regulations that finally emerged from those years of struggle. The majority of migrants remained excluded from these new legal entitlements.

However, we have met many migrants living with precarious legal residence provisions for whom it didn't really matter whether they had a legal residency, and some managed to stay and work in Germany irregularly over decades. Nevertheless, and that was our learning as activists supporting those struggles, what

these irregularized migrants were still struggling for was to be acknowledged, recognized (to talk in Nancy Frasers terms of different types of struggles) and treated as rights-bearing subjects with social, political and economic rights. These claims were not only on a symbolic level, in terms of a politics of representation; rather, they were also on a quite practical and often individual level, and referring to the codified legal order by, for example, filing law suits against exploitative employers—very much in the sense Hannah Arendt described as the *right to have rights* (Arendt 2003) with this slight shift in view of our hands-on question about the role of law for progressive struggles. Having this slight shift in mind—not directly addressing the de facto developed legal order with its languages, rules, subject positions, and codified legal provisions, but rather referring to the language of rights—we in *kanak attak* and several other migrant community-initiated organizations developed a campaign with the title “Right to Legalization” (Kanak attak 2003). With this motto (“right to ...”), we sought to draw on the imaginative and socio-political power of the civil rights movements and early women’s movements, which were able to articulate, on the one hand, concrete demands for rights and integration into the legal order, but also, on the other,—and this was important—a new political subject position using the performativity of the rights/legal language in the sense of Egin Isin’s “acts of citizenship” (Isin 2008). The Sans Papiers in France, which were highly influential then for migrants movements in Europe, put it like this: we have been here (since decades), and even though we are illegal by your law, we are rights-bearing subjects and speak up as such, and demand being treated like citizens. With this act, they not only expanded the terrain of politics, but they also pointed to another world to come, where those racialized differentiations had no meaning any more.

We as activists involved in the “Right to Legalization”-campaign knew that this was perhaps a simple trick not to get involved in the direct power play of the institutionalized actors mostly involved in formulating and granting right-to-stay-regulations that were always conditioned on cultural or socio-economic performance-indicators or granted as a benevolent act. Normally, those regularizations were small-scale legalizations with cut-off date rules or including hardship clauses. For some years, the discourse on “integration performance” dominated right-to-stay regulations, predominantly spelled out in socio-economic terms (meaning first and foremost gainful employment, but also language skills, and other cultural well-behavior). We as a campaign rather tried to follow the focus of migrants movements on recognition as rights-bearing subjects with the double trajectory: struggling for concrete rights and expanding the social political order by claiming a subject position that was not foreseen. This move could be labeled imaginative realism, enacting a world to come already now, by taking it.

And for a while in the early 2000s the migrant and refugee movements were so strong and able to secure wide support for their cause that some victories in the legal realm—such as the expansion of rights, like the abolition of the *Residenz-*

pflicht (law prohibiting refugees leaving the city they were assigned to)—could be won. These were also the times when the European Court of Human Rights was coming forward with some extremely important rulings expanding the application of human rights in the EU legal refugee regime. It was also the moment when strategic litigation was becoming a much more organized and widespread strategy and a kind of a legal optimism was spreading. I can't go into details, but I think it would be worthwhile to analyze more thoroughly why, in this certain conjuncture, and certainly carried by the strength of the pro-migrant/refugee-movements in the early 2000s, some important legal victories could be won disciplining and countering the inherently violent border regime—and, as Bernd Kasperek and I have tried to show, making the events of 2015, when a hundred thousand refugee-migrants managed to cross the different layers of this European border regime, possible (Hess/Kasperek 2017).

Today, the situation has changed completely with an incredible attack by national governments, EU bodies, local police departments and administrative actors on the existing legal systems and human rights norms and standards. This has included the establishment of legal grey zones, and the outright disregard of court rulings and jurisdiction by state agents. On the one hand, using academia, public media and the street to fight against this attack by state agents and their right-authoritarian partners on the legal system and rule of law itself seems highly essential in order not to lose more grounds, rendering the migrant movements and its supporters somehow the last true “law defenders”. In fact, one has to reckon with the fact that the attacks on the legal system, especially on human rights and civil liberties, is a kind of strategically orchestrated campaign and a central trajectory of the authoritarian transformation. On the other hand, legal professional actors already talk of the “end” of strategic litigation as activist strategy—i.e. using the legal system for our struggles for change—as the hegemonic order has changed so heavily that, not only court rulings are getting more restrictive, but those rulings that still support migrants' rights are increasingly inconsequential as states neglect to follow them. For example, the German government opted to continue with its border control practices at the inner-EU borders even though multiple court rulings have declared them illegal and against several EU and national laws.

Many legal activists now call for a stronger re-politization of anti-racist, migrant struggles—i.e. returning to the streets to fight publicly for hegemonic political changes. But the call for re-politization entails an analytical framework common to legal anthropology and critical legal studies, and a basic insight of social movements: that the legal order as embedded in the social and political infrastructures of power, mirroring the political social climate, needs pressure from the streets, so to speak. This is already the case in many conflict zones. In Brussels, for example, the city government—disobeying hundreds of rulings by local and European courts—has been producing a massive “reception crisis” in which thousands of incoming refugees are forced to go without shelter, and so are

compelled to sleep on the streets. Here, the association of lawyers has not only opened public help desks that are still trying to support each individual migrant in his/her right to shelter and reception; it is also at the forefront of a broad mobilization against this policy of abandonment and neglect, acting together with different actors in the city and transnationally.

However—and now my ethnographic pessimism comes to the forefront—if we look around, we rather have to reckon with the fact that authoritarian drifts and shifts have been so strong that, Europe-wide, pro-migrant movements and their allies find it hard to get positive media coverage and political responses; beyond that, it is getting ever more difficult to build such broad alliances as existed under the euphoric term of the “multitude” from years ago. This is true even though the rule of law crisis and massive attacks on the human-rights-based legal system should and partly do activate new actors and form new alliances.

I’m sorry that I had to take this long way to explain my take on your question by using these situated ethnographic-activist accounts, and in such a genealogical mode, to show that there is not only one answer, as the law and the legal system are part and parcel of hegemonic struggles and, as such, a matter of negotiation and contestation. There is a kind of danger in the recently observable tendency to juridify struggles, as the Comaroffs (2016) have been warning. In times of expanding *death-worlds*, violence, neglect, policies of exhaustion and maiming, and a new neoliberal authoritarian fascist reconceptualization of life, politics and the right to exist, we again realize that having the right to have rights—the right to speak, to protest and to analytically analyze—is a privilege.

And here the circle closes: our ethnographic endeavor—with its ethnographic optimism and sensitivity to see and acknowledge also ephemeral practices of resistance, and sensitized to questions of caring for other worlds to come—seems to position us, as cultural anthropologists, especially well to critically follow these legal struggles as engaged scholars.

FRIEDERIKE FAUST: Dear Sabine, with your words, we now arrive at the end of this volume exactly where it began: with the current shift towards right-wing authoritarianism. As the authors of the introduction already note, every aspiration and prefiguration of a future otherwise emerges out of the present moment. The contributions to this conversation make clear that when the subjects of, and collaborators from, our research have to devote more and more of their lives to everyday survival, and because the spaces for dreaming, aspiring, designing and experimenting (collectively) are shrinking, the ephemeral and improvised nature of the *otherwise* becomes particularly apparent. In addition, the arenas and instruments in which this *otherwise* comes into being as potential future, such as the legal system and the law, contribute to formatting it; they shape what can be imagined as an alternative to the status quo and the norm. In this way, these arenas and tool seem to both contain the *otherwise* and provide it with the wings to transcend these boundaries.

Bibliography

- Arendt, Hannah (2003): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München/Zürich: Pieper.
- Balibar, Étienne (2014): *Equaliberty: political essays*. Durham/London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822377221>.
- Chitty, Christopher (2020): *Sexual Hegemony: Statecraft, Sodomy, and Capital in the Rise of the World System*. Durham/London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478012238>.
- Comaroff, John L./Comaroff, Jean (2016): *Reflections on the Anthropology of Law, Governance and Sovereignty*. In: Benda-Beckmann, Franz von/Benda-Beckmann, Keebet von (eds.): *Rules of Law and Laws of Ruling*. London: Routledge, pp. 31–59.
- Dennis, Fay (2021): *Injecting Bodies in More-than-Human Worlds*. London: Routledge.
- Dauksza, Agnieszka (2024): *Ludzie nieznaczeni. Taktyki przetrwania*. Kraków: Karakter.
- Fisher, Berenice/Tronto, Joan (1990): *Toward a Feminist Theory of Caring*. In: Abel, Emily K./Nelson, Margret K. (eds.): *Circles of Care. Work and Identity in Women's Lives*. Albany: State University of New York, pp. 35–62.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003): *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
- Hess, Sabine/Kasperek, Bernd (2017): *De- and Restabilising Schengen. The European Border Regime after the Summer of Migration*. In: *Cuadernos Europeos de Deusto* 56, pp. 47–77. <http://dx.doi.org/10.18543/ced-56-2017pp47-77>.
- Isin, Engin (2008): *Theorizing Acts of Citizenship*. In: Isin, Engin/Nielsen, Greg M. (eds.): *Acts of Citizenship*. London: Zed Books, pp. 15–43.
- Joseph, Miranda (2002): *Against the Romance of Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kanak attak (2003): *First Declaration of the Association for Legalisation*. <http://rechtauflegalisierung.kanak-attak.de/text/text.html>.
- Spade, Dean (2020): *Mutual Aid: Building Solidarity During This Crisis (and the Next)*. London: Verso.
- Mac, Juno/Smith, Molly (2018): *Revolting Prostitutes: The Fight for Sex Workers' Right*. London: Verso.
- Mbembe, Achille (2003): *Necropolitics*. In: *Public Culture* 15, 1, pp. 11–40.
- McRuer, Robert (2006): *Crip Theory. Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: New York University Press.
- Mouffe, Chantal (2014): *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Berlin: Suhrkamp.
- O'Brien, M.E. 2023. *Family Abolition. Capitalism and the Communizing of Care*. London: Pluto Press.

- Thelen, Tatjana (2015): Care as Social Organization: Creating, Maintaining and Dissolving Significant Relations. In: *Anthropological Theory* 15, 4, pp. 497–515. <https://doi.org/10.1177/1463499615600893>.
- Tronto, Joan C. (1993): *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.

Autor*innenverzeichnis

Anna Altulkhova is a PhD student at the Department of European Ethnology, Humboldt-Universität zu Berlin. Her doctoral project explores the deinstitutionalization in Russia and the relationship between the state and civil society in efforts to reintegrate excluded individuals. She holds a master's degree in cultural anthropology from the European University at Saint Petersburg. Her major research interests are inequality, ideology, religion, medicalization, and disability, with an emphasis on their intersectionality.

Silvy Chakkalakal ist Professorin für Empirische Kulturwissenschaft am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft (ISEK) der Universität Zürich. Sie ist Mitglied des Zentrums Künste und Kulturtheorie (ZKK) und der Programmleitung des Doktoratslabors „Epistemologien ästhetischer Praxis“ an ZHdK, UZH und ETH. Sie ist Mit-Herausgeberin von *Geschichte der Gegenwart*.

Gabriele Dietze hat Germanistik und Philosophie studiert sowie ein Zweitstudium Amerikanistik und Kulturwissenschaft absolviert und war 1980–1995 Literaturlektorin beim Rotbuch Verlag. Sie habilitierte sich mit dem Werk *Weißes Frauen in Bewegung. Von Uncle Tom's Cabin zum Vorwahlkampf Obama/Clinton*. Sie forscht und lehrt zu Gender, Media, Cultural und Migration Studies an der Humboldt-Universität und zuletzt am Dartmouth College, NH. Ihre Schwerpunkte: Sexismus, Rassismus, Rechtspopulismus und Cultural Wars. Zuletzt erschien der Sammelband *Right-Wing Populism and Gender in Europe and Beyond*, den sie zusammen mit Julia Roth herausgab.

Agata Dziuban is a social researcher at the Institute of Sociology, Jagiellonian University in Kraków, Poland. Her work explores different modes of sex work governance, the intersections of sex work and migration policy in Poland, the impact of criminalization and enforcement-oriented policing on the working and living conditions of sex worker communities, as well as sex workers' self-organisation and activism across Europe.

Friederike Faust ist Juniorprofessorin am Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie. Ihre Interessen liegen in Bereichen der Rechts- und Politik-anthropologie und der Geschlechterforschung und ihre aktuelle Forschung befasst sich mit der Schnittstelle von Strafe, Behandlung, Geschlecht und *citizenship*.  0000-0003-3777-597X

Imad Gebrael is a Berlin-based designer and cultural anthropologist exploring self-Orientalism, counter-mapping, and archiving at the intersection of design and anthropology. He has lectured at various institutions, co-founded initiatives centered on Arab-migrant experiences, and completed his doctoral research at the Institute for European Ethnology, Humboldt University of Berlin, with a dissertation titled *The Arab Street Negotiates: An Ethnography of Opacity on Sonnenallee, Berlin*.  0009-0008-1297-1943

Urmila Goel, Kulturanthropologin, ist Vertretungsprofessorin am Institut für Europäische Ethnologie an der Humboldt-Universität zu Berlin (HU) und Mitglied am Zentrum für transdisziplinäre Geschlechterstudien der HU. Sie forscht zu Fachkräftemigration in Vergangenheit und Gegenwart, zu West-Ost-Ungleichheiten in Deutschland und zu Verkehr. Mehr Informationen finden sich auf www.urmila.de.

Sabine Hark, Berlin; Professor*in für Geschlechterforschung und Leitung des Zentrums für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung (ZIFG) an der TU Berlin. Aktuelle Schwerpunkte in der Forschung sind der Zusammenhang von Demokratie und Solidarität und die Frage nach nicht-gewaltförmigen Formen und Praktiken von Kohabitation. Aktuelle Publikationen: *Die ungleiche Universität. Diversität, Exzellenz und Antidiskriminierung*, Wien 2023 (zusammen mit Johanna Hofbauer); *Gemeinschaft der Ungewählten. Umriss eines politischen Ethos der Kohabitation*, Berlin 2021.  0000-0001-7257-0502

Sabine Hess ist Professorin für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie und geschäftsführende Direktorin des Centers for Global Migration Studies an der Universität Göttingen. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen an der Schnittstelle von Rechtsanthropologie, der kritischen Grenzregime- und der Geschlechterforschung.

Omar Kasmani is a Berlin-based scholar and writer. Across cultural anthropology, affect theory and queer-of-color critique, his work is concerned with ideas of intimacy, post-migrant belonging and queer worldmaking. He has served as guest professor at Freie Universität Berlin and at Städelschule – School for Visual Arts in Frankfurt (Main). His foci in research and teaching include religion, migration, love and autotheory. He is the author of *Queer Companions: Religion, Public Intimacy and Sainly Affects in Pakistan* (2022) and the editor of

Pakistan Desires: Queer Futures Elsewhere (2023). His current book-project is titled *Thin Attachments*.

Mike Laufenberg is professor of Sociology, Gender & Sexuality Studies at Fulda University of Applied Sciences. Fields of research: Welfare state, Poverty, and Social Inequalities; Gender, Sexuality, and Queer Studies; Labour Studies, Social Reproduction and (Feminist) Political Economy.

Alik Mazukatow hat aktivistische und staatliche Rechtsmobilisierung in den Feldern Antidiskriminierung und Verkehrswende ethnografisch erforscht. Dabei interessierte ihn, welcher Stellenwert Recht als Mittel der Intervention in den Entwürfen alternativer gesellschaftlicher Ordnungen zukommt. Aktuell ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung der Universität Lübeck und führt im SFB 1665 („Sexdiversity“) eine historische Forschung über Konzepte von Körpergeschlecht durch.

 0009-0003-1760-7247

Shaka McGlotten is Professor of Media Studies and Anthropology at Purchase College-SUNY, where they also serve as Chair of the Gender Studies program and the Co-Chair of Media Studies. From 2017–2024, they also served as Chair of Global Black Studies. An anthropologist and artist, McGlotten’s interdisciplinary research explores the intersections of black study, queer theory, digital media, and contemporary art. Their work investigates emerging networked intimacies, messy computational entanglements, and their impacts on queer of color lifeworlds.

Klara Nagel ist derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Europäische Ethnologie und Mitglied am Zentrum für transdisziplinäre Geschlechterstudien der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Interessenschwerpunkte liegen im Bereich der politischen Anthropologie, insbesondere der Rechtsanthropologie und der Anthropologie des Staates.

Ruth Preser is a senior lecturer at Tel-Hai Academic College. Her research explores citizenship, the public sphere, and the politics of belonging at the intersections of kinship, migration, and urban environments. Her recent publications focus on feminist archives of violence and on women without legal status.

 0000-0002-7764-3181

Francis Seeck hat die Professur für Soziale Arbeit mit Schwerpunkt Demokratie- und Menschenrechtsbildung an der TH Nürnberg inne. Seeck forscht und lehrt zu Klassismuskritik, politischer Bildung, Gender und Queer Studies und menschenrechtsorientierter Sozialer Arbeit. Seit 2010 arbeitet Seeck als Antidiskriminierungstrainer*in und politische*r Bildner*in. Mehr Infos: www.francisseeck.net

Todd Sekuler ist Oberassistent für Empirische Kulturwissenschaft am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft der Universität Zürich. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen Archive, Erinnerung und Verwandtschaft, die Pathologisierung von Sex und Gender, die kulturelle Politik von HIV und AIDS, Landschaften der Kriminalisierung sowie alternative Formen der ethnografischen Praxis (z. B. Illustrationen, Oral Histories, ethnografische Filme).

Justyna Struzik is Assistant Professor at the Institute of Sociology, Jagiellonian University, and serves as Principal Investigator in the LGBTQI_FUTURES project. Her doctoral research focused on queer mobilization in Poland, resulting in the book *Solidarność queerowa* (Queer Solidarity), which received the Best Gender Book Award from the Polish Gender Society in 2020 and the Stanisław Ossowski Award in 2021. Currently, her research examines the criminalization of psychoactive substance use. Her research interests center on social movements, community-based participatory research, gender and sexuality sociology, social inequalities, and grassroots strategies for addressing them.

Patrick Wielowiejski ist Rechtsextremismusexperte und arbeitet bei der Gesellschaft für Freiheitsrechte e.V. in einem interdisziplinären Projekt über die Erfolgsaussichten eines AfD-Verbotsverfahrens. Davor war er Koordinator der DFG-Forschungsgruppe „Recht – Geschlecht – Kollektivität“ und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt-Universität zu Berlin, wo er im Juli 2023 promoviert wurde. Die Dissertation wurde mit dem Humboldt-Preis 2024 ausgezeichnet und ist im Campus Verlag unter dem Titel *Rechtspopulismus und Homosexualität: Eine Ethnografie der Feindschaft* erschienen.  0000-0003-4335-2279

Queer-ethnografische Potenziale

Wie kann eine reflexive ethnografische Methodik und Repräsentation aussehen, wenn sie einem queeren Anspruch gerecht werden will? Welches Potenzial haben queertheoretische Ansätze für Forschungen in Feldern jenseits von Geschlecht und Sexualität? Die Autor*innen loten auf Basis ethnografischer Forschung und kritischer Lektüre das methodologische und theoretische Potenzial aus, das die Schnittstelle von Kulturanthropologie und Queer Theory birgt.

Die Herausgeber*innen:

Prof. Dr. Friederike Faust, Juniorprofessorin, Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen

Dr. Alik Mazukatow, wissenschaftlicher Mitarbeiter, SFB 1665, Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung, Universität Lübeck

Klara Nagel, wissenschaftliche Mitarbeiterin, Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt-Universität zu Berlin

Dr. Todd Sekuler, Oberassistent, Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft – Populäre Kulturen der Universität Zürich

ISBN 978-3-8474-3152-7



www.budrich.de

Titelbildnachweis: Imad Gebrael