

Lia Becker, Atlanta Ina Beyer, Katharina Pühl (Hg.)

# **Bite Back!**

Queere Prekarität, Klasse und unteilbare Solidarität

**Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung**



Dieses Buch wird unter den Bedingungen einer Creative Commons License veröffentlicht: Creative Commons Attribution CC BY-NC-ND 4.0 Germany License (abrufbar unter: [www.creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.de](http://www.creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.de)). Nach dieser Lizenz dürfen Sie Texte für nichtkommerzielle Zwecke vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen unter der Bedingung, dass die Namen der Autor:innen und der Buchtitel inkl. Verlag genannt werden, der Inhalt nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert wird und Sie ihn unter vollständigem Abdruck dieses Lizenzhinweises weitergeben. Alle anderen Nutzungsformen, die nicht durch diese Creative Commons Lizenz oder das Urheberrecht gestattet sind, bleiben vorbehalten.



**Dieses Buch ist als Printversion erhältlich:**

<https://www.edition-assemblage.de/buecher/bite-back/>

Lia Becker, Atlanta Ina Beyer, Katharina Pühl (Hg.)

**BITE BACK!**

Queere Prekarität, Klasse und unteilbare Solidarität

1. Auflage 2024

ISBN 978-3-96042-123-8

© edition assemblage

[info@edition-assemblage.de](mailto:info@edition-assemblage.de) | [www.edition-assemblage.de](http://www.edition-assemblage.de)

Umschlag: Tomka Weiß, Berlin

Satz: Hannah C. Rosenblatt | edition assemblage

Lektorat: Nora Langenfurth, Lia Becker, Atlanta Ina Beyer, Katharina Pühl, H. C. Rosenblatt

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

# Inhalt

Es ist Zeit zurückzubeißen – Ein Plädoyer für  
intersektionale, queere Klassenperspektiven. . . . . 7

## I Trans\* Leben und Prekarität trans\*feministische Perspektiven

Yishay Garbasz  
“Niemand zurücklassen”.  
Über systemische Gewalt und Überleben, Kunst und  
queere Politik . . . . . 18

Kes Otter Liefte  
Mein Gender ist Prekarität. . . . . 25

Maja Tegeler  
Trans\* at work: unsichtbar, prekär, kreativ . . . . . 29

Lia Becker im Gespräch mit Beth und Luca  
Erfahrungen mit trans\* Sein, prekärer Arbeit in  
Gastronomie und auf dem Bau in Berlin . . . . . 33

Caspar Tate  
Straßenstrich . . . . . 43

Zoe\* Steinsberger  
Das Unprivatisierbare privatisieren  
– Trans\*weiblichkeit in postfordistischer Lohnarbeit . . . . 50

Francis Seeck  
Trans\* Prekarität  
Warum wir eine trans\* und nicht-binäre Klassenpolitik  
brauchen . . . . . 62

Lia Becker  
Schnitte durch die zweite Haut  
Über Gender-Gewalt und Heilung, Klasse und  
trans\*feministische Allianzen . . . . . 68

## **II Unteilbare Solidarität intersektionale Allianzen**

<b>Claudia Sofía Garriga-López</b> <b>Mikropolitiken und trans*feministische Politische</b> <b>Ökonomie in Ecuador . . . . .</b>	<b>81</b>
<b>Nada Bobičić</b> <b>Queer, Feminismus und die Linke im postsozialistischen</b> <b>Jugoslawien. . . . .</b>	<b>92</b>
<b>Ahmed Awadalla</b> <b>Über Vergeben und queeres Erinnern</b> <b>Im Gedenken an Sarah Hegazi. . . . .</b>	<b>99</b>
<b>Jennifer Ramme</b> <b>Der Streik der “gewöhnlichen” Frauen und feministische</b> <b>Allianzen in Polen. . . . .</b>	<b>104</b>
<b>Jutta Brambach</b> <b>Frauenraum in Frauenhand bleibt ein Traum</b> <b>Lesbische Prekarität – über lesbisches Leben im Alter,</b> <b>Wohnen und soziale Ungleichheit . . . . .</b>	<b>112</b>
<b>Masha Beketova</b> <b>Marzahn Pride: queere Gegenöffentlichkeit oder</b> <b>Liebesbrief an ein Phantasma? . . . . .</b>	<b>121</b>
<b>Simonida Selimović</b> <b>Romni, Rom, Roma – Na und?. . . . .</b>	<b>134</b>
<b>Queeraspora</b> <b>Queer BIPOC Aktivismus:</b> <b>Eine Bestandsaufnahme von <i>Queeraspora</i> Bremen . . . .</b>	<b>140</b>
<b>Tarek Shukrallah</b> <b>Von Kämpfen lernen</b> <b>Queere, antirassistische und Klassenkämpfe verbinden . .</b>	<b>146</b>

Inga Nüthen  
**Queer\*feministische, antikapitalistische Politiken:  
Solidarität und die Bedingung von Differenz und  
Relationalität. . . . . 154**

Emilia Roig  
**Mit einer klaren und starken Vision funktioniert am besten  
Ein Gespräch über Intersektionalität und Allianzen  
im Kampf gegen Rassismus. . . . . 167**

### **III Klasse in Bewegung Suchbewegungen (nicht nur) in der Theorie**

Denise Bergold-Caldwell  
**Schwarze Leben zählen – oder warum die generelle  
Gegenüberstellung von Identitätspolitik und wirklicher  
Herrschaftskritik fehlschlägt  
Ein Nachdenken aus Schwarzer feministischer Perspektive . . 174**

Gianmaria Colpani  
**Intersektionalität und Hegemonie  
Notizen zum materialistischen Turn in der Queer-Theorie 188**

Atlanta Ina Beyer  
**Über Klasse sprechen:  
Dinge, die ich von Schwarzen Queerfeminist\*innen lerne 204**

Jules Joanne Gleeson & Elle O'Rourke  
**Transgender-Marxismus  
Warum Marxismus für trans\* Befreiung unverzichtbar ist 213**

María do Mar Castro Varela  
**Queere Klassen-Arithmetik  
Klassenkämpfe und die Macht der Beschämung . . . . . 226**

**Autor\*innen und Herausgeber\*innen . . . . . 240**

# Es ist Zeit zurückzubeißen

## Ein Plädoyer für intersektionale, queere Klassenperspektiven

### Einleitung der Herausgeber\*innen

Derzeit dominieren heftige Kulturkämpfe um die geschlechtliche Selbstbestimmung von trans\* Menschen, gegen ‚wokeness‘ oder eine vermeintliche Gender-Ideologie. Neben Rassismus gegen geflüchtete Menschen und Muslime sind Themen wie Antifeminismus und Trans\*feindlichkeit, aber auch Positionen zu reproduktiven Rechten Brennpunkte in den Strategien der transnationalen Rechten. Sie verbinden Konservative und Rechtsextreme weltweit. Joanna Wuest (2023) verweist etwa auf eine Politik der „gezielten Grausamkeit“ in den gegenwärtig systematisch organisierten trans\*feindlichen Kampagnen in verschiedenen US-Bundesstaaten.

Aus der Perspektive rechter Erzählungen bedrohen nicht die ausbeuterischen und klimazerstörenden Politiken des autoritären Neoliberalismus unsere Zukunft, sondern der Umstand, dass sich Menschen gegen Rassismus und die Gewalt einer immer noch stabil auf Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität basierenden, patriarchalen Geschlechterordnung zur Wehr setzen. Die rechts-autoritären Kräfte sind, wie Wuest konkret am US-Beispiel zeigt, eng verflochten mit fossiler Industrie, Finanz- und Immobilieneigentümern sowie großen Familienunternehmen. Der rechte Kulturkampf richtet sich gegen die unteren und marginalsten Teile der Arbeiter\*innenklasse. Er ist *auch* ein Klassenkampf von oben.

Die trans\*feministische Künstler\*in Yishay Garbasz spricht dies im Interview in diesem Band an (s. ebd.): „Rechte Kampagnen gehen gegen trans\* Kids sowie ihren Zugang zu Schulen und Gesundheitsversorgung, aber auch zu öffentlichen Toiletten und (Not-)Unterkünften vor.“ Diese Kampagnen werden oft von rechten, neoliberalen und ultrareligiösen Spendern (wie z.B. der in den USA ansässigen Family Heritage Foundation) finanziert. Mit kämpferischen Botschaften zur Verteidigung der Familie oder zum Schutz der Kinder gegen die Apologeten der Gender-Ideologie gelinge es ihnen, relevante Teile der Arbeiter\*innenklasse anzusprechen. Die rechte Strategie, so Garbasz, ziele darauf, das „schwächste Glied“ bei den liberalen und linken Kräften, in LGBTIQ\*- und feministischen Bewegungen zu finden. „Das ist Teil eines Kriegs gegen Arme und Minderheiten - Klassenkampf in extremer Form.“

Der globale Aufstieg der Rechten, prekäre Lebensverhältnisse und die Klimakrise bedrohen queere und trans\* Leben. Es ist Zeit zurückzubeißen. Wir wollen dazu einladen, gemeinsam nachzudenken, welche Rolle der lange als überholt geltende Begriff der *Klasse* dabei spielen könnte.

Die Mehrheit queerer Menschen in Europa lebt in prekären Verhältnissen – ein Großteil der lohnabhängigen trans\* Menschen ist Teil des „queeren Prekariats“ (Hollibaugh/Weiss 2015). Ihr Arbeits- und Lebensalltag ist durch dauerhafte Unsicherheit geprägt. Steigende Mieten und Lebenshaltungskosten, unsichere Jobs, (drohende Alters-)Armut, aber auch Sexismus, Rassismus, Queer- und Trans\*feindlichkeit, die derzeit deutlich zunehmen, zwingen zu Kämpfen um das Überleben. Die Lebenserwartung von trans\* Menschen ist in vielen Ländern deutlich geringer als die der Durchschnittsbevölkerung.

Die Corona-Pandemie als gesellschaftliche Krisenerfahrung hat die Lebenssituation vieler, auch queerer und trans\* Personen, in den letzten Jahren noch verschärft (vgl. Taylor 2023). Und dennoch sind solche Realitäten nicht automatisch gemeint, wenn von ‚queer‘ oder von ‚prekär‘ die Rede ist.

In Politik und medialen Diskursen werden die Stimmen *prekär lebender Queers* systematisch ignoriert. Wir möchten an dieser Stelle betonen, dass es uns keinesfalls darum geht, queere und trans\* Leben als homogen prekär darzustellen. Natürlich sind Queers oft auch Teil der Mittelklasse und manchmal des Bürgertums. In diesem Buch aber möchten wir queere Prekarität zum Ausgangspunkt nehmen, um queere Politiken, Klasse und Prekarität neu zu denken.

In Debatten um das ‚abgehängte Prekariat‘ bleiben queere und trans\* Perspektiven bislang meist völlig ausgeblendet. In LGBTIQ\*-Politiken spielt Klasse dagegen nur selten eine Rolle. Gerade, wenn sie auf Gleichstellung zielen – was sie häufig tun – ist implizit die Gleichstellung mit dem Status Quo in der heteronormativen und rassistisch strukturierten Klassengesellschaft gemeint.

Queere prekäre Leben in den Fokus zu stellen, ermöglicht aus unserer Sicht, Brücken zwischen oft getrennt gedachten (Politik-)Feldern zu bauen und diese jeweils ‚von unten‘ oder ‚von den Rändern‘ aus neu zu durchdenken. Gerade in diesen Zeiten schleichender Faschisierung, in denen Klassenkampf von oben und rechte Kulturkämpfe immer stärker ineinander übergehen, geht es uns darum, „Bilder prekären Lebens zu entwerfen, die mehr Gegenwehr ermöglichen [...] und unwahrscheinliche Solidarität über Grenzen hinweg vorstellbar machen“ (Beyer 2018). Klasse soll stärker in ihrer Heterogenität und Verwobenheit mit gelebten queeren und trans\* Leben fassbar werden. Dazu wollen wir Stimmen derer (ver-)stärken, die bislang nur an den Rändern der Debatten um Klassen- und queere Politiken hörbar sind. Wir sind sehr dankbar, dass

Tomka Weiß (<https://www.giegold-weiss.de/artist/artist-statement.html>) ein Cover gestaltet hat, das dieses Anliegen kreativ aufgreift.

Der vorliegende Sammelband ist aus der Veranstaltungsreihe „Beziehungsweise Klasse“ hervorgegangen, die wir 2019 an wechselnden Orten in Berlin organisiert haben und bei der wir mit unterschiedlichen Menschen aus LGBTQ\*-Communities über ihre Perspektiven auf Klasse, Prekarität und Solidarität diskutierten.

Von der Veranstaltungsreihe bis zu den Texten in diesem Band, die ein breiteres Spektrum an Perspektiven und Debatten abbilden, war es ein weiter Weg. Auf den nächsten Seiten wollen wir einige unserer Gedanken zu queerer Prekarität, Klasse und unteilbarer Solidarität vorstellen. Die Diskussion möchten wir auch im Online-Dossier der Rosa Luxemburg-Stiftung mit weiteren Texten und Interviews fortsetzen: <https://www.rosalux.de/dossiers/bite-back>.

## Queere Prekarität und Klasse

Armut, Prekarität, Marginalisierung – diese Begriffe beziehen sich auf viele *unterschiedliche* Erfahrungen, die *auch* Klassenerfahrungen sind (zur Unterscheidung von Prekarität, Marginalisierung und Minorisierung vgl. den Beitrag von Lia Becker; zu Armut und Klassismus Francis Seek und Yishay Garbasz in diesem Band). Prekarität umfasst nicht nur prekäre Lohnarbeit und ökonomische Unsicherheit des Lebensunterhalts, sondern auch die Verwundbarkeit von Körpern durch den Zusammenhang von intersektionaler Gewalt und Ausbeutung. Auch durch die heteronormative Organisation der Reproduktion von Gender, Körpern und Arbeitskraft in Privathaushalten und Familie werden queere Leben auf spezifische Weisen prekarisiert (vgl. auch Jules Gleeson/Elle O'Rourke und Inga Nüthen in diesem Band).

Es geht daher um das *ganze* Leben. Für uns gehören Fragen von Geschlecht, Sexualität, Rassismus, internationaler Arbeitsteilung, Flucht, Transition, aber auch Trauma und Heilung untrennbar dazu, wenn wir über Klasse sprechen. In linken Diskursen und Politiken ist dies keineswegs eine geteilte Basis – es gibt zahlreiche Auslassungen, Herausforderungen und Sackgassen.

Eine Verkürzung stellt die Verengung des Klassenbegriffs auf die Erfahrungen von cis-männlichen, *weißen*, heterosexuellen Männern dar. Dieses auch in Diskussionen über Marxismus oft kritisierte Klassenverständnis war schon immer ein Zerrbild und bleibt doch bis heute wirkmächtig. Die damit einhergehende Vorstellung von Klassenkämpfen macht viele andere Erfahrungen und Kämpfe

unsichtbar. Oft sind es gerade auf Identitätsfragen bezogene Politiken, die ermöglichen, Formen von Ausbeutung und Gewalt zu adressieren, die in einem engen Begriff von Klasse nicht aufgehen.

In linken und liberalen Diskussionen wird aber immer wieder ein vermeintlicher Gegensatz von Identitäts- und Klassenpolitik unterstellt, der manchmal in ein regelrechtes Bashing anderer Positionen und Personen übergeht. In der Trennung von Klassen- und Identitätspolitik wird strukturell unsichtbar gemacht, wie unterschiedliche Formen von Gewalt das Leben von Queers in jeweils spezifischer Weise prekär machen.

Die dritte Herausforderung betrifft liberale LGBTIQ\*-Anerkennungspolitiken, die auf (rechtliche und kulturelle) Anerkennung queerer Lebensweisen zielen. Sie können zweifellos positive und teilweise überlebensnotwendige Veränderungen bewirken. Aktuelle Beispiele im deutschen Kontext sind dafür etwa die längst überfällige Abschaffung des diskriminierenden Transsexuellengesetzes oder notwendige Reformen des Familien- und Abstammungsrechts, die allerdings trotz aller Versprechen immer noch auf sich warten lassen.

Zur Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Situation gehört, dass es hierzulande keinen Siegeszug rechtlicher Anerkennung von trans\* und nicht-binären Lebensweisen gibt. Trans\* sein bleibt im liberalen, sozialdemokratischen und auch linken Feld heftig umkämpft. Dies zeigt sich an den gewaltvollen Grenzen des geplanten Selbstbestimmungsgesetzes. Liberale Anerkennungspolitik in Gesetzesform ist dabei auch das widersprüchliche Resultat gesellschaftlicher Kämpfe: Der Gesetzesentwurf der Bundesregierung ist durch jahrelange trans\* feministische und queere Kämpfe genauso geprägt wie vom organisierten Backlash rechter und konservativer Kräfte bis hin zu trans\*feindlichen, selbsternannten Feminist\*innen. Die Bundesbeauftragte für Antidiskriminierung Ferda Ataman kritisierte zurecht das Einknicken der Ampel-Regierung vor dem trans\*feindlichen gesellschaftlichen Gegenwind. Während die Auseinandersetzungen um das Selbstbestimmungsgesetz zur Zeit unseres Schreibens andauern – Initiativen wie TransInterQueer (Triq) fordern grundlegende Änderungen ein und das Bündnis “Selbstbestimmung selbst gemacht” hat aus trans\* und nicht-binären Perspektiven heraus einen alternativen Gesetzentwurf erarbeitet – urteilte das Bundessozialgericht gegen die Kostenübernahme für sogenannte geschlechtsangleichende Operationen für nicht-binäre Menschen. Das Urteil spiegelt Versuche der Krankenkassen, Kosten zu sparen und zugleich die unzureichende rechtliche Absicherung von trans\* Gesundheitsversorgung insgesamt. Strukturelle Trans\*feindlichkeit und Logiken neoliberaler Kürzungspolitik drohen hier noch stärker in Weisen ineinander zu greifen, wie wir sie

unterschiedlich bereits in Großbritannien oder den USA erleben ([https://www.queer.de/detail.php?article\\_id=47362](https://www.queer.de/detail.php?article_id=47362)).

Die Grenzen liberaler LGBTIQ\*-Politik werden insbesondere angesichts der aktuellen Krisen im neoliberalen Alltag immer deutlicher. Selbst Teil des kapitalistischen Diversity Managements, greift diese Politik systematisch zu kurz, wenn es um ein kritisches Verständnis der Verschränkung von strukturellen Gewaltverhältnissen mit Ausbeutung und Herrschaft geht.

## Ein Kaleidoskop unterschiedlicher Erfahrungen und Perspektiven

Die in diesem Band versammelten Texte verbindet aus unserer Sicht ein notwendiger Spagat zwischen Intersektionalitäts- und Klassenperspektive – oder, anders formuliert, die Frage: Wie können wir Klasse intersektional, also *mit Differenz*, denken (vgl. auch Becker 2018)?

Um den Klassenbegriff queer aneignen zu können, müssen wir den Blick auf Zusammenhänge zwischen Klasse und queeren prekären Leben erweitern. Dabei geht es auch darum, dem Wissen über Klasse queere Perspektiven *einzuschreiben*. Dies schließt ein, Geschichten von Klasse und Klassenkämpfen aus der Sicht unterschiedlicher queerer Klassenerfahrungen anders zu erzählen. Im Fokus dieses Bandes steht also nicht *die* eine queere Klassenperspektive. Die Beiträge lassen vielmehr ein Kaleidoskop gelebter Klassenerfahrungen, politischer Reflexionen und solidarischer Praxen entstehen: Aktivistische Perspektiven, das Teilen eigener Erfahrungen in unterschiedlichen erzählerischen Formen und eher theoretisch-analytische Zugänge stehen nebeneinander.

Queere Prekarität hat viele Gesichter. Die Erfahrungen von Queers und trans\* Menschen in unterschiedlichen Lohnarbeitsverhältnissen sind ein wichtiges Thema. Dazu gehören prekäre Jobs und informelle Arbeit, auch Sexarbeit (vgl. den Beitrag von Caspar Tate). Trans\* und trans\*feminine Erfahrungen stehen im Fokus mehrerer Beiträge im ersten Teil des Buches: “Trans\*feministische Perspektiven auf Prekarität”. Zoe Steinsberger nimmt etwa Transitionserfahrungen und die besondere Prekarität trans\*femininer Beschäftigter in den Blick. Von ihnen wird verlangt, vorherrschende zweigeschlechtliche, sexistische Geschlechter-, Körper- und Gesundheitsnormen zu erfüllen, um als produktive Arbeitskraft anerkannt zu werden. Mit Mehrfach-Belastungen, Verletzungen und Prekarität müssen sie individuell umgehen. Im Interview mit Beth und Luca geht es auch um die Idee einer militanten Befragung,

die kollektive solidarische Umgangsweisen und Care-Politiken stärkt. Immer wieder werden in den Beiträgen die psychischen und gesundheitlichen Folgen von Prekarität, Diskriminierung und Gewalt thematisiert – wie auch die Suche nach kollektiven und politischen Antworten darauf. Die Organisation von trans\* Care bleibt prekär (vgl. F. Seeck in diesem Band sowie die Beiträge in Appenroth/Castro-Varela 2019).

Zu den Lebensbedingungen vieler trans\* und queerer Menschen gehört, dass der Zugang zu Gesundheitsversorgung eingeschränkt ist und es an einer Infrastruktur für queer- und trans\*spezifische Gesundheitsversorgung mangelt. Auch Altersarmut zählt für viele zu den großen Risiken. Es fehlt flächendeckend an Infrastruktur für queeres Leben und für Sorge umeinander im Alter. Zahlreiche Beiträge in diesem Band gehen auf Zusammenhänge intersektionaler Gewalt ein: von Rassismus und Antiziganismus, queeren und Klassenerfahrungen; von cis-Normativität, Trans\*Feindlichkeit und Trans\*Misogynie. Im Text von Jutta Brambach etwa geht es nicht nur um den Kampf um ein Wohnprojekt, sondern in Verbindung damit auch um die oft unsichtbare Prekarität von Lesben und Dykes im Alter. Yishay Garbasz schildert ihre Erfahrungen als dyslexische Person (mit einer Lese- und Schreibbehinderung). Unterschiedliche Beiträge thematisieren Klassismus, Rassismus und Erfahrungen der Marginalisierung innerhalb linker und queerer Kontexte (vgl. u.a. die Beiträge von Queeraspora Bremen und Kes Otter Liefe).

Eine politisch folgenreiche Leerstelle in unserem Buch, das wollen wir auch so benennen, sind aber Prekaritäts-Erfahrungen von Menschen mit Behinderung und von neurodiversen Menschen. Ableismus-kritische Perspektiven, die sich mit gesellschaftlichen Behinderungen und Gewalt auf Grund von Gesundheits-, Körper- und Produktivitätsnormen auseinandersetzen, kommen in diesem Band systematisch zu kurz.

## **Unteilbare Solidarität?**

Die Beiträge im zweiten Teil des Buchs „Unteilbare Solidarität - intersektionale Allianzen“ reiben sich an Machtverhältnissen in Bewegungen, mit denen ein Umgang gefunden werden muss. Dies zeigen etwa die oft schwierigen Beziehungen zwischen linken, feministischen, antirassistischen und queeren Politiken.

Die transnationale Dimension intersektionaler Politiken taucht in unserem Buch an unterschiedlichen Stellen auf. Ausgehend vom historischen Blick lotet

Nada Bobičić mögliche Allianzen zwischen queeren, feministischen und linken Bewegungen in der heutigen Region Ex-Jugoslawiens aus. Aktuelle Projekte im heutigen Jugoslawien, in denen sich unterschiedliche Politiken kreuzen und neu verknüpfen, rücken dabei in den Fokus.

Die Macht des Erinnerns, Affekte wie Trauer und Wut, sind ein wichtiger Teil intersektionaler Politiken. Ausgehend von der eigenen (Familien-)Geschichte schreibt Simonida Selimović Rom\*nja-Empowerment. Viele Rom\*nja sind bis heute von Armut, rassistischer und antiziganistischer Gewalt betroffen, werden aber aus einer Vielzahl von Identitäten – z.B. aus nationalen Identitäten und Vorstellungen von Klasse – systematisch ausgeschlossen. Gegen-Erinnern ist Empowerment und kann zu Allianzen beitragen, die unterschiedliche Zugehörigkeiten anerkennen und transformativ verändern. Masha Beketova schreibt über den „Marzahn Pride“ im Berliner Arbeiter\*innen-Bezirk Marzahn als utopischen Ort queer-migrantischer Gegenöffentlichkeit. Es wird ein Raum geschaffen, in dem sich queere postsowjetische Migrant\*innen angesichts der Erfahrungen von Marginalisierung und verzerrenden Zuschreibungen in der Diaspora empowern. Ahmed Awadallas Beitrag wiederum erinnert an die queere Aktivist\*in und Kommunist\*in Sarah Hegazi, ihr durch revolutionäre Arbeit, Erfahrungen von Homophobie, Flucht und Rassismus geprägtes Leben. Dabei wird eine transformative Kraft des Vergebens als Teil queerer und linker Politiken reflektiert.

Inga Nüthen plädiert dafür, Ausbeutungsverhältnisse intersektional in den Blick zu nehmen, als „Kern kapitalismuskritischer Perspektiven der Solidarität“, die ihren gemeinsamen Horizont „von den Rändern her“ bestimmen (s. ebd.). Eine solche Solidarität, die Erfahrungen von machtvoller Differenz zur Grundlage nimmt, statt diese im Namen vermeintlich homogener gemeinsamer Interessen auszublenden, muss in konkreten Praxen entwickelt werden.

Tarek Shukrallah re-konstruiert unterschiedliche (historische wie gegenwärtige) queere, antirassistische (Klassen-)Kämpfe und plädiert von diesen ausgehend für ein Verständnis "situierter Solidarität".

Die Beiträge im zweiten Teil des Bandes verweisen auf sehr unterschiedliche Praktiken queerer Solidarität – und zeigen Spannungsverhältnisse auf: Emilia Roig betont im Interview aus Schwarzer feministischer Perspektive die Kraft einer „klaren und starken Vision“ für transformative Bewegungen wie Black Lives Matter. Das Interview mit Jennifer Ramme zu den konkreten Solidaritätspraxen der feministischen Streikbewegung in Polen verweist auf das notwendige

Spannungsverhältnis zwischen intersektionalen und popularen (im Alltag der unteren Teile der Gesellschaft spürbaren und breit verankerten) Bewegungen.

## Für intersektionale Klassenperspektiven

Dieser Band ist auch ein Plädoyer dafür, *Klasse und Klassenkampf als herrschaftskritische Begriffe*, die auf die Überwindung kapitalistischer Ausbeutungs-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse zielen, queer anzueignen. Ein undogmatischer marxistischer Begriff von Klasse verweist auf Zusammenhänge von gesellschaftlicher Arbeitsteilung, Ausbeutung, Gewalt und Herrschaft (vgl. die Beiträge in Candeias 2021) – und eben nicht nur auf eine Vielzahl *unterschiedlicher* Unterdrückungserfahrungen.

Isoliert oder gar als Gegensätze betrachtet, verlieren Begriffe wie Klasse, Gender, ‚race‘, Sexualität, *ability* an Erklärungs- und politischer Kraft. Die kapitalistische Produktions- und Lebensweise ist mit patriarchalen, sexistischen, heteronormativen, rassistischen und kolonialen Verhältnissen untrennbar verwoben. Auch die Kämpfe dagegen lassen sich also nicht voneinander trennen (vgl. zu Dimensionen intersektionaler Gewalt Fütty 2019; zu Intersektionalität und Marxismus vgl. Bohrer 2019). Dennoch erleben wir immer wieder, dass auch in kritischen marxistischen Ansätzen und politischen Diskussionen um ‚verbindende Klassenpolitik‘ queere, trans\* und intersektionale Erfahrungen immer noch ein – vorsichtig formuliert – randständiges Dasein führen. Umgekehrt wird seit Längerem aus queeren und rassismuskritischen Perspektiven heraus eine Ent-Politisierung der akademischen Intersektionalitätsdiskussion kritisiert (vgl. Erel u. a. 2010).

Im dritten Teil des Bandes geht es daher um Suchbewegungen aus unterschiedlichen herrschaftskritischen Perspektiven auf das Verhältnis von Intersektionalität und Klasse. Sie beziehen sich unter anderem auf Schwarzen und postkolonialen Feminismus, feministische Rassismuskritik und marxistische Hegemonietheorie (vgl. die Beiträge von Denise Bergold-Caldwell, María do Mar Castro Varela, Gianmaria Colpani, Atlanta Ina Beyer, Jules Gleeson & Elle O'Rourke). Denise Bergold-Caldwell rekonstruiert Verbindungslinien unterschiedlicher Konzepte der Intersektionalität beim Combahee River Collective, Kimberlé Crenshaw und María Lugones. Atlanta Ina Beyer bezieht sich auf Ansätze Schwarzer queerfeministischer Wissensproduktion (u. a. Cathy Cohen und Charlene Carruthers) und lässt so eine Kontrastfolie zur heutigen polarisierten Diskussion um Klassen- vs.- Identitätspolitik entstehen. Atlanta Ina Beyer, Gianmaria Colpani, Tarek Shukrallah und Inga Nüthen reflektieren auf je unterschiedliche

Weise theoretische und bewegungspolitische Alternativen zum vermeintlichen Gegensatz von Klasse und Identität. Colpani erinnert an Stuart Halls Verständnis von Politiken um Identität und seine Kritik des autoritären Populismus. Davon ausgehend macht er Ansätze der Queer of Color-Kritik für eine queere hegemonietheoretische Perspektive produktiv. Die Texte von Beyer, Colpani, Bergold-Caldwell und Shukrallah beziehen sich auch auf Prozesse der politischen Neuzusammensetzung in sozialen Bewegungen wie Black Lives Matter, in denen andere Imaginationen von Klassen-, queeren und antirassistischen Kämpfen entstehen. Bergold-Caldwells Text endet mit dem Plädoyer: „Eine emanzipatorische kollektive Identitätspolitik zielt auf ein neues, gegen-hegemoniales Subjekt, das abolitionistisch und herrschaftskritisch gedacht wird.“

María do Mar Castro Varela und Jules Gleeson/Elle O'Rourke zeigen auf sehr unterschiedliche Weise auf, wo der Begriff Klassismus zu kurz greift, um Klasse als gesellschaftliches Herrschaftsverhältnis zu fassen. Eine Besonderheit ist, dass materialistische trans\*feministische und trans\*marxistische Perspektiven in diesem Buch einen wichtigen Stellenwert einnehmen (vgl. die Beiträge von Claudia Sofía Garriga-López, J. Gleeson/E. O'Rourke, Z. Steinsberger sowie L. Becker). Insofern ist das Buch auch ein Beitrag zu einer auch hierzulande stärker werdenden pluralen queer- und trans\*materialistischen Diskussion (vgl. auch Beier 2023, Laufenberg/Trott 2023, Beyer 2024, Gleeson/O'Rourke 2021).

## Ausblick

Es ist Zeit zurückzubeißen. Mit Blick auf die sich aktuell zuspitzenden Bedingungen eines zunehmend autoritären Kapitalismus, der Klimakrise und der Gefahr durch die neofaschistische Rechte muss es um breit getragene Politiken eines solidarischen Überlebens und darum gehen, über Grenzen hinweg „miteinander werden“ zu können, wie es die queere sozialistische Feminist\*in Donna Haraway vorschlägt (Haraway 2018). Zugleich brauchen wir „neue Organisationsformen, die einen machtvollen Vorgriff auf die Zukunft durchsetzen“ (Bhattacharya 2018). Angesichts der Kriege und alltäglichen Gewaltverhältnisse, die uns manchmal eher (ver)zweifeln lassen, ist das scheinbar leicht gesagt. Neue Formen der „Intersektionalität der Kämpfe“, wie Angela Davis es nennt (2022), sind aber bereits in der Welt. Intersektionale Feminismen, die sich nicht an den Rand von Bewegungen und progressiven Kräften drängen lassen oder sich auf (notwendige) eigene Räume beschränken, versuchen, populär und popular zu werden. Intersektionale queere und trans\*feministische Perspektiven ermöglichen neue Bündnisse – ob sie zustande kommen und wie weit sie tragen, hängt nicht allein von trans\* Menschen und Queers ab.

# Literatur

- Appenroth, Max Nicolai/ Castro Varela, María do Mar (Hg.) (2019): *Trans & Care: Trans Personen zwischen Selbstsorge, Fürsorge und Versorgung*. Bielefeld.
- Becker, Lia (2018): *New Queens on the block*. Transfeminismus und neue Klassenpolitik. In: *Zeitschrift Luxemburg* (Online-Ressource). <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/new-queens-on-the-block/>
- Bhattacharya, Tithi (2018): *Auf dem Dachboden der Geschichte kramen*. Klassengedächtnis, Klassenkampf und die Archivar\*innen der Zukunft. In: *Zeitschrift Luxemburg* (Online-Ressource). <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/auf-dem-dachboden-der-geschichte-kramen/>
- Beier, Friederike (Hg.) (2023): *Materialistischer Queerfeminismus. Theorien zu Geschlecht und Sexualität im Kapitalismus*. Münster.
- Beyer, Atlanta Ina (2018): *Dein Geschlecht gehört Dir, Proletarier\*In!* In: *Zeitschrift Luxemburg* (Online-Ressource). *Wie wir den Klassenkampf verqueeren können*. <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/dein-geschlecht-gehört-dir/>
- Dies. (2024): *Queer Punk Utopien. Ästhetische Strategien und Re-/Visionen politischer Kollektivität bei Limp Wrist, Tribe 8 und Cristy C. Road*. Bielefeld (i.E.).
- Bohrer, Ashley (2019): *Marxism and Intersectionality. Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism*. Bielefeld.
- Candeias, Mario (Hg.) (2021): *Klassentheorie – Vom Making und Remaking*. Hamburg.
- Davis, Angela (2022): *Freiheit ist ein ständiger Kampf*. Münster.
- Erel, Umut/Haritaworn, Jin/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Klesse, Christian (2010): *On the Depoliticisation of Intersectionality Talk*. In: Yvette Taylor, Sally Hines, Mark E. Casey (Hg.): *Theorizing Intersectionality and Sexuality*. London.
- Fütty, Tamás Jules (2019): *Gender und Biopolitik. Normative und intersektionale Gewalt gegen Trans\* Menschen*. Bielefeld.
- Gleeson, Jules/O'Rourke, Elle (Hg.) (2021): *Transgender Marxism*. New York.
- Haraway, Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt a.M.
- Hollibaugh, Amber/Weiss, Margot (2015): *Queer Precarity and the Myth of Gay Affluence*. In: *New Labor Forum*, 24(3), 18-27.
- Laufenberg, Mike/Trott, Ben (Hg.) (2023): *Queer Studies. Schlüsseltexte*. Frankfurt a.M.
- Taylor, Yvette (2023): *Working-Class Queers. Time, Place and Politics*. London.
- Wuest, Joanna (2023): *Gezielte Grausamkeit. Das Kapital und die trans\*feindliche Agenda*. In: *Zeitschrift Luxemburg* (Online-Ressource). <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/gezielte-grausamkeit/>

**I Trans\* Leben und Prekarität  
trans\*feministische Perspektiven**

# “Niemand zurücklassen”

## Über systemische Gewalt und Überleben, Kunst und queere Politik

*Yishay Garbasz*

*Eine Zusammenstellung aus Interview-Gesprächen mit Lia Becker (2020)*

LB: Du bist eine erfolgreiche Künstlerin, deren Bücher, Projekte und Ausstellungen in verschiedenen Ländern veröffentlicht wurden. Ein Schwerpunkt deiner Arbeit, der eng mit deinen Lebenserfahrungen verbunden ist, sind die Themen strukturelle Gewalt und vererbte Traumata. Seit vielen Jahren überlebst du in sehr prekären Verhältnissen. Möchtest Du ein paar deiner Erfahrungen als trans\* Frau und feministische, queere Künstlerin teilen?

YG: Fast die Hälfte meiner Zeit als Künstlerin arbeitete ich zum Thema vererbte Traumata. Einerseits bin ich eine bekannte Künstlerin, die seit kurzem auch in einer Sammlung von “400 großen Künstlerinnen aus den letzten 500 Jahren” auftaucht<sup>1</sup>. Das ist schon eine große Sache für eine Frau und trans\* Person, deren Leben an den Grenzen verschiedener Identitäten und Machtverhältnisse geprägt ist.

Ich bin dyslexisch. Ich habe mit 25 Jahren Schreiben gelernt. Das Wort Legasthenie wurde in den 1960er Jahren durch einen Menschenrechtskampf erst ‚erfunden‘. Verschiedene Menschen und Eltern von Kindern, die aus dem System ausgegrenzt wurden, wegen Diagnosen wie ‚Gehirndysfunktion‘, weil sie nicht so lernen konnten, wie es sein sollte, setzten sich zur Wehr. Je mehr sie sich austauschten, fanden sie heraus, dass unsere Kinder nicht ‚krank‘ sind, sondern einfach nicht in das bestehende Schulsystem passten. Also kämpften sie gegen alle gesellschaftlichen Widerstände für andere Zugänge, damit Kinder besser lernen können.

Meine Kunstwerke sind vielerorts gezeigt worden – vor allem in nicht-westlichen Räumen. In den zwölf Jahren, die ich hier in Deutschland lebe, hat noch nicht eine künstlerische Institution meine Arbeit gezeigt. Viele Jahre habe ich bei mir selbst nach Gründen dafür gesucht. Nach dem

---

<sup>1</sup> Große Kunst von Frauen. Übersetzung: Claudia Theis-Passaro, Teresa Zuhl, Annegret Hunke-Wormser. München 2021.

Motto: „Ich habe nicht genug Artikel geschrieben, ich habe nicht genug versucht ...“ Aber mit der Zeit erkannte ich: Ich hatte nie eine Chance. Warum? Weil ich ‚schlecht rieche‘. Das Stigma minorisiert zu sein, klebt am Körper. In dem gegenwärtigen System kann vielleicht meine Arbeit ‚wertvoll‘ sein, vermarktbar – aber als Mensch gelte ich nicht als wertvoll.

Alles, was ich bin, ist Arbeit. Ich bin minorisierte Arbeit. Meine Arbeiten zu minoritären Perspektiven werden nachgefragt. Ich bekomme viele Anfragen. So viele, dass ich ein eigenes formelles Antwort-Schreiben verfasst habe. Minorisierte Arbeit zeichnet sich immer dadurch aus, dass Machtunterschiede wirksam werden. Jemand mit Ressourcen will, dass du deine Arbeit kostenlos oder unterbezahlt für sie zur Verfügung stellst.

Dann gibt es dieses permanente Gaslighting: „Du musst nur hart genug arbeiten... Es ist ja schwer für alle.“ Ja, es ist schwer für alle. Ich erkenne die Schwierigkeiten von privilegiierteren Künstler\*innen an. Aber es ist nicht auf die gleiche Weise hart für alle. Oft werde ich in Artikeln erwähnt – aber als Quelle oder Fußnote, weil ich eine ‚interessante Minderheit‘ bin. Aber ich bekomme keine Ausstellungen und die Ressourcen gehen immer an Menschen mit dem gleichen Hintergrund. Das ist eine Bedeutung des Wortes Privilegien. Für die trans\* und Queer-Art-Szene bin ich ‚nicht trans\* genug‘, weil trans\*feminine Perspektiven immer noch abgewertet werden und weil ich selten zu Themen arbeite, die hier als queer anerkannt werden.

In Berliner queeren und subkulturellen Ausstellungen zeigen sie selten trans\* Künstlerinnen oder Performances von trans\* Frauen. Wenn du queer oder trans\* bist, darfst du in der Kunstwelt oft nur zu queeren und trans\* Themen arbeiten. Aber meine Erfahrungen sind so viel breiter. Trans\* sein ist für mich untrennbar von Erfahrungen wie Armut, Disability, Sexarbeit, Gewalt, Krieg. Identitäten werden oft so gebildet, dass eine Erfahrung von Unterdrückung und Gewalt von der anderen getrennt wird. Dieses Denken prägt unter anderem den *weißen*, westlichen Feminismus.

Als ich wegen eines verletzten Halses in eine Notaufnahme musste, hatte ich große Schmerzen, aber die Ärztin verbrachte viel Zeit damit, sich zu wundern und mich zu fragen, was zwischen meinen Beinen ist. Bis ich darauf drängen musste, dass sie auf meinen Hals schaut – und nicht auf meine Genitalien. Ich habe sehr starke Genitalien, sie neigen dazu, das ganze Gespräch zu dominieren.

Institutionen sind Räume der Erinnerung. Aber die dominanten Institutionen erinnern sich nur an Leben, die als wertvoll anerkannt werden. ‚Queer‘ bezieht sich für mich auf die, deren Leben nicht als wertvoll gelten, die ‚schmutzigen Leute‘. Die, die nicht das Recht und die Möglichkeit haben, sich über Gewalt und Diskriminierung zu beschweren, denen sie ausgesetzt sind. Wenn sie das Problem offenlegen, werden sie zum Problem für die Institutionen, in denen sie sich bewegen (müssen) – so ähnlich hat es die feministische Theoretikerin Sara Ahmed ausgedrückt.

LB: Bei unserem Workshop über Trans\* und Armut im Sonntagsclub<sup>2</sup> hast du gesagt, dass es einen großen Unterschied gibt zwischen prekär sein und arm sein.

YG: Es ist schwer, es Menschen zu erklären, die das nicht erlebt haben. Und wer das erlebt hat, braucht keine Erklärung. Pleite zu sein bedeutet, dass du im Moment nicht genug oder kein Geld hast. Aber arm zu sein bedeutet, dass du in einem Kreislauf kontinuierlicher Prekarität gefangen bist. Woher weißt du, dass du arm bist? Jedes Mal, wenn du in den Supermarkt gehst, weißt du bis auf den Cent, wie viel du ausgeben kannst. Es geht auch darum, wer mit finanzieller Unterstützung einspringen kann, wenn eine persönliche Katastrophe passiert. Manchmal kann eine Katastrophe schon eine dringend notwendige Zugfahrt hin und zurück sein. Wenn man sich das nicht leisten kann und dann eine ganze Reihe von Mist als Folgeproblem auf dich zukommt. Du kannst keine Rechnung oder eine Geldstrafe von 40 Euro bezahlen – und schon droht dein Leben zu entgleisen. Hier springt die Gemeinschaft, Community ein. Niemand in meinem Umfeld hat die Ressourcen, 40 oder 60 Euro zu zahlen, aber wenn 10 Leute auftauchen und jede\*r 3 bis 6 Euro gibt, ist es etwas Anderes. Du bist auf eine Community angewiesen, um zu überleben.

Die jahrelange, kontinuierliche, strukturelle Gewalt geht von vielen kleinen Akten aus. Statistisch gesehen verringert arm zu sein die Lebenserwartung um die 14 Jahre. Trans\* sein führt in vielen Ländern dazu, dass du (durchschnittlich) nur halb so lange lebst. Das liegt an der permanenten Gewalt, die mit Armut, unsicheren Wohnverhältnissen, schlechter Gesundheitsversorgung einhergeht. Armut tötet nicht mit einem Schlag, sondern eher wie tausend Messer-Schnitte. Niemand sollte verletzt werden, aber dieser Schmerz, der mit der Marginalisierung von Armen, trans\* Personen,

---

2 Der Sonntagsclub ist ein LSBTIQ\* und queerer kultureller und sozialer Treffpunkt und Veranstaltungsort in Berlin. Hier fand auch 2019 unsere Veranstaltung zu trans\* und Prekarität mit Yishay statt.

Menschen mit Behinderungen einhergeht, ist ein anderer. Es kostet dich so viel Energie im Leben, mit den Folgen ständiger Gewalt umzugehen.

LB: Was bedeutet trans\* feministische Politik für dich?

YB: Am 8. März 2020 nahm ich an einer Demo von Künstler\*innen gegen die Diskriminierung von Frauen in der deutschen Kunstszene teil. Ich wollte, dass meine Stimme gehört wird, denn das passiert nicht allzu oft. Ich habe mich im Vorfeld um gründliche Absprache mit den Veranstalter\*innen bemüht und dabei auch meine Sorge um meine körperliche Sicherheit angesprochen. Hintergrund dafür war auch, dass es bei der Londoner Pride Parade Übergriffe durch eine Gruppe von TERFs<sup>3</sup> gab. Die Antwort war: „Wir schließen niemanden aus“ und dass ich in meiner Rede Themen ansprechen sollte, die für ‚alle Frauen‘ relevant seien. Kein Wort über meine Sicherheit.

Die *weißen* cis Frauen des feministischen Kollektivs haben immer darüber gesprochen, was *sie* erreichen wollten. Sie schauten nur nach vorne. Aber wir sollten immer zurückblicken: Wer fehlt? Wen lassen wir zurück?

Ich bin seit Jahren hier in Berlin, aber sehe nicht viele Orte, wo trans\* Frauen und vor allem arme Menschen sich treffen können oder mit einbezogen sind. In der Corona-Krise tauchte dieser Hashtag [#LeaveNoOneBehind](#) (Lass niemanden zurück) auf. Das lässt sich aber auch aus einem anderen Blickwinkel betrachten, auf den Feminismus bezogen. Wenn in erster Linie von Gender gesprochen wird, bleiben Ungleichheiten und Privilegien unsichtbar. „Lasst niemanden zurück“ ist die Antithese dazu. Zum Beispiel: Wenn wir über Lohndiskriminierung von Frauen sprechen, müssen wir Rassismus und Einwanderung, Be\_hinderung, Queerness und Klasse einbeziehen. Wir müssen eine Politik aufbauen, die *alle* Leben und Erfahrungen der Unterdrückten und Ausgebeuteten einschließt.

Einige Menschen in sozialen Bewegungen fühlen sich dazu berechtigt, immer das Mikrofon, die Sprecher\*innenrolle zu übernehmen. Sie hatten die Ausbildung, in Universitäten, NGOs, wie man professionellen Aktivismus macht. Aber die NGO-Welt, die Zivilgesellschaft, spiegelt den Staat. Dort gelten oft die gleichen Hürden bei Finanzierung und es gelten *ihre* Regeln, nicht unsere. Das führt zu einer Führungsstruktur derer, die sich berechtigt fühlen, die Ressourcen mitbringen, die sich selbst rekrutiert und

---

<sup>3</sup> Das Akronym TERF steht für (englisch) Trans-Exclusionary Radical Feminism und bedeutet übersetzt trans\* Menschen ausschließender Radikal-Feminismus.

erhält. Diejenigen, die das Mikrofon haben sollten, sind die schmutzigen, die schroffen Queers, die sich nicht nach herkömmlichen Regeln ausdrücken. Weil sie das Wissen haben, das wir brauchen, um wirkliche Veränderungen auf den Weg zu bringen. Das sollte "LeaveNoOneBehind" auch bedeuten. Anstatt Privilegien weiter zu vererben und zu schützen, sollte emanzipatorische Politik bedeuten: die nächste Generation derjenigen, die Bewegungen für strukturelle Veränderungen ‚führen‘ [Führen im Sinne organisierender und orientierender Arbeit, die für Bewegungen unerlässlich ist. Anm. Lia Becker] können, von unten herauszubilden.

LB: Anti-Trans\*aktivismus und Hass gegen LGBTIQ\* sind wichtige Bestandteile autoritärer rechter Projekte. Die Linke in einem weiteren gesellschaftlichen Sinne ist oft aus verschiedenen Gründen nicht in der Lage, da effektive Solidarität zu organisieren. Gleichzeitig werden die Grenzen einer liberalen Politik der Antidiskriminierung und Diversität, die prekäre Lebensverhältnisse und strukturelle Gewalt nicht in Frage stellt, immer offensichtlicher. Das Versprechen einer transnationalen Zivilgesellschaft, die auch für LGBTIQ\* und trans\* Aktivismus in der Praxis oft wichtig ist, kriselt – und gleichzeitig erleben wir ja neue, intersektionale feministisch-antirassistische Bewegungen. Eine neue Zeit?

YB: Zunächst ist es wichtig, die *verschiedenen* Formen von Angriffen auf trans\* Leben zu sehen. Es ist nicht ‚nur‘ die politische Rechte. Die 4-jährige Wartezeit im britischen Gesundheitssystem NHS, um Zugang zu Gender-Kliniken und Trans\* Gesundheitsversorgung zu bekommen, ist de facto eine Politik des Sterben-Machens (zu Nekropolitik vgl. Haritaworn u. a.)<sup>4</sup>. Das NHS änderte kürzlich seine offiziellen Hinweise zu Pubertätsblockern für trans\* Kinder und Jugendliche und erklärte diese für schädlich. Wissenschaftlich ist längst bewiesen, dass sie nicht gesundheitsschädlich und die Effekte reversibel sind. Hier wird der gewalttätige Diskurs übernommen, den auch rechte, konservative und religiöse Organisationen fahren: Kinder sollen aus ihrem trans\* Sein ‚herauswachsen‘, statt Unterstützung zu bekommen. Viele Kinder und Jugendliche, besonders etwa aus Familien, die einen Arbeiter\*innenhintergrund haben, können so, wenn sie bei ihren Eltern leben und keinen Zugang zu Unterstützung haben, nicht mit ihrer Transition beginnen. Das ist Gewalt. Wir müssen uns nur Untersuchungen zu Suizidraten ansehen. Klasse spielt auch hier eine große Rolle: Wenn man viel Geld hat, findet man Wege, um Gewalt zu umgehen, um individuelle Lösungen für Probleme wie Gesundheitsversorgung oder Wohnen zu finden.

---

<sup>4</sup> Queer Necropolitics, hg. von Jin Haritaworn, Adi Kunstman, Silvia Posocco (2014).

Auch liberale britische Medien wie der Guardian veröffentlichen viele Artikel, in denen über die Existenz unterschiedlicher Geschlechter und die Grundrechte von trans\* Personen debattiert wird, als sei es eine Frage des liberalen Meinungsstreits. Rechte Kampagnen greifen trans\* Kids und ihren Zugang zu Schulen, Gesundheitsversorgung an ebenso wie die Frage ihres Zugangs zu öffentlichen Toiletten und (Not-)Unterkünften. Das zeigt Wirkung. Diese Politik der Entmenschlichung, die trans\* Menschen wörtlich als ‚Monster‘ und als eine Bedrohung für ‚die Familie‘ und die ‚Nation‘ darstellt, kann man auch als eine Parallele zur Funktionsweise des Antisemitismus in der tiefen Krise zu Beginn des 20. Jahrhunderts sehen. Diese Kampagnen werden oft von rechten, neoliberalen Spendern (wie der in den USA ansässigen Family Heritage Foundation) finanziert. Mit ideologischen Botschaften wie Verteidigung der Familie, „Schützt unsere Kinder“ gelingt es ihnen, etwa in Polen, Ungarn oder den USA, relevante Teile der Arbeiter\*innenklasse anzusprechen. Die rechte Strategie zielt darauf, das schwächste Glied bei den liberalen und linken Kräften, in der LGBTIQ\*- und feministischen Bewegung zu finden. Das ist Teil eines Kriegs gegen Arme und Minderheiten – Klassenkampf in extremer Form. Vor diesem Hintergrund sollten wir die Bedeutung von prominenten Figuren des öffentlichen trans\* Hasses wie der Harry Potter-Autorin J.K. Rowling oder die Mobilisierungen von TERF-Gruppen gegen trans\*feministische Projekte und Infrastruktur sehen.

Aber es gibt auch den anderen Teil des Bildes: Mitten in einer Pandemie, die in den USA überdurchschnittlich viele Schwarze Menschen und PoC tötet, sehen wir eine vielgestaltige, vielgeschlechtliche und rassistische Grenzen überschreitende Revolte in manchen Städten. Ich bin inspiriert von der jungen trans\*, queer PoC-Generation in den USA. Sie werden von Polizei und Nationalgarde brutal zusammengeschlagen, von Milizen angegriffen, aber wenn sie wieder auf die Straße gehen, lassen sie sich nicht zurückdrängen. Veränderung geschieht nicht, weil man nett danach fragt. Veränderung passiert, wenn die Menschen auf der Straße bleiben. Ich weiß, dass sie mit vielen ungelösten Fragen und sehr unterschiedlichen Ideen zur Veränderung der Situation konfrontiert sind. Und das ist ok. Sie drängen u. a. auf die Abschaffung von Gefängnissen und Abschiebezentren, all diese Strukturen systemischer Gewalt. Sie sagen: Genug ist genug, mehr Antidiskriminierungsgesetze und die Durchsetzung der Rechtsstaatlichkeit werden das Problem nicht lösen. Historisch gab es, wie überall, auch Probleme mit Homo- und Trans\*feindlichkeit in Schwarzen Gemeinschaften und in den Bürgerrechtsbewegungen. Wir sehen also da Veränderungen, die Mut machen.

Die Queerness der Arbeiter\*innenklasse beruht auf gegenseitiger Hilfe in schwieriger gesellschaftlicher Situation für Gesundheit, Solidarität u. a.<sup>5</sup> Gegenseitige Hilfe in einem solchen solidarischen Kontext ist das Gegenteil von Konzepten von Nächstenliebe und liberaler Individualisierung. Stonewall als Revolte handelte nicht von Inklusion oder der Homo-Ehe. Es ging um das Überleben, das Überleben aller. Sylvia Rivera und Marsha P. Johnson, Latinx- und Schwarze trans\* Frauen, gründeten in San Francisco die Initiative „Street Transvestite Action Revolutionaries“ (STAR). Sie verkauften Sexarbeit, um obdachlose trans\* und queere Kids zu ernähren, ihnen ein Obdach und zu Hause zu geben.

Die Menschen haben genug von ‚Experten‘ und ihren falschen Lösungen für systemische Probleme. Deshalb geht es nicht darum, ein paar mehr Leute, einige trans\* Menschen mehr in die Norm eines respektablen Lebens unter Bedingungen von neoliberaler Gewalt zu integrieren. Es geht um die Schmutzigen, die Verdammten, die Armen, die marginalisierten feminisierten Körper, die Queers, die sich nicht in die Normativität fügen können, die Anteilslosen. Deshalb bedeutet „defund the police“, eine populäre Forderung der Black Lives Matter-Proteste, auch: universellen Zugang zu Nahrungsmitteln und Wasser, Wohnen und Gesundheitsversorgung, ein allgemeines Grundeinkommen. Wir brauchen Strukturen, die sicherstellen, dass jede\*r überleben kann und etwas Freizeit und Ruhe hat.

Es gibt genug Reichtum, um alle zu ernähren, um gute Wohn- und Gesundheitsversorgung zu bieten. Wir brauchen einen radikalen Wandel, um die derzeit unterbewertete, umfassende Sorgearbeit zu organisieren und zu garantieren, die für das Überleben der Arbeiter\*innenklasse notwendig ist. Aber das widerspricht unbegrenztem Wachstum und Profitmaximierung. Kurz: Es ist eigentlich schwer zu übersehen, warum Klasse in diesem historischen Moment entscheidend ist für queere und trans\* Politik.

---

<sup>5</sup> vgl. Dean Spade (2020): Mutual Aid: Building Solidarity During this Crisis (and the Next). London/New York.

# Mein Gender ist Prekarität

*Kes Otter Liefte*

Nicht alle Trans\*frauen sind gleichgestellt. Mir wird immer klarer, wie sehr Armut und Prekarität meine Lebenserfahrung definieren. Als Person, die arm und trans\* ist, lebe ich nicht in der gleichen Welt wie Menschen, die reich und trans\* sind. Wir haben nicht die gleichen Hoffnungen, Träume oder Erwartungen an das Leben.

Mit Sicherheit erleben wir nicht alle die gleichen Risiken. Als Überlebende von Armut, Arbeitslosigkeit, gewaltvoller Gesundheitsversorgung und vorübergehender Obdachlosigkeit bin ich öfter durch die Maschen gefallen, als ich zählen kann. Als solche bin ich mir schmerzlich bewusst, wie Klasse und Queerness sich miteinander verflechten können: Klassismus und Trans\*phobie beißen sich in einer Abwärtsspirale gegenseitig in den Schwanz. Dennoch sind Armut und Klasse in vielen radikalen linken, queeren und trans\* Szenen immer noch so gut wie unerwähnt. Es scheint, als würde die Entscheidung darüber, welche Themen wichtig sind und welche Doppelmoral wir als Community bekämpfen, nur bestimmten, machtvolleren Menschen in unseren Communities zustehen. Und eben diese Menschen neigen dazu, das Thema Klassenunterdrückung nicht gerade nach vorne zu stellen. Eigentlich nicht überraschend, da sie in der Regel davon profitieren. Ich höre die Stimmen reicher trans\* und queerer Personen jeden Tag. Es kann anstrengend sein.

Schon klar, einige Menschen haben mehr Macht. Die Kraft, ihre eigenen Stimmen zu verstärken, um noch mehr für sich zu erreichen. Die Kraft, alle möglichen gläsernen Decken zu durchbrechen. Die Kraft, sich in den Kapitalismus einzupassen und nicht länger in Ungnade zu fallen, jetzt, wo sie einen Weg gefunden haben, diesen lästigen Teil von sich selbst zu umgehen, der trans\* oder queer ist. Obwohl trans\* sein so oft mit Machtlosigkeit gleichgesetzt wird, gibt es trans\* Menschen, die für sich mit vielen eigenen Ressourcen aus ihrem Umfeld sehr gut zurecht kommen. Was großartig ist – ich wünschte, wir würden es alle – aber es gibt sicherlich kreativere Dinge, die sich mit diesem Haufen an Ressourcen anstellen ließen. Es gibt mit Sicherheit bessere Wege, füreinander einzustehen.

Weil es eine ganz eigene Welt für sich ist, trans\* und arm zu sein. Es bedeutet prekäres Wohnen und prekäre Arbeit. Es bedeutet kaum Zugang zu medizinischer Versorgung, die wir zum Überleben brauchen. Trans\* und arm zu sein bedeutete, Überstunden zu machen, lange bevor ich alt genug war, um legal zu arbeiten. Und oftmals 70 Stunden in der Woche, als ich alt genug war.

Es bedeutet Sexarbeit, es bedeutet, Grenzen zu überqueren, es bedeutet Illegalität, es bedeutet zu wissen, dass alles – auch wenn es einen Monat oder ein Jahr besser geht – jederzeit zusammenbrechen könnte. Es bedeutet, mit dem Trauma von knappen Ressourcen, Gewalt und dem Warten auf die nächste Krise zu leben. Weil es immer eine nächste geben wird.

Für Menschen, die trans\* und arm sind, erscheint die Welt der guten Universitäten und Stipendien, Familienunterstützung und sozialen Kapitals wie ferne Fantasien. Medizinische Versorgung, Laserbehandlungen und Kleidung, die als cis passen lassen und dazu einen super gut bezahlten Job bei LGBTIQ\*-Non-Profit-Organisationen zu bekommen und teure Reisen nach Brüssel zu unternehmen, um bei Canapés über Gesetze zu diskutieren, fühlt sich für trans\* und queere Leute, die gerade so überleben, nicht real an. Und EU-Gesetze zu ID-Markern bedeuten nicht besonders viel, wenn du obdachlos oder inhaftiert bist oder abgeschoben wirst.

Am schlimmsten ist es, dass trans\* und arm sein heißt, in unseren eigenen Communities marginalisiert zu werden. Es bedeutet, mich immer noch am Rande des Spielplatzes wieder zu finden, während die coolen Kinder, die reichen Kinder, Klasse nur durch die Linse der abstrakten marxistischen Theorie betrachten. Es bedeutet, dass meine Bedürfnisse als letztes gesehen werden, wenn überhaupt. Es bedeutet, mit allem, was ich tue oder sage, unter bürgerlicher Beobachtung auf Eierschalen zu laufen, während sie um mich herum durch das Leben brettern – mit wenig Rücksicht auf die um sie herum. Dies kann die Vertreibung aus ‚sichereren‘ queeren Räumen bedeuten – auch wenn diese Räume von Menschen geschaffen wurden, die trans\* und arm sind, und auch wenn wir zu denen gehören, die Sicherheit und einen Ort zum Arbeiten, um sich auszuruhen oder einfach nur zum Existieren am meisten brauchen. Und wenn trans\* sein und Armut mit weiteren Marginalisierungen einhergehen (krank, be\_hindert, BIPOC, fett, Femme, traumatisiert, Überleben mit Sexarbeit und andere), wird es in Szenen, die von Menschen mit mehr Macht beherrscht werden und die ihre eigenen Bedürfnisse in den Mittelpunkt stellen, nur noch schlimmer.

So sollte es nicht sein und vielleicht wird es auch nicht immer so bleiben. Vielleicht können wir eine Möglichkeit finden, Klasse auf den Tisch zu bringen, und, wo wir schon dabei sind, den Mumm aufbringen, jede Unterdrückung auf die Tagesordnung zu setzen. Vielleicht können wir die Bescheidenheit haben zu verstehen, dass wir nicht die Erfahrung aller kennen und nicht kennen können. Vielleicht könnte Solidarität etwas bedeuten, das über Lippenbekenntnisse hinausgeht.

Performative Solidarität können wir nicht essen. Vielen Dank also an diese Person, die auf Facebook – unter Beifall, vielen ‚Daumen hoch, und Herz-Emojis - verkündet hat, sie würde mich und andere femme, sexarbeitende Trans\*frauen aus der Arbeiter\*innenklasse gerne unbedingt auf Patreon<sup>6</sup> unterstützen, aber das dann nie getan hat. Vielen Dank an diese ‚Verbündeten,‘, die verschwunden sind, als es schwierig wurde, und an diese Mittelklasse-Personen, die mir sagten: „Du unterstützt mich, ich unterstütze dich nicht, so läuft das halt.“

Ähnlich wie eine Reinigungskraft als Person für immer eine Reinigungskraft bleibt. Immer in der Nähe anderer, um deren Chaos sie sich kümmert, um deren bürgerliche Zerbrechlichkeit und sehr wichtigen Gefühle mit zu tragen – das ist eine schwer zu brechende Gewohnheit.

Über die letzten Jahre habe ich in politischen Zusammenhängen eine unterschiedene Haltung eingenommen. Ich möchte nie wieder darüber reden ‚was eine Frau ist‘. Ich lebe nicht in einer Welt akademischer Abstraktionen und es kümmert mich auch nicht. Und es könnte mir nicht egal sein, welche wohlhabenden trans\* Schauspieler\*innen es diesen Monat damit zu Netflix-Fame gebracht haben, Menschen darzustellen, die arm sind, obdachlos, sexarbeitend, krank. Repräsentation können wir nicht essen.

Ich möchte reden über materielle Bedürfnisse, Sicherheit, staatliche Unterdrückung, Prekarität – über die Revolution.

Auch wenn die queere Bewegung zu einem regenbogenkapitalistischen Albtraum von Reichen geworden ist, die mit pinken Euros immer reicher werden, habe ich nicht vergessen, dass alles mit dem Kampf um Abschaffung der Gefängnisse begann. Mit Widerstand gegen staatliche Unterdrückung. Tatsächliche Befreiung auf tiefste, wunderschönste Weise. Und solange die Welt sich in immer größere Krisen hineindreht und trans\* Personen von Regierungen in Europa und darüber hinaus als bequeme Sündenböcke genutzt werden, werde ich nicht vergessen. Wie könnte ich? Prekarität ist so Teil von mir wie mein Geschlecht. Manchmal wird mir gesagt, dass ich stolz darauf sein sollte, trans\* zu sein, dass mein Gender eine schöne Sache auf dieser Welt ist, alles Schmetterlinge und Einhörner. Trans\* Pride. Der große kulturelle Wendepunkt. Scheiß drauf. Mein Geschlecht ist Prekarität und das ist nichts, um darauf stolz zu sein.

---

<sup>6</sup> Patreon ist eine Plattform für unterschiedliche künstlerische Gewerke.

## Über Kes Otters Schreiben

Dieser Text wurde in einer ursprünglichen Fassung bereits 2018 veröffentlicht. „Dies ist eine aktualisierte Version für 2021, da sich meine Gedanken weiterentwickelt haben, so wie auch ich es getan habe“, sagt Kes. Kes Otters Arbeit entspinnt sich entlang der Überschneidungen von Gender, Queerness und radikalen ökologischen Kämpfen, wie der Schaffung von Alternativen zum Abfall-Kapitalismus. Sie hat eine Trilogie von spekulativen trans\* Romanen geschrieben. Der dritte Teil der Trilogie, „Dignity“, wurde 2020 veröffentlicht: Die nahe Zukunft ist ein militarisierter Staat, ein zersplitterter Kontinent und eine Welt, in der der Faschismus nach Pandemien und Klimakatastrophen wieder auflebt. Vor diesem düsteren Hintergrund bilden die Charaktere eine äußerst vielfältige Widerstandsbewegung, die denjenigen, die es am meisten brauchen, Verbindung, Kraft und Hoffnung bringt (vgl. <http://strangehorizons.com/non-fiction/surviving-utopia/>).

Über ihr Schreiben sagt Kes:

*„Meine ersten Geschichten sind zumindest teilweise als ein Bezugsrahmen für Mobilisierung an der Basis gedacht, inspiriert von den unglaublich schönen Bewegungen, bei denen ich das Glück hatte, teilzuhaben. Ich komme immer wieder auf die Idee zurück, dass wir ohne Ziele und Träume Gefahr laufen, uns selbst zu verlieren. Kollektive Visionen haben Macht - Geschichten haben Macht. Und Macht sollte geteilt werden. Ich wurde an diese Macht bei einer achtzehnmonatigen Buchtour erinnert, zwischen besetzten Häusern, Buchläden, Sexarbeiter\*innenkonferenzen, Kräuterkundgebungen und Universitäten. Ich begann, Räume zu schaffen, in denen marginalisierte Schriftsteller\*innen und solche, die es werden wollten, zusammenkommen und träumen konnten: So entstand die Workshop-Reihe Writing from the Margins.“*

*„Ich habe öfter von Leuten aus der Mittelschicht gehört, dass die Arbeiter\*innenklasse in Nordeuropa keine materielle Armut erlebt, sondern nur eine Armut der Vorstellungskraft. Diesem Argument kann ich nicht zustimmen. Erstens ist materielle Armut in Europa weit verbreitet – wenn das letzte Jahr in Europa irgendetwas gezeigt hat, dann ist es diese einfache Tatsache. Zweitens: Was uns wirklich fehlt, ist ein Raum, in dem wir uns sicher fühlen, in dem wir unsere gesellschaftlich bedingten Unsicherheiten überwinden und erkennen können, dass es sich lohnt, unsere Geschichten zu erzählen.“ aus: Strange Horizons – Surviving Utopia By Kes Otter Liefte*

# Trans\* at work: unsichtbar, prekär, kreativ

*Maja Tegeler*

Liebe Geschwister und Interessierte, reden wir mal über unsichere Arbeitsverhältnisse und Erwerbslosigkeit – und darüber wie trans\* Personen davon betroffen sind. Vorab die harten Fakten: Laut der wenigen statistischen Erhebungen sind etwa 50% aller trans\* Personen in der EU erwerbslos. Gerade einmal 21% von uns leben ihre Trans\*geschlechtlichkeit am Arbeitsplatz offen aus, etwa 25% gaben in einer Erhebung der EU-Grundrechteagentur FRA von 2013 an, den Job wegen ihrer Trans\*geschlechtlichkeit verloren zu haben. An dieser Stelle sei erwähnt, dass die Situation von trans\* People of Color – und auf viele dort trifft beides zu – in den USA, in Lateinamerika deutlich prekärer und gefährlicher ist. Die Gefahr massiver körperlicher Gewalt oder gar getötet zu werden, ist ungleich höher. Ich maße mir allerdings nicht an, die Lage von Geschwistern dort detailliert einschätzen zu können.

In Deutschland und Europa gilt: Vieles ist noch kaum oder gar nicht erst erforscht, zum Beispiel Einkommensunterschiede. In Berlin hat sich das Projekt “Trans\* in Arbeit”<sup>7</sup> auf den Weg gemacht, um Maßnahmen zu entwickeln, die die Situation von trans\*geschlechtlichen Menschen in Arbeit und Beruf verbessern und Diskriminierungen aufgrund der Geschlechtsidentität abbauen sollen. Es geht darum, Wissen zu erweitern und die Handlungskompetenz zu stärken, die Gendersensibilität in den öffentlichen Verwaltungen zu fördern, Rechtssicherheit und Selbstbestimmung von trans\*Personen zu stärken. In Nordrhein-Westfalen gibt es eine Info-Broschüre der Landeskoordination *Geschlechtliche Vielfalt Trans\** zum Thema. Solche Ansätze brauchen wir überall, am liebsten schon gestern. Als Partei DIE LINKE haben wir in Bremen beschlossen, in Zusammenarbeit mit dem Senat für Wirtschaft und Arbeit ein ähnliches Projekt anzuschieben.

Ein Ende der Pathologisierung von uns Trans\* in Jobcentern und Arbeitsagenturen ist überfällig. Aus eigener Erfahrung und vielen Gesprächen weiß ich, dass die Haltung oft ist, dass wir angeblich während der Transition so viel mit uns selbst zu tun haben, dass uns vernünftige Arbeit gar nicht zugetraut wird. Auch wenn auf der Hand liegt, dass dies bevormundend ist. Vergleichen wir diese Haltung doch mal mit der Wirklichkeit: Die mir bekannten Geschwister haben in ganz unterschiedlichen Bereichen gearbeitet oder tun dies jetzt. Als Fotograf\*in mit künstlerischem Anspruch, Architekt\*in, Krankenpfleger\*in, Bibliothekar\*in, Musiker\*in und andere Kulturschaffende, als Beschäftigte im

<sup>7</sup> <https://www.berlin.de/sen/lads/schwerpunkte/lbti/trans-in-arbeit/>

Einzelhandel, in der Gastronomie und vereinzelt auch in der Sexarbeit. Viele von uns sind gerade wegen der genannten Diskriminierung dazu gezwungen, in Bereichen zu arbeiten, die wenig mit unseren Fähigkeiten und Interessen zu tun haben. Deshalb überwiegen Erwerbslosigkeit und Mini-Jobs. Klar, das geht in kapitalistischen Verhältnissen vielen anderen auch so und muss grundlegend überwunden werden. Aber hier hängt es vor allem an dem Wechselspiel von Arbeitsmarkt, spezifischen Ausbeutungsbedingungen (etwa in Gastro, Pflege oder auch Sexarbeit) mit unserer geschlechtlichen Zuordnung und den damit verbundenen abwertenden Zuschreibungen.

Noch krasser ist die Situation für jugendliche Trans\*, wenn sie in Folge des ersten Outings zu Hause raus müssen: keine Wohnung, kein Job, keine Sicherheit. Da müssen wir dringend ran. Hier würde etwa eine eigenständige Kinder- und Jugendgrundsicherung helfen und es braucht WGs von betreuten Wohnprojekten für queere Kids, die öffentlich gefördert und von trans\* Initiativen selbstverwaltet sind.

Ich möchte an dieser Stelle mal über den Werdegang einer tollen Person aus Bremen sprechen, die als professionelle Sänger\*in arbeitet. "Amy", so nenne ich die Person mal hier, verortet sich als trans\*/inter\*. Amy hat in der Pubertät angefangen, Gesangsunterricht zu nehmen. Bei den ersten Gesangslehrer\*innen war Amy immer mit der Zuschreibung konfrontiert, ihre Stimme müsse ‚männlich‘ klingen. Dies setzte sich nach dem Outing im Alter von 17 und dem gleichzeitigen Wechsel der Gesangslehrerin nahtlos fort. Amys Halsstimme wurde dadurch auf eine Stimmlage zwischen Bariton und Tenor getrimmt. Nur logopädische Behandlungen halfen, den dadurch entstandenen Kehlkopfhochstand zu beseitigen. Erst spät gelang es, eine Gesangslehrerin zu finden, die Amy als die Person akzeptierte, die sie ist. Dies half, um zu verhindern, dass ihre Stimme weiterhin geradezu gewaltsam in eine verkehrte Richtung geschoben wurde. Endlich gab es die Chance, eine gute und kraftvolle Alt-Stimme herauszubilden. Inzwischen vermeidet es Amy, beim Vorsingen über ihren trans\*-Hintergrund zu sprechen. Ihrem aktuellen Gesangslehrer offenbarte sie sich erst spät. Er reagierte respektvoll und diskutierte daraufhin mit Amy die Gründe für die entstandenen stimmlichen Fehlstellungen. Amy hat nach eigenen Worten die jahrelange Tortur nur wegen ihres unbedingten Willens, professionelle Sänger\*in zu werden, durchgehalten. Ich ziehe davor meinen Hut und bin sicher, Amy geht weiterhin ihren Weg – und bleibt als trans\* Aktivist\*in trotzdem so solidarisch mit anderen Geschwistern wie sie es heute ist.

In meinen Augen macht die Beschreibung von Amys Entwicklung eindrücklich klar, dass Bevormundung und falsche Zuschreibungen Schlimmes anrichten

können. Für viele andere Menschen in kreativen Berufen, im Sport, auch in der Sexarbeit gilt dies auf ganz unterschiedliche Weise auch. Wir müssen alles dafür tun, dass dies dringend überwunden wird. Ganz besonders, wenn sich diese Zuschreibungen derartig gegen die körperliche Selbstbestimmung richten. Ich selbst war direkt vor und während meines Outings und im Transitionsprozess jahrelang erwerbslos. An kaum einer Stelle habe ich die Pathologisierung von trans\* Personen so deutlich gespürt wie im Jobcenter. Arbeit, die sich an unseren Fähigkeiten und Interessen orientiert, wird uns gar nicht erst zugetraut. Stattdessen erfolgt in der Regel der Verweis auf psychologische Betreuung und unwürdige Mini-Jobs. Vor meiner Erwerbslosigkeit hatte ich kurz den Wunsch nach Profisport, dann folgten Gastronomie, Studium, Fernsehen, Weiterbildungsbereich und Nachhilfeschule. Anschließend war ich (teils ehrenamtlich) in der Kultur und unbezahlt in der häuslichen Pflege tätig – auch das ist so oder so ähnlich exemplarisch für viele andere trans\* Personen. Seit einem Jahr bin ich Abgeordnete der Bremer Bürgerschaft – und zwar nicht, weil ich nichts Anderes könnte, sondern aus politischen Gründen und vor allem mit der Unterstützung vieler solidarischer Genoss\*innen. Kleine Randnotiz zum Schmunzeln: Als ich mich nach der Wahl beim Jobcenter abmeldete, gratulierte mir der Mitarbeiter dort mit den Worten: „Schön, dass wir es gemeinsam geschafft haben, Sie in Arbeit zu bringen.“

So banal es klingt: Beim Einsatz für mehr Sichtbarkeit für uns trans\* Personen, für Selbstbestimmung und bessere Lebensverhältnisse brauchen wir einen langen Atem und viel Stärke sowie solidarische Netzwerke auf allen Ebenen. Es ist hilfreich für die Sichtbarkeit von geschlechtlicher Vielfalt und für den Einsatz für bessere Lebensbedingungen von Trans\*, Inter\*, Queers, dass es aktuell in Deutschland immerhin mit Tessa Ganserer und Nyke Slawik zwei offen als trans\* lebende Abgeordnete im Bundestag gibt – sowie Adrian Hector in der Hamburgischen Bürgerschaft und mich selbst in der Bremischen Bürgerschaft auf Ebene der Landesparlamente. Dies bietet vielleicht Chancen, dass über die parlamentarische Ebene Verwaltungen unter Druck gesetzt werden können, gender-inklusive Politiken durchzusetzen, und dass soziale und rechtliche Verbesserungen so stärker in die Öffentlichkeit gelangen. Ohne Initiativen wie Trans\*Recht oder den Bundesverband Trans\*, ohne Bewegungen wie Queeraspora (vgl. den Beitrag von Queeraspora in diesem Band) und andere Initiativen von Queer Refugees, ohne den feministischen Streikbündnis und alternative CSD-Paraden ist das alles nichts.

Die im Bremer Frauenstreikbündnis politisch unumstrittene Verbindung von queeren und feministischen Perspektiven ist wichtig – sei es im Umgang mit sexualisierter, geschlechtlicher oder rassistischer Gewalt oder auch in Bezug

auf das Abtreibungsrecht. Gerade in Zeiten zunehmender Angriffe von sogenannten transexklusiven Feminist\*innen (TERF) auf die vermeintliche ‚Trans\*-Ideologie‘ ist das sehr wohltuend.

Das Recht auf Stadt gilt auch für uns Queers! An einer Besetzung des ehemaligen Kulturzentrums “Dete” in der Bremer Neustadt durch Aktivist\*innen im Oktober 2020 waren auch trans\* Personen beteiligt.

Aber ohne eine stärkere Verbindung mit gewerkschaftlichen und betrieblichen Auseinandersetzungen beziehungsweise Strukturen kommen wir nicht voran. Im Pflegebereich, im Bremer Bündnis für mehr Personal in Krankenhäusern zum Beispiel, gibt es zarte Pflänzchen dafür und beginnt diese Auseinandersetzung gerade. In diesem Bündnis ist unter anderem eine trans\*geschlechtliche Krankenhausbetriebsrätin aktiv, es werden betriebliche Kämpfe für mehr Personal und eine bedarfsgerechte Personalbemessung mit dem Einsatz für gendersensible und trans\*inklusive Pflege verbunden. So geht Solidarität und Trans\*sichtbarkeit! Hier gilt es, dranzubleiben und nachzulegen. Wo immer es nötig ist, müssen wir die Unterdrückungsmuster intersektional betrachten und auflösen: ‚race,, class AND (trans)gender!

## Literatur

Broken Rainbow: Sexuelle Orientierung und Geschlechtsidentität als Risikofaktoren für und in Wohnungs- bzw. Obdachlosigkeit. Broschüre auf [www.broken-rainbow.de](http://www.broken-rainbow.de)

Landeskoordination Trans\* NRW (Hg.) (2. Auflage 2022): „Trans\* am Arbeitsplatz. Anregungen für ein respektvolles Miteinander“. [file:///C:/Users/puehl/Desktop/Trans\\_am\\_Arbeitsplatz\\_2022.pdf](file:///C:/Users/puehl/Desktop/Trans_am_Arbeitsplatz_2022.pdf)

# Erfahrungen mit trans\* Sein, prekärer Arbeit in Gastronomie und auf dem Bau in Berlin

*Lia Becker im Gespräch mit Beth und Luca*

## Unsichtbare Prekarität und militante Befragung

Lia: Das Thema Lohnarbeit spielt in vielen LGBTIQ\*-Projekten eher eine randständige Rolle. Als die Idee für dieses Buch entstand, machte ich mir Gedanken, wie die Lohnarbeitserfahrungen von trans\* Menschen darin so präsent sein können, dass es für zukünftige Selbstorganisationsprozesse und soziale Kämpfe nützlich sein könnte. Die aus der italienischen autonomen Arbeiter\*innenbewegung der 1960er und 1970er Jahre stammende Idee der "militanten Untersuchung" fand ich dabei an unterschiedlichen Zeitpunkten meines politischen Lebens faszinierend. In feministischen und antirassistischen Bewegungen und in unterschiedlichen Teilen der Arbeiter\*innenbewegung gibt es länger zurückreichende Erfahrungen und Traditionslinien von kollektiver (Selbst-)Befragung; damit, die eigenen Geschichten zu erzählen (storytelling). Ihr könnt euch vorstellen, wie mein Herz hüpfte, als ich die Website des New Yorker *Trans Oral History Project* entdeckte. Im Rahmen dieses Projekts entstanden zahlreiche (von trans\* Aktivist\*innen geführte) Gespräche, Interviews und Versammlungen.

*„We are a collective, community archive working to document transgender resistance and resilience in New York City. We work to confront the erasure of trans lives and to record diverse histories of gender as intersecting with race and racism, poverty, disability, aging, housing migration, sexism, and the AIDS crisis. We privilege the insights of vulnerable trans communities fighting the structural dismantling of public benefits, housing insecurity and homelessness, policing, and surveillance.“* (<https://nyctransoralhistory.org/about/>)

Viele der in den Interviews auftauchenden Fragen könnten uns für militante Community-Befragungen zu queeren und trans\* Erfahrungen (oder ähnliche Projekte) hierzulande inspirieren.

Ich habe im Jahr 2020 Beth und Luca über Facebook-Gruppen kennengelernt und dann zum Kaffee getroffen, um die Idee einer militanten Befragung zu diskutieren. Anhand von Fragen („Wie würdest du deine Lohnarbeitserfahrungen vor und nach der Transition beschreiben?“ u. a.) zu Diskriminierungen und

Gewalt am Arbeitsplatz, Einkommen, Wohnen und Gesundheitsversorgung, die gemeinsam ergänzt und verändert wurden, sind schließlich diese beiden Texte entstanden.

## **Beth (trans\* Frau, 29 Jahre alt, geboren in Irland, lebt in Berlin)**

*„Wir brauchen mehr Bewusstsein dafür, was trans\* Frauen am Arbeitsplatz alles durchmachen.“*

Ich hatte mein Comingout mit 24, aber wegen massiver Diskriminierung im Alltag und in meinem familiären Umfeld in Dublin begann ich erst mit 27 Jahren mit der medizinischen Transition. Leider hatte ich während meiner Transition keine familiäre Unterstützung und musste mich selbst finanzieren. In dieser Zeit hatte ich keinen offiziellen Job. Ich versuchte, mich mit Gelegenheitsjobs durchzuschlagen und habe mich viel beworben. Aber das ständige misgendern, das ich von Mitarbeiter\*innen und Kund\*innen erlebt habe, war irgendwann einfach zu viel. Nach einer Zeit der Obdachlosigkeit bekam ich schließlich Krankengeld.

Der größte Teil meiner bezahlten Berufserfahrung besteht in der Gastronomie. Vor der Transition absolvierte ich eine Ausbildung als Küchenchef\*in. Ich arbeitete auch im Empfang von Restaurants und hatte einige Jobs in der Gastronomie, aber die Arbeit als Koch\*Köchin war in dieser Zeit stabiler. Allerdings passte ich nie wirklich gut rein. Die Macho-Haltung in den meisten Restaurantküchen stieß mich ab, und ich beschloss, diese Arbeit aufzugeben. Leider sind die Einstellungen von Chef\*innen, Kolleg\*innen und Kund\*innenschaft in der Gastronomie in Dublin immer noch ziemlich an Zweigeschlechtlichkeit und traditionellen Genderrollen ausgerichtet. Obwohl ich auch als Empfangschef\*in arbeiten konnte, weil ich als männlich wahrgenommen wurde, war es schwer, Arbeit zu finden.

Ich bin seit etwas mehr als 6 Monaten in Berlin. Obwohl ich eine Arbeitslaubnis habe und relativ schnell einen Job in einer queeren Bar fand, ist es alles andere als einfach. Für trans\* Menschen ohne deutschen Pass und Mittelschichtseinkommen ist es in Berlin extrem schwierig, eine dauerhafte Bleibe zu finden. Ich hatte immense Schwierigkeiten, eine offizielle Meldeadresse zu bekommen, und konnte daher nicht genauso arbeiten wie meine Kolleg\*innen. Schließlich bekam ich über einen damaligen Partner ein Zimmer in einer queeren WG – aber leider begann dann die COVID-Krise und ich

verlor meinen Job. Seitdem bin ich auf der Suche nach Arbeit, aber da die Gastro-Branche am stärksten betroffen ist, konnte ich keinen geeigneten Job finden. Es ist besonders schwer, weil das ‚Angebot‘ für die Art von Jobs, die trans\* Frauen einstellen, sehr überschaubar ist. Ich habe auch das Gefühl, dass Unternehmen oder Arbeitgeber\*innen in meinem trans\* Sein ein potentielles Problem sehen. Vielleicht sind sie noch weniger tolerant, weil sie bereits unter wirtschaftlichem Druck stehen.

Es ist lange her, dass ich durch reguläre Beschäftigung genug verdient habe, um mich selbst zu versorgen. Ich werde ziemlich traurig, wenn ich darüber nachdenke. Ich bin in einer working class-Kultur aufgewachsen, in der harte Arbeit ‚angebetet‘ wird und ich schäme mich manchmal dafür, diesen Idealen nicht gerecht zu werden. Ich habe wirklich das Gefühl, dass die meisten trans\* Menschen ohne soziale Unterstützung nicht überleben könnten. Ich arbeite auch als Sexarbeiter\*in für Geld. Das macht mir selbst keine schlechten Gefühle, aber ich habe viel mit entmenschlichenden Bedingungen in der Branche und mit ignoranten Kund\*innen zu tun. Der Sektor der Sexarbeit wurde natürlich durch die Corona-Krise nochmal härter getroffen, ja dezimiert, und es gab daher eine Zeit, in der ich mich wirklich von der Gesellschaft im Stich gelassen gefühlt habe. Ich werde an den Rand gedrängt. Glücklicherweise gibt es einige gute Organisationen zur Unterstützung von Sexarbeiter\*innen in Berlin. Aber ich denke, dass in einigen dieser Organisationen mehr trans\* Menschen arbeiten könnten.

Ich habe einen Master-Abschluss in Frauen- und Geschlechterforschung. Mein idealer Job wäre es, in einer Institution zu arbeiten, die Performance-Kunst fördert. Die Hindernisse, die ich sehe, hängen schlicht und ergreifend mit Klasse zusammen. Leider sind diese Räume sehr elitär und schwer zugänglich, wenn man nicht in einen Mittelklasse-Hintergrund hineingeboren wird. Außerdem sind sie sehr cis-normativ geprägt und verstehen nicht die zusätzlichen Barrieren, die Minderheiten den Zugang zu diesen Räumen erschweren. Oft haben sie auf dem Papier eine Politik der Inklusion und Diversität, aber in der Praxis ist dies kaum für bare Münze zu nehmen. Ich bin Künstler\*in und habe versucht, im Kunst-Bereich Aufträge zu bekommen. Viel gab es da nicht. Aber vor kurzem bekam ich eine kleine Rolle, in der ich auch eine trans\* Person darstelle.

In meiner kurzen Erfahrung als trans\* Person im Arbeitsleben habe ich gemerkt, dass mich Menschen im Allgemeinen viel freundlicher und besser behandeln, wenn sie mich als cis wahrnehmen. Oft verzeihen sie dann auch eher mal einen kleinen Fehler. Ich fühle mich dann auch weniger unter Beobachtung.

Diskriminierung am Arbeitsplatz beeinträchtigt die Wahrnehmung; so wird Menschen abgesprochen, reif genug zu sein, um für sich selbst sorgen zu können, über die Runden zu kommen. Ich habe das Gefühl, dass ich einfach nicht mit cis geschlechtlichen Menschen leben und zusammenwohnen kann, da ich dann ständig von ihnen be- und verurteilt werde. Sie verstehen die Probleme, mit denen ich konfrontiert bin, nicht oder ignorieren sie. Ich kann sie nicht mit ihnen besprechen, ohne Angst davor haben zu müssen, dass sie sie herunterspielen.

Ich habe das Gefühl, dass ich noch im Prozess der Transition bin und vielleicht noch viele medizinische Behandlungen brauchen werde, zum Beispiel rund um die Haarentfernung. Das ist viel Arbeit, du musst dich um bürokratischen und finanziellen Kram kümmern. Da bleibt neben dem Job zu wenig Zeit für ein Privatleben und persönliche Beziehungen. Wir sollten auch über das Problem der Lücken in meinem Lebenslauf sprechen, die durch Transition, Diskriminierung und Prekarität entstehen. Oder über das Stigma, das dir anhaftet, wenn du gefeuert wurdest. Es ist ein weiter Weg, sich stärker bewusst zu machen, wie viel trans\*geschlechtliche Menschen, und insbesondere transsexuelle Frauen, am Arbeitsplatz zu bewältigen haben.

## **Luca (nicht-binär, trans\*maskulin; 34 Jahre alt, geboren in London, lebt in Berlin)**

*„Ich brenne für radikale Gesellschaftsveränderung und würde auch gerne in meinem Job daran arbeiten.“*

Im Alter von etwa 23 Jahren begann ich, mich als nicht-binär zu identifizieren und seitdem auch männlicher aufzutreten (als Kind war ich sehr ‚knabenhaft‘). Mit 32 Jahren, also vor fast zwei Jahren, begann ich mit meiner medizinischen Transition. Bevor ich damit begann, war ich Doktorand und forschte über radikale soziale Bewegungen und nihilistische Philosophie. Dann folgte eine Zeit der Arbeitslosigkeit. Ich würde sagen, dass der für mich noch ungeklärte Umgang mit meinem trans\* Sein zu der Depression beigetragen hat, die es mir schwermachte, meine Doktorarbeit abzuschließen. Ich hatte noch kein Coming-out und mir war noch nicht klar, dass ich eigentlich schon in meinen 20er Jahren medizinische Veränderungen meines Körpers wollte.

Ich lebe jetzt seit 11 Jahren in Berlin und habe die deutsche Staatsbürgerschaft, was definitiv günstig für meine Arbeitssituation ist. Es ermöglicht mir, als freiberuflicher Handwerker ein reguläres Einkommen zu verdienen. Also mehr

Sicherheit zu haben. Andere Berufe, die ich seit Beginn meiner Arbeit im Alter von etwa 14 Jahren ausgeübt habe, waren: Tellerwäscher, Hausreiniger, Kellner, Koch, Gärtner, Verkäufer, aber auch Uni-Dozent. In den letzten vier Jahren habe ich als freiberuflicher Hausmaler und Stuckateur gearbeitet, nachdem mir ein befreundeter Hausmaler ermöglicht hatte, bei der Firma (als Selbständiger) einzusteigen. Seit drei Jahren arbeite ich als Maler und mache Renovierungsarbeiten zusammen mit einem heterosexuellen cis-Mann.

Im Nachhinein muss ich sagen: Einer der Gründe, warum mir die Arbeit auf dem Bau so viel Spaß gemacht hat, ist das Gefühl der Bestätigung meiner Genderidentität (obwohl natürlich auch Frauen oder feminin auftretende Menschen Bauarbeiter\*innen sein können). Ich denke, es war hilfreich für mich, eine ‚typisch männliche‘ Arbeit zu machen, um meine transmaskuline Identität akzeptieren zu können.

Wenn das Coming-out und das queer- und trans\* Sein in dieser Welt keine so schwierige Sache wäre; wenn wir in einer Welt leben würden, in der queere und trans\* Menschen gefeiert und geliebt werden – dann hätte ich in meinen 20er Jahren vielleicht weniger emotionale Rückschläge erlebt und vielleicht weniger das Bedürfnis verspürt, in Drogen und Alkohol zu flüchten, weniger das Verlangen nach selbstzerstörerischen Verhaltensweisen gehabt. Das ist reine Spekulation, aber auf diese Weise kann ich mir vorstellen, dass meine Arbeitsbiographie anders aussehen würde. Queere und trans\* Menschen landen im Vergleich zu cisgeschlechtlichen und heterosexuellen Menschen oft an den Rändern oder außerhalb bestimmter Karrierelaufbahnen – und auch nicht in den bürgerlichen Stadtteilen mit tollen Häusern, sicheren Mietverträgen oder teuren Eigentumswohnungen.

Meine derzeitige Arbeitssituation ist für mich ok. Ich arbeite für mich selbst und kann wählen, welche Arbeit ich annehme, wie viel ich arbeite und wann. Die Bezahlung ist gut, und im Allgemeinen komme ich finanziell ohne allzu viel Stress über die Runden. Aber ich lebe schon finanziell von Monat zu Monat und kann nicht wirklich mal Geld ansparen. Als Freiberufler mit niedrigem Einkommen ist es mir auch nicht möglich, auf offiziellem Wege einen Mietvertrag für eine Wohnung zu bekommen. Ich und mein Partner haben die Wohnung, in der wir derzeit leben, nur bekommen, weil ein\*e Freund\*in mit einem unbefristeten Arbeitsvertrag sich netterweise bereit erklärt hat, sich für uns zu bewerben und in den Mietvertrag zu gehen.

Das größte Problem, mit dem ich in Bezug auf trans\* Sein und Arbeit/Einkommen konfrontiert bin, ist, dass ich als Freiberufler keinen Zugang zu

Krankengeld habe. Ich werde also keine finanzielle Unterstützung erhalten, wenn ich nach meiner Mastek-Operation (Mastektomie) für einige Zeit nicht arbeiten kann. Wenn ich bis zu 2 Monate von der Arbeit freinehmen muss, um mich nach einer Operation zu erholen, muss ich genug Geld gespart haben, um mich in dieser Zeit selbst zu versorgen. Es ist noch nicht klar, ob das klappt, das fühlt sich stressig an. Genauso wenn ich einen Arbeitsunfall hätte und nicht arbeiten könnte, würde sich das auch sehr prekär anfühlen. Das sehr strikte System der gesetzlichen Regelung von handwerklicher Arbeit und die fehlende soziale Absicherung von Selbständigen machen meine Arbeitssituation prekärer. Mein wöchentlicher Arbeitsplan variiert sehr und da ist nicht so viel Routine. Im Durchschnitt arbeite ich wahrscheinlich etwa 80-90 Stunden pro Monat. Alle Arbeitsstunden werden bezahlt – abgesehen von der notwendigen Büroarbeit (Schreiben von Kostenvoranschlägen und Rechnungen, Kommunikation mit Kund\*innen) und der Zeit, die ich damit verbringe, mir potenzielle Arbeitsplätze anzusehen. In einer idealen Welt würde ich überhaupt nicht in Lohnarbeit stecken, so dass es schwer zu sagen ist, was mein bevorzugter Arbeitsplan wäre. In dieser jetzigen Welt wären wahrscheinlich drei Tage Lohnarbeit pro Woche ideal für mich. Da meine Arbeitszeit drastisch variieren kann, arbeite ich manchmal mehr, als mir lieb ist, und manchmal weniger. Die Arbeit selbst ist selten zu anstrengend, normalerweise ziemlich ruhig und meditativ, weshalb sie mir auch gefällt.

Ich habe derzeit keine größeren gesundheitlichen Probleme durch meine Arbeit. Aber ich kann mir vorstellen, dass nach einigen Jahren Bauarbeit in der Zukunft schon körperliche Probleme auftreten können. Zum Beispiel durch das Einatmen von zu viel Staub oder giftigen Chemikalien in einigen Malereiprodukten oder durch wiederholte Verletzungen und Verschleiß bei bestimmten Bewegungen. Einerseits hält die Arbeit einen körperlich fit, andererseits ist es oft eine schmutzige, staubige und ungesunde Arbeit, die den Körper, wie bei vielen anderen manuellen Arbeiten der Arbeiter\*innenklasse, strapaziert. Ich möchte diese Arbeit auch wegen dieser negativen Auswirkungen auf den Körper nicht ewig machen.

Zu Beginn des Corona-Lockdowns wurde auch meine Arbeit erstmal eingestellt. Ich hatte Stress und Ängste, wie ich finanziell überleben würde. Zum Glück bin ich als Staatsbürger privilegiert und hatte Zugang zu staatlicher Unterstützung aus den Corona-Hilfsmaßnahmen. Auch meine Wohnsituation und mein Zugang zur Gesundheitsversorgung waren stabil. Das ermöglichte es mir auch, etwas die freie Zeit zu genießen. Seit Beginn meiner medizinischen Transition sehne ich mich oft regelrecht danach, mich zu verstecken und mich sozial abzuschotten, so dass mir in dieser Hinsicht die eingeschränkte

soziale Aktivität während des Lockdowns tatsächlich etwas gegeben hat, was ich mir schon seit einiger Zeit wünschte: eine Gelegenheit, ein Einsiedler auf der Durchreise zu sein. Während der ersten Corona-Welle habe ich mir viele Gedanken und Sorgen um andere Menschen gemacht, gerade auch wegen der globalen Auswirkungen für Millionen Menschen. Gleichzeitig musste ich mich nicht so sehr um meine eigene Situation sorgen. Im Gegenteil, ich erlebte die Privilegien, die ich als ein *weißer*, legalisierter Staatsbürger in Berlin habe, noch stärker als sonst.

Ich habe bisher weder körperliche Gewalt noch offene Diskriminierung an meinem Arbeitsplatz erlebt. Trans\*feindlichkeit habe ich vor allem früher in Situationen erlebt, in denen ich kein Passing hatte, das heißt mein Geschlecht war den Menschen unklar. Da tauchten dann natürlich öfter Fragen auf, die manche Leute leider auch in meiner Gegenwart lautstark stellen mussten. Da ich die meiste Zeit in einem kleinen Zwei-Personen-Team arbeite, muss ich mich nicht so oft mit Baustellen voller cis Männer herumschlagen. In der Vergangenheit war es mir in solchen Situationen sehr unangenehm, als Frau bezeichnet zu werden oder diese ständigen überraschten Kommentare darüber, dass eine ‚Frau‘ auf einer Baustelle arbeitet. Diese Kommentare waren oft eher positiv, anerkennend gemeint, aber da ich mich nicht als weiblich identifiziere, machte mich das natürlich dysphorisch, also traurig, melancholisch, wütend.<sup>8</sup> Manchmal habe ich auch schwule, lesbische oder queere Kund\*innen. Gegenüber Leuten, die mich bei der Arbeit, auf der Baustelle, nicht kennen, würde ich sagen, dass ich „stealth“ bin, also ihnen gegenüber mein trans\* Sein nicht offenlege. Sicherlich gibt es öfter Kund\*innen, die durch mein Geschlecht und mein Aussehen irritiert werden. Mitten im Prozess meiner hormonellen Transition kam das öfter vor, aber sie haben ihre Kommentare meist für sich behalten. Leider ist es ein sehr von cis Männern dominierter Bereich. Ich habe noch nie eine einzige andere queere oder transsexuelle Person auf einer Baustelle getroffen. Ich wünschte, ich hätte ein paar trans\*-, nicht-binäre, schwule oder lesbische Kolleg\*innen.

Ich habe keine\*n Chef\*in oder Vorgesetzte\*n. Mein direkter cis männlicher Kollege weiß, dass ich trans\* bin. Er hat mich während meiner Transition kennen gelernt. Im Allgemeinen akzeptiert er mein trans\* Sein und verhält sich unterstützend. Aber es hat einige Zeit gedauert, ihn dazu zu bringen, die richtigen Pronomen zu verwenden und mich nicht immer als ‚Frau‘ zu bezeichnen. Er ist sehr weit weg von der Welt der queeren und trans\* Communities und hat

---

8 Dysphorisch beschreibt komplexe Gefühle, die z. B. mit dem Gender, das einer trans\* und/oder nicht-binären Person bei der Geburt zugewiesen wurde und mit dem sie in Alltagssituationen immer wieder konfrontiert wird, zu tun haben.

kaum Wissen darüber, wie es ist, trans\* zu sein. Aber er behandelt mich respektvoll und würde sich für mich einsetzen, wenn mir jemand offen trans\*feindlich begegnet. Ich habe mit ihm über Momente gesprochen, in denen ich mit homophoben Kommentaren und Verhalten konfrontiert war, in denen mein Geschlecht öffentlich in Frage gestellt wurde oder in denen ich mich beim Anblick von Nazi-Tätowierungen bei einem anderen Arbeiter auf einer Baustelle zutiefst unwohl und wütend gefühlt habe. Er hat mich unterstützt, auch wenn er nicht in der Lage war, die Erfahrung der Genderdysphorie und Trans\*feindlichkeit zu verstehen. Vor meiner medizinischen Transition hatte ich, glaube ich zumindest, ein androgyneres Aussehen. In dieser Zeit bekam ich mehr unwillkommene Kommentare oder Fragen zu meinem Geschlecht zu hören. Ich hatte ziemliche Angst davor, wie einige machohaft deutsche Bauarbeiter, mit denen ich gelegentlich zusammenarbeite, reagieren würden. Ich vermied es zu antworten, wenn sie zum Beispiel nach meiner Stimmveränderung fragten. Aber letztlich bin ich überrascht, wie entspannt die meisten cis männlichen Arbeiter, denen ich bei meiner Arbeit begegne, auf meine Transition reagiert haben. Das widerspricht oft gehegten Bildern und Stereotypen über Arbeitermännlichkeit.

Ich bin ja in keiner Gewerkschaft, nur in der Handwerkskammer, und habe daher keine Ahnung, welche Unterstützung Gewerkschaften bei Trans\*feindlichkeit anbieten und ob sie wirklich hilfreich dabei wären, schlimme Situationen zu verhindern. Ich weiß auch nicht, ob ich mich bei solchen Erfahrungen an eine Gewerkschaft wenden würde. Leider hatte ich in meinem eigenen Arbeitsbereich noch keinen Kontakt mit irgendwelchen organisierten Formen des Widerstands oder Protests, abgesehen vom durchaus gängigen ‚langsam arbeiten‘ und informellen Formen des Widerstands gegen (Selbst)Ausbeutung (z.B. keine Überstunden machen).

Über meine Gedanken und Gefühle im Zusammenhang mit meiner Arbeit kann ich glücklicherweise mit Freund\*innen, die auch trans\*/nicht-binär oder queer sind, sprechen. Einige haben mir auch bei der Suche nach einer anderen Arbeit oder bei Bewerbungen für interessantere Jobs geholfen. Ich wäre daran interessiert, mit anderen trans\* Personen zu diskutieren, wie Netzwerke oder Organisationen der trans\* Solidarität und Unterstützung von trans\* Personen aus der Arbeiter\*innenklasse aussehen könnten. Ich wüsste nicht, dass es solche Organisationen in Berlin schon gibt.

Für die Zukunft wünsche ich mir eine Arbeit, die intellektuell anregend und politisch oder sozial engagiert ist. Ich brenne für radikale gesellschaftliche Veränderungen und würde gerne auch in meinem Job daran arbeiten – wenn ich

jetzt nur mal an Lohnarbeit und Jobs denke und nicht daran, insgesamt ein revolutionäres Leben zu führen. Ich möchte nicht in der Bauarbeit steckenbleiben. Ich denke, die Tatsache, dass ich meine 20er Jahre damit verbracht habe, über philosophische Fragen nachzudenken, mich mit Depressionen rumzuschlagen und damit auseinanderzusetzen – anstatt über meine Karriere nachzudenken, Netzwerke zu knüpfen und soziales Kapital und Arbeitserfahrung zu sammeln – ist jetzt schon ein ziemliches Hindernis für mich, wenn es darum geht, aus der Bauarbeit wieder herauszukommen. Ich könnte mir auch sehr gut vorstellen, außerhalb der Stadt in der Natur oder in der Landwirtschaft zu arbeiten.

## Ausblick (Lia Becker)

Ich finde es berührend, wie viel Stärke in dem von Beth und Luca mit uns Geteilten steckt. Deutlich wird auch, dass Lohnarbeit und Leben gerade angesichts der Erfahrungen von Diskriminierung, Stress durch Zugehörigkeit zu einer ‚gesellschaftlichen Minderheit‘ und Entfremdungsgefühlen in cis- und heteronormativ dominierten, sexistischen (und weniger thematisierten strukturell rassistischen) Arbeitskontexten keineswegs ineinander fallen, aber aufs engste verwoben sind.

In queerfeministischen Diskussionen wird ja der Begriff der Prekarisierung gezielt erweitert und die Verengung auf Lohnarbeit kritisiert. So werden unterschiedliche Gewalterfahrungen und Ver-Unsicherung(en) im Alltag, der Lebensweise, Reproduktionsarbeiten und im Verhältnis zu staatlichen Institutionen thematisiert. Forschungen, die Lohnarbeitsbedingungen, Einkommen, Wohnen und Gesundheitsversorgung von unterschiedlichen trans\* Menschen – um nur vier zentrale Bereiche, die unseren Alltag prägen, zu nennen – im Zusammenhang eben dieses Alltags betrachten, sind aber immer noch rar. In den Sozial- und Kulturwissenschaften werden Lohnarbeitsrealitäten wie Gastronomie, Pflege und Assistenz, Reinigung, Bau und Handwerk u. a. selten aus queeren und trans\* Perspektiven heraus und intersektional betrachtet. Analysen, die sich mit Klasse beschäftigen, begreifen Erfahrungen in *einem* Bereich der formellen Lohnarbeit kaum in ihrem wirklichen, gelebten Zusammenhang mit anderen Erfahrungen (sei es in der Sexarbeit oder unbezahlter Pflege- und Sorgearbeit, in Werkstätten, Krankenhäusern oder Psychiatrien). So wird auseinandergerissen, was im Leben zusammengehört. So entsteht schnell ein unzeitgemäßes wie blutleeres, von wichtigen Erfahrungen abgetrenntes Bild von Klassenrealitäten. Inspirierend fand ich dagegen das Buch *semi queer* von Anne Balay (2018) über die Welten queerer und trans\* Trucker\*innen in den USA. Anne Balays

Interviewpartner\*innen, die sie über einen längeren Zeitraum on the road begleitet, schildern, wie POC, queere und trans\* Arbeiter\*innen den traditionell *weiß* cis männlich geprägten Bereich verändern und mit Erfahrungen der Prekarisierung umgehen. Geschichten, die queeres working-class Leben sichtbar machen. Sie verändern das abgewertete Bild von blue-collar-Jobs und queerer Trucker\*innen-Kultur.

Das Magazin *Pinko*, das sich als “magazine of gay communism” versteht, veröffentlichte zwei Ausgaben mit Interview-Exzerpten aus dem Trans Oral History Archive, um die Nischen, in denen trans\* Arbeiter\*innen oftmals prekär arbeiten, sichtbar zu machen und strategische Fragen für Selbstorganisation und Community-Support zu diskutieren (vgl. *pinko*)<sup>9</sup>.

Beth und Luca werfen beide die Frage der Solidarität und der Möglichkeiten, sich gemeinsam zu wehren, auf: Bite back! Oftmals ist das über viele Jahre hinweg schwierig, bis sich – unter dem Einfluss von Krisen, sozialen Kämpfen oder auch Zufällen, die zu Ereignissen führen, die ausstrahlen – neue, queere und vielgestaltige (Klassen-)Kämpfe entzünden. Vorher waren Jahre von lange weitgehend unsichtbarer queerer- und trans\*feministischer Maulwurfsarbeit. Diese beginnt schon damit, am Arbeitsplatz als trans\* und/oder queere Person zu sein, mit Gesprächen und Getränken mit Kolleg\*innen und/oder Freund\*innen.

Kollektive oral history von trans\*Arbeiter\*innen kann ganz unterschiedliche Formen annehmen und ist sicher oft entfernt von jeder noch so sehr um Community-Bezug bemühten wissenschaftlichen Arbeit. Sie kann dazu beitragen, neue Bilder, Vorstellungswelten und politische Geschichten von Klasse und Emanzipation zu erschaffen. Diese sind zugleich Bruchstücke neuer trans\*feministischer Weltauffassungen – von denen auch intersektional angelegte Klassentheorie(n) lernen könnten. In (wenig planbaren) Wechselverhältnissen von Alltag, Organisation und Theorie kann dem alten Gespenst der Klasse neues Leben eingehaucht werden.

---

<sup>9</sup> <https://pinko.online/pinko-2/working-retail>

# Straßenstrich

*Caspar Tate*

Wenn das Wort ‚Straßenstrich‘ fällt, denken die meisten Leute an eine dunkle Straße am Rande der Stadt: Müll, der Geruch von Urin in der Nase. Ein paar benutzte Spritzen liegen auf dem Bordsteinpflaster herum. An der Straßenecke steht ein Mann, der langsam umherschaut. Er verkauft alles, was man haben möchte, aber vor allem Heroin und Meth. Er lächelt und fragt: „Alles gut?“. In der Ferne überquert eine obdachlose Person die Straße. Sie schiebt einen Einkaufswagen, der bis oben mit ihren letzten Besitztümern gefüllt ist. Der Einkaufswagen rattert laut. Immer wieder fahren Autos langsam die Straße entlang. Die Männer in den Autos beobachten im Vorbeifahren den Fußweg. Aus dem Schatten kommen dünne Frauen in kurzen Röcken und auf hohen Stöckelschuhen hervorstolzieren. Das Klackern der Schuhe hallt auf der leisen Straße. Wenn ein Auto neben einer Frau hält und das Beifahrerfenster runterfährt, beugt sie sich langsam nach vorne. Ihre Creolen schwingen mit und reflektieren das Licht der Straßenlaterne. Obwohl es kalt draußen ist, sind alle Frauen nur leicht bekleidet. Die Frau, die eben noch neben dem Auto stand, schaut noch schnell zum Straßenrand, wo ihr Zuhälter steht und ihr zunickt. Das Auto fährt los in die Dunkelheit.

Szenen wie diese kennen wir aus US-amerikanischen Krimserien wie *CSI* oder *Law & Order*. Wenn wir an Straßenprostitution denken, kommen uns diese medial vermittelten Bilder schnell in den Kopf, auch hier in Deutschland. Aber auch in den USA, wo Sexarbeit illegal ist, sieht der Straßenstrich nicht wie bei *Law & Order* aus. Die Frauen sind meist bis zum Ende der Folge tot, sie werden als Opfer dargestellt, die nicht für sich selbst sprechen können. Wir sehen die Sexarbeiter\*innen nie in ihren anderen Rollen: Als Freund\*innen, Nachbar\*innen, Mütter, Tanten, Partner\*innen. Ihre Hobbies und Interessen werden nicht gezeigt. Die Frau, die zur Hure wurde, wird nur als Hure dargestellt und nicht als gesamter Mensch mit einer komplexen Lebensrealität.

Ähnliche Muster greifen bei der medialen Darstellung von trans\* Personen. Auch sie sterben oft in Serien, Filmen und Büchern. Erleben Gewalt und haben schreckliche Hintergrundgeschichten. Solche Repräsentationen bedienen Voyeurismus, produzieren erniedrigte und wehrlose Opfer. Wenn es um Repräsentation von trans\* Personen in den Medien geht, hat sich in den letzten fünf Jahren viel zum Positiven verändert. Ich wünsche mir, dass wir bald auch realistischere Geschichten über Sexarbeiter\*innen im Fernsehen sehen.

Das erste Mal, als mir Isabelle ihren Arbeitsplatz zeigte, liefen wir an einem Nachmittag durch Schöneberg. Wir sind nur ein paar Minuten zu Fuß vom Winterfeldplatz entfernt. Es ist kalt und die Straßen sind leer. Isabelle zeigt auf die Straße. Dort parken einige Autos, ein dicker Baum steht aufrecht und ein Stromkasten ist zu sehen. „This is my office“, lacht Isabelle. Ich lache mit. Wir lachen oft und viel zusammen. Seit einem Jahr kennen wir uns. Zusammen leiten wir das Projekt *Trans\*Sexworks* in Berlin. Hier unterstützen trans\* Sexarbeiter\*innen andere trans\* Sexarbeiter\*innen, die Hilfe brauchen. Vor allem werden die Frauen unterstützt, die auf der Frobenstraße, dem Straßenstrich für trans\* Frauen, arbeiten.

Genau dort stehen wir – in Isabellas ‚Büro‘. Die Straße ist ziemlich kurz, das hat mich beim ersten Mal sehr überrascht. Auf der einen Seite befindet sich ein Spielplatz, der „Wild-West-Spielplatz“ im Western-Look. Dieser ist von einem hohen Zaun umzäunt und wird ab 20 Uhr abgeschlossen. Da es in der Gegend nicht viele Orte für Sexarbeiter\*innen gibt, wo sie mit ihren Kund\*innen hingehen können, wird oft der Spielplatz genutzt. Dieser wird täglich abgesperrt, um eine Nutzung durch die Sexarbeiter\*innen zu erschweren.

Neben dem Spielplatz ist ein Brunnen, umringt von sechs Bänken. Hier trifft sich die Nachbar\*innenschaft: Ältere Paare sitzen oft hier und beobachten die Nachbar\*innen, die mit ihren Hunden vorbeispazieren; Frauen unterhalten sich und schauen immer wieder rüber zu ihren Kindern, die auf dem Spielplatz spielen. Auch andere Personen, die in dem Kiez anschaffen, kommen hier zusammen.

Zu Beginn der Corona-Pandemie im März 2020 haben wir hier als *Trans\*Sexworks-Projekt* mehrmals die Woche Sandwiches und Getränke verteilt. Viele, die die Unterstützung in Anspruch nehmen, sind wohnungs- oder obdachlos. Als wohnungslos werden Menschen bezeichnet, die keine Wohnung haben, aber einen Schlafplatz. Viele übernachteten bei Freund\*innen, Bekannten oder hier manchmal auch bei Freiern. Ein paar aus unserer Gruppe leben auf Zeltplätzen, die aber immer wieder von der Polizei geräumt werden. Obdachlos sind Menschen, die wirklich gar kein Obdach haben. Häufig schlafen diese Personen eher tagsüber oder nur ganz kurz nachts, um in der Dunkelheit nicht überfallen oder angegriffen zu werden. Geschlafen wird im Sommer im Park auf dem Gras oder auf Bänken; wenn es windig oder kälter ist, öfters in Hauseingängen, Innenhöfen. Manche schaffen es auch, nachts in Hausflure zu kommen. Manchmal werden Drogen konsumiert, um während der Nächte überhaupt wach bleiben zu können und die Kälte und den Hunger zu ertragen. Frauen, trans\* Personen und Queers, die obdachlos sind, erleben

viel (sexualisierte) Gewalt auf der Straße. Über diese Gewalt wird leider kaum in den Medien berichtet und es gibt kaum Zahlen; sie ist normal und wird zugleich unsichtbar gemacht.

Wer den Brunnen passiert, stößt auf einen weiteren Spielplatz, an den der umzäunte Frobengarten angrenzt. Hier stehen viele Hochbeete, um die sich eine Gruppe Menschen kümmert. Isabelle erzählt mir, dass sie auch ein Hochbeet haben möchte: „I could grow cucumbers, tomatoes, some fresh herbs. Like on the farm where I grew up on.“ Sie hat bereits versucht, Kontakt zu den Organisator\*innen des Gartens herzustellen, aber es scheiterte. Hinter dem Garten befindet sich die Einfahrt zu dem Parkplatz eines größeren Hotels und eine weiße Mauer, hinter der sich ein Privatgrundstück verbirgt. Auf der anderen Straßenseite reihen sich mehrere Wohnhäuser. Das ist die Frobenstraße. Der trans\* Straßenstrich in Berlin. Wahrscheinlich anders, als ihr ihn euch vorgestellt habt?!

Für uns als *Trans\*Sexworks-Projekt* ist es wichtig, Räume von und für Sexarbeiter\*innen zu schaffen. Vor Corona haben wir einmal die Woche ein Dinner in Laufnähe der Frobenstraße organisiert. Isabelle hatte 2017 die Idee und mit Unterstützung von EmyFem und Kay, zwei SexWork-Aktivist\*innen, wurde die Idee umgesetzt. Eine der Frauen hat gekocht und dafür ein Honorar bekommen. Manche können sehr gut kochen, andere nicht so, wollen aber trotzdem etwas beitragen, um das Honorar zu bekommen. Gekocht wurde meist etwas Bulgarisches. Wichtig ist, dass es Fleisch gibt. Es wurde dann zusammen gegessen und geredet. Es gab auch Duschen und Waschmaschinen für Menschen, die wohnungs- oder obdachlos sind. Hier konnten sich die Sexarbeiter\*innen in Ruhe für die Arbeit fertigmachen. Vor einem großen Spiegel im Flur wurde dann oft lange posiert. Wenn das Outfit stimmte, liefen Viele stolz in den Raum, wo die Anderen noch aßen, um ihre Komplimente entgegenzunehmen. Häufig liefen bulgarische Musikvideos oder türkische Seifenopern auf einem großen Fernseher. Oft so laut, dass man sich im Raum nicht mehr unterhalten konnte. Versuche, den Fernseher leiser zu machen, scheiterten meist oder endeten im Streit. Ich muss zugeben, dass ich das ein oder andere Mal die Fernbedienung beim Aufbau versteckt habe, um einen etwas ruhigeren Abend zu haben.

So trafen sich jede Woche 8-16 trans\* Frauen, die auf der Frobenstraße arbeiten, um etwas zu essen und sich mit Kolleg\*innen zu unterhalten. Ein weiteres Peer-to-Peer Projekt wie dieses ist uns deutschlandweit nicht bekannt. Da wir als Projekt keine eigenen Räume haben, durften wir die Räumlichkeiten einer anderen Organisation nutzen. Seit Beginn der Pandemie ließ uns die

Organisation aber nicht mehr rein, obwohl es die Corona-Regeln durchaus erlaubt hätten. Das Dinner fand deshalb bis auf weiteres nicht mehr statt, eine weitere Unterstützung für trans\* Sexarbeiter\*innen fiel weg.

Mein Wecker klingelt um 7 Uhr. Ich dusche, ziehe mir eine schwarze Hose und ein schwarzes T-Shirt an. Ich packe eine weitere schwarze Hose und ein dunkelblaues Hemd ein. Danach verlasse ich leise die Wohnung und laufe die Straße runter zu einem kleinen Blumengeschäft. Es ist viertel vor Acht und ich habe Glück: Ich darf schon etwas kaufen, obwohl sie offiziell noch geschlossen haben. „Ich brauche einen Strauß für eine Beerdigung.“ Die Verkäuferin steckt gelbe und orangene Tigerlilien zusammen. So wirklich nach einem traditionellen Trauerstrauß sieht er nicht aus, aber schön ist er. Ich zahle und laufe schnell zum Bahnhof. Ich fahre kurz mit der S-Bahn und laufe dann noch ein Stückchen. An einem Zaun mit einem Loch angekommen, bücke ich mich, schlüpfe durch und komme auf einem Zeltplatz an. Zwischen Bäumen und Büschen stehen viele Zelte und selbstgebaute Hütten. Es ist sehr aufgeräumt und trotz der frühen Uhrzeit laufen schon einige Menschen umher. Hier wohnen mehrere Rom\*nja-Familien. Ratka, die Teil unseres Projektes ist, wohnt hier. Letzten Monat ist ihr Mann an seiner Alkoholsucht verstorben. Sie waren fast zehn Jahre zusammen. Sie hat ihn sehr geliebt. Mehrmals haben Sozialarbeiter\*innen versucht, ihr eine Wohnung zu vermitteln – jedoch hätte ihr Mann aus unterschiedlichen (bürokratischen) Gründen nicht mit einziehen dürfen. Somit entschied sie sich, mit ihm weiterhin im Zelt zu leben. Viele staatliche Hilfen blenden aus, dass Menschen bereits bestehende Beziehungen haben, die nicht durch Ehepapiere oder anders staatlich anerkannt werden. Dadurch werden diese Menschen faktisch ausgeschlossen und ihrer sozialen Rechte beraubt. Auch in anderen Fällen habe ich erlebt, wie Menschen gedrängt werden, sich zwischen staatlicher Unterstützung und ihren Partner\*innen entscheiden zu müssen. In diesen Fällen war der\*die Partner\*in keinesfalls gewalttätig, sondern der wichtigste soziale Kontakt für die Person.

Ich laufe zwischen den Zelten durch, bis ich an Ratkas Zelt komme. Es ist mit Seilen an umliegende Bäumen gespannt. Mit Planen hat sie sich vor dem Zelt ein kleines Wohnzimmer gebaut. Auf dem Boden liegen zwei Teppiche. Rechts vom Zelt ist eine Art Küche. Auf einer Kommode haben Becher, Teller, Zucker und Kaffee ihren Platz. Auf dem Boden stehen zwei große Camping-Gaskocher. Ratka kniet hier und kocht schon Kaffee. „Setzen, Setzen!“ befiehlt sie mir und klappt einen Stuhl auf. Kurze Zeit später sitze ich in ihrem Wohnzimmer mit einer Tasse Instant-Kaffee in der Hand. Die Klamotten, die ich ihr für die Beerdigung mitgebracht habe, möchte sie nicht haben. Sie fühlt sich wohler in der Sporthose und ihrem T-Shirt, sagt sie. Ich vermute, dass sie mir keinen

Aufwand machen möchte. Wir reden und machen uns fertig. Eine Stunde vor dem Beginn der Beerdigungszeremonie bekomme ich einen Anruf und erfahre, dass uns das Bestattungsunternehmen die falsche Adresse gegeben hat. Wir beeilen uns, zur neuen Adresse zu kommen. Die Bestattung wurde vom Staat übernommen. „Fünfzehn Minuten werdet ihr haben“, hieß es am Telefon. Erst vor Ort habe ich dann verstanden, wie diese fünfzehn Minuten eingeteilt sind. Fünf Minuten in der Kapelle und zehn Minuten für den Gang zum Grab und das Herunterlassen des Körpers. 15 Minuten gab man Freund\*innen und Familie Zeit, um innezuhalten. 15 Minuten, um sich zu verabschieden.

Es ist August und ich sitze in der Wohnung von Leyla und ihrem Partner Nesim. Der Fernseher läuft, Nesim zeigt uns ein Video von einer Familienfeier seiner Familie. Es wird getanzt, gegessen und gelacht. Wir sitzen auf dem Sofa, trinken Cola und unterhalten uns. Leyla, eine türkisch-bulgarische trans\* Frau, die seit sie 16 ist, anschafft, erzählt, dass sie nicht mehr auf der Frobenstraße arbeiten möchte. Immer wieder führe ich Gespräche wie diese mit Frauen aus dem Projekt. Leyla hat weder einen Schulabschluss, noch kann sie lesen oder schreiben, sie spricht nicht fließend Deutsch und hat keine EU-Staatsbürger\*innenschaft. Viele Optionen hat sie nicht.

Im Kapitalismus wird es immer Sexarbeit geben. Eine Arbeit, die viel Geschick fordert, aber für die man kein Zeugnis oder Diplom braucht. Hier können Migrant\*innen, Alleinerziehende, trans\* Personen, People of Color, Menschen ohne legale Papiere und/oder ohne Krankenversicherung, be\_hinderte oder chronisch kranke Personen Arbeit finden, die sogar noch einigermaßen gut bezahlt ist. Selbsternannte Frauenrechtler\*innen, die für die Abschaffung der Sexarbeit innerhalb des Kapitalismus eintreten, kämpfen in Wirklichkeit gegen die Interessen von Marginalisierten. In einer befreiten Gesellschaft ohne Diskriminierung und Ausbeutung wird es keine Sexarbeit mehr geben. Nicht weil Sexarbeit etwas Schlimmes ist, was beseitigt werden muss, sondern weil es keine Kund\*innen mehr gäbe. Menschen würden nicht mehr ‚Fremdgehen‘, weil Monogamie nicht die Norm wäre und Partner\*innen die Möglichkeit hätten, offen über ihre Bedürfnisse zu reden. Alle könnten ihre Sexualität ausleben und ihr Geschlecht selbst bestimmen. Es gäbe keinen ‚Dating-Markt‘ mehr, auf dem Menschen aufgrund von Schönheits- und Körpernormen diskriminiert oder anders gewalttätig behandelt werden. Es gäbe keine Nachfrage nach käuflichem Sex, weil alle ihre Sexualität ausleben könnten und die Arbeit des Sich-um-andere-Kümmerns, wozu auch Sexarbeit gehört, anders und kollektiv organisiert wird. Auch Menschen wie Leyla hätten die Wahl, ihre Arbeit zu wechseln.

Im Kapitalismus aber kann es keine Chancengleichheit geben. Leyla stört sich nicht so sehr an der Sexarbeit, sondern an den Bedingungen, unter denen sie arbeitet. Die Corona-Pandemie wurde bundesweit zum Anlass genommen, um Sexarbeit weiter zu kriminalisieren. Es wurde ein Verbot verhängt, den Beruf auszuüben. Seitdem wird der Straßenstrich von der Polizei häufiger besucht. Polizist\*innen schikanieren die Frauen, die hier arbeiten. Die Kund\*innen bleiben aus und durch das Verbot sind die Preise immer tiefer gesunken. Isabelle erzählt oft, wie vor fünf Jahren das Geschäft hier noch richtig boomte. Mehrere Hundert Euro konnte man in einer Nacht verdienen. Viele der Frauen schicken das Geld zu ihren Familien, andere brauchen es, um ihre Drogen zu kaufen oder ihre Spielsucht zu befriedigen. Bereits in den letzten drei Jahren lief das Geschäft immer schlechter. Die Angst ist da, dass der Straßenstrich ausstirbt. Den Strich in Schöneberg unter dem Bülowbogen gibt es schon seit 1885. Damals haben Sexarbeiter\*innen noch im ganzen Kiez angeschafft. Durch Gentrifizierung, die Schließung von Pensionen in der Nähe und die Verlagerung ins Internet sind heute nur noch ein paar Straßen als Strich übrig. Das ist kein Grund zur Freude, sondern besorgniserregend. Wenn Sexarbeit nicht mehr sichtbar ist, kann es dazu kommen, dass Hilfsprojekte ihre Förderungen verlieren. *Out of sight, out of mind*. Die meisten deutschen Städte haben keinen Straßenstrich mehr – und auch keine Anlaufstellen für Sexarbeiter\*innen. Sexarbeiter\*innen leben aber nicht nur in Berlin, Hamburg und Frankfurt. Wo können obdachlose oder drogenabhängige Frauen, Frauen, die kein Deutsch oder Englisch können, die keinen Zugang zum Internet haben, verschuldet sind und schnell Geld verdienen müssen, arbeiten? Es fehlen Unterstützungs- und Hilfsangebote, um in den nächsten Jahren den Verlust an Arbeit durch die Pandemie aufzufangen. Bei *Trans\*Sexworks* werden wir versuchen, mit den Frauen, die das wollen, schon mal Arbeits-Alternativen zu suchen. Das wird nicht leicht.

Ratka, Ivana und ich sitzen Anfang August in Friedrichshain in einem Park und essen Eis. Es ist sehr heiß und das Schlumpf-Eis von Ivana zerfließt. Blaue Sahne klebt an ihren Fingern. „Gestern habe ich einen Kunden, er hat mir gegeben eine Million“, sagt sie und grinst. Ratka und ich lachen. „Eine Million?“, frage ich nach. „Ja!“ Wir lachen alle. Ivana schaut an mir vorbei. „Ich kaufe dann Wohnung. Dort oben.“ Sie zeigt mit ihren klebrigen Fingern auf die andere Straßenseite, an der mehrere Altbauten stehen. Die Wohnungen haben schöne, kleine Balkone mit vielen Blumen und Pflanzen. „Dann du kommen Caspar. Trinken Kaffee auf Balkon.“ Ich höre auf zu lachen und nicke. „Ja, ich komme dann“, sage ich etwas leiser und lächle. Ich schaue wieder hoch zu den Wohnungen. Nicht weit entfernt ist mein WG-Zimmer. In genau solch einer Altbauwohnung mit Balkon. Das vorhandene System sozialer Hilfe in Berlin

reicht bei weitem nicht aus, um zu garantieren, dass Menschen wie Ivana aus ihrem Zelt in eine gute und bezahlbare Wohnung ziehen können. Auch die queere Community vergisst ihre marginalisierten Geschwister.

*Trans\*Sexworks* ist ein Netzwerk und eine Unterstützungsstruktur von und für trans\* Sexarbeiter\*innen. Hier findet ihr nähere Informationen: <https://www.instagram.com/transsexworks/?igshid=MzRlODBiNWFlZA>

# Das Unprivatisierbare privatisieren –

## Trans\*weiblichkeit in postfordistischer Lohnarbeit

Zoe\* Steinsberger

*„Ich weiß, dass es auch für viele trans\* Personen, gerade trans\*feminine Personen schwierig ist, sinnvolle Jobs zu finden. Aber es bringt trotzdem nichts, irgendeinen Job anzunehmen, der einen fertigmacht. Weil die eigene, vor allem auch psychische Gesundheit echt das Wichtigste ist. (...) {atmet aus} Dann sucht mer vielleicht mal a bissle länger {leise} und {wieder lauter} [...] und und. Macht euch nicht fertig. Wenn es wirklich ein Jobumfeld ist, dass so toxisch, transfeindlich ist, dann ist es das nicht wert.“*

Oxa, eine weiße, nicht-binäre trans\*weibliche Systemadministratorin, ringt mit sich, als sie über ihre Erfahrungen als trans\*weibliche Person mit Lohnarbeit in Österreich spricht. Sie atmet aus, wird leiser und lauter, stottert. Wann ist es trotz der Schwierigkeit für trans\*weibliche Personen, Lohnarbeit zu finden, im Zweifelsfall doch besser, ein gewaltvolles Lohnarbeitsverhältnis abzulehnen? Erscheint die Lohnarbeit in Oxas Aussage für trans\*feminine Personen bedrohlich, so besteht dennoch zumeist keine Alternative zu ihr. Sich ihr dauerhaft zu verweigern, stellt auch für Oxa keine Option dar. Stattdessen „sucht mer vielleicht mal a bissle länger“ und kämpft individuell mit dem Druck. Oxas Ringen macht deutlich, wie sich heteronormative und neoliberale Verhältnisse im urbanen Raum in Österreich in trans\*weibliche Erfahrungen und Körper einschreiben.

So beabsichtigen alle vier Interviewten, die ich zu Trans\*weiblichkeit und Lohnarbeit in Österreich mittels biografischer Interviews befragte, einen Job nach der Transition zu erlangen oder ihn über diese hinweg zu behalten. Der Zwang, die eigene Arbeitskraft zu verkaufen, prägt die Lebensbedingungen auch trans\*femininer Lohnabhängige\*r in kapitalistischen Gesellschaften. Angesichts neoliberaler Sozialpolitiken – der Kürzung von Sozialleistungen und des verschärften Zugangs zur Lohnarbeit – hängt nicht nur die materielle Existenzsicherung zunehmend von Lohnarbeit ab. Auch die gesellschaftliche Anerkennung des Individuums ist zusehends daran gebunden: Nur lohnarbeitend kann es sich als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft begreifen. Für Personen, deren gesellschaftlicher Status aufgrund ihres ‚abweichenden‘ Geschlechts ohnehin schon prekär ist, gilt dies besonders (vgl. Götsch 2018: 70).

Allerdings wird es vielen trans\*femininen Individuen verwehrt, dauerhafter Lohnarbeit nachzugehen. Trans\* Menschen sind in der Europäischen Union insgesamt überproportional stark von Erwerbslosigkeit betroffen (vgl. Fütty 2019: 119; Schönherr/Zandonella 2018: 9). Auch in der Lohnarbeit schreibt sich die Marginalisierung transgeschlechtlicher Personen fort. So verdienen sie deutlich weniger als ihre cisgeschlechtlichen Kolleg\*innen (vgl. Franzen/Sauer 2010: 38). Zudem sind sie überdurchschnittlich oft in prekären, unsicheren und gering bezahlten Arbeitsverhältnissen beschäftigt (vgl. Schönherr/Zandonella 2018: 51; 53).

Die Marginalisierung trans\*weiblicher Personen in der Erwerbsarbeit ist jeweils lokal und historisch spezifisch und wandelt sich maßgeblich mit den jeweiligen konkreten geopolitisch-ökonomischen Verhältnissen (vgl. Aizura 2014). So transformierten sich mit dem Übergang zum neoliberalen Kapitalismus Arbeits- und Verwertungsbedingungen, Geschlechter- und Sexualitätspolitiken. Heterosexualität, Zweigeschlechtlichkeit und (eheliche) Paarbeziehung stellen nach wie vor die Norm dar. Jedoch gibt es vermehrt gesellschaftliche wie rechtliche Anerkennung für sexuelle und geschlechtliche Lebensweisen, die dieser Norm nicht entsprechen, sich jedoch mimetisch zu dieser verhalten. Der neoliberale Gesellschaftsvertrag operiert nicht mehr vorrangig über den Ausschluss nicht-heteronormativer Individuen und Beziehungen, sondern über normalisierende Einschlüsse und verwerfende Ausschlüsse (vgl. Ludwig 2017; Woltersdorf 2010).

Die Schilderungen der von mir Interviewten weisen darauf hin, dass trans\*weibliche Individuen auch in der Lohnarbeit nicht mehr vorrangig mittels dauerhafter Ausschlüsse marginalisiert werden. Stellte dies das hegemoniale Paradigma eines fordistischen Kapitalismus dar, hat sich an dessen Stelle im Postfordismus ein feingliedriges Netz hierarchischer Einschlüsse entwickelt (vgl. Ludwig 2017: 97-100). Trans\*femininen Personen werden je nach Klassenlage, Staatsbürger\*innenschaft und Betroffenheit von Rassismus je unterschiedliche Lohnarbeiten zugewiesen. Materielle Zwänge und die Zuweisung von Anerkennung, Erwartungen eines normkonformen Verhaltens greifen hier unterschiedlich ineinander.

So verlangt Lohnarbeit im Kapitalismus generell spezifische Fertigkeiten und Fähigkeiten der Arbeitskraft, die zur Ware gemacht wird. Dabei hat sich im gegenwärtigen, neoliberalen Kapitalismus das Verständnis der Arbeitskraft grundlegend verändert. So werden mentale und psychische Fähigkeiten zu den entscheidenden Kriterien, ob ein Individuum als produktive Arbeitskraft anerkannt wird. Anders als im fordistischen Industriekapitalismus der

1950er- bis 1970er-Jahre werden im postfordistischen Kapitalismus mit der größeren Bedeutung von Dienstleistungsarbeit die gesamte ‚Persönlichkeit‘ der Arbeitskraft, ihre Psyche sowie Begehren als Produktionsmittel begriffen (vgl. Rau 2013: 604-6). Eine „genügend gute“ (Wagels 2013: 235) Verkörperung heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit und vorherrschender Gesundheitsvorstellungen (‚gesund‘ und leistungsfähig zu sein) ist zentral, um Zugang zu verhältnismäßig sicherer und anerkannter Lohnarbeit zu haben. Trans\*feminine Individuen werden daher angerufen, sich selbst entsprechend vorherrschender geschlechtlicher und sexueller Anforderungen an Körper, Verhalten und Psyche zu verhalten (vgl. Irving 2015: 52; Wagels 2013: 35). Gerade weil während der Transition oft ein zweigeschlechtliches Passing prekär wird, bestimmen die mit diesen Verhältnissen verbundenen Normen in besonders intensiver Weise, wer als produktive\*r Lohnarbeiter\*in anerkannt wird.

## Leistungsfähigkeit “beweisen”

Julia, die sich während ihrer medizinischen Transition für Stellen als Grafikdesignerin bewirbt, erhält zunächst durchweg Absagen. Insgesamt 190 Bewerbungen schreibt sie und wird nur zu sehr wenigen Bewerbungsgesprächen eingeladen. Schließlich bekommt sie eine Stelle. Wie sie berichtet, wird ihr sogar eine spezifische Leistungsfähigkeit zugeschrieben, weil sie als ableisierte cisgeschlechtliche Frau passed (durchgeht). Denn nachdem Julia sich im Bewerbungsgespräch gegenüber dem Creative Director als trans\*weiblich outet, antwortet dieser bezüglich Julias Trans\*feminität „des is super und dass des Mut braucht und so jemanden kann mer in der Firma absolut auch brauchen“. Der Creative Director sieht in Julias Trans\*weiblichkeit eine Einzigartigkeit, welche verspricht, besondere Produkte herzustellen. Julias Trans\*geschlechtlichkeit wird als Zeichen für Kreativität und Flexibilität gedeutet. Zugleich wird Julia in der Ansprache ihres Vorgesetzten minorisiert, zu einer ‚Anderen‘ gemacht. Ihr Status als Arbeitskraft ist zudem prekär. Nachdem Julia, wie frühzeitig mit dem Unternehmen abgesprochen, eine mit ihrer Transition verbundene Operation und eineinhalb Jahre später eine Korrekturoperation vornehmen lässt und für längere Zeit im Krankenstand ist, äußert sich ihr Chef regelmäßig negativ.

*„Mein Chef hat des schon manchmal je nach Laune ausgenutzt. Er hat mir gesagt (etwas leiser): du solltest uns eigentlich unsere Füße küssen, dass wir dich da nicht rausgeschmissen haben, weil du im Krankenstand warst. Jetzt musst voll reinhauen damit du des wieder reinkriegst.“*

Julia aufgrund ihres Krankenstandes nicht „rausgeschmissen [zu] haben“, wird als Entgegenkommen seitens des Unternehmens dargestellt. Julia wird angerufen,

sich dessen Erwartungen gänzlich zu unterwerfen. Zu dem Zeitpunkt ist Julia in einem 40-Stunden-Arbeitsverhältnis beschäftigt, in dem sie regelmäßig zehn Überstunden wöchentlich unbezahlt leistet – für einen Lohn von 1600 Euro brutto. Nun wird von Julia verlangt, darüber hinaus noch mehr unentgeltliche Mehrarbeit zu leisten, um für den Ausfall aufgrund ihrer Transition aufzukommen. Der Krankenstand wird zum individuellen Verschulden erklärt. Damit wird sie nicht nur aufgefordert, ein besonderes berufliches Engagement zu leisten. Zugleich wird Transition mit der Forderung, gesundheitlich bedingte Ausfallzeiten über unbezahlte Mehrarbeit “reinzukriegen”, zu einer eigenen Zeit jenseits der Lohnarbeit erklärt. Von Julia wird so verlangt, ihre trans\*weibliche Differenz zu privatisieren.

Die Erwartung *überdurchschnittlicher* Leistungsfähigkeit betrifft viele trans\*weibliche Personen. So gibt Mary, eine *weiße*, frühverrentete ehemalige Projektmanagerin in einem Maschinenbauunternehmen, einen Rat an andere trans\*weibliche Personen:

*„Zeig, dass du gut bist. Du musst dich noch mehr zeigen als der Mann, den du vorher gespielt hast. Ja. Wir müssen viel mehr beweisen als Männer; auch viel mehr beweisen als Frauen. Du musst das Dreifache arbeiten.“*

Marys Formulierungen verweisen auf den drastischen Mehraufwand für trans\*weibliche Individuen. Die aus diesem Mehraufwand erbrachte Produktivität muss zudem durch sie selbst noch besonders sichtbar gemacht werden. Dies liegt an der vorherrschenden Konstruktion trans\*geschlechtlicher Subjekte als ‚krank‘ und damit unproduktiv (vgl. Irving 2013: 22-25). Trans\*femininen Menschen werden im Zuge ihrer Transition aufgrund ihrer Weiblichkeit als produktiv angesehene, männlich geltende Eigenschaften abgesprochen (vgl. Schilt/Wiswall 2008: 18f.).

## Die Transition als Prüfung

Angesichts neoliberaler Normen müssen sich trans\*weibliche Individuen von pathologisierenden Zuschreibungen auf spezifische Weise abgrenzen. Der eigene Körper soll von ihnen genügend gut als heteronormativ und zweigeschlechtlich präsentiert werden und damit der Zustand „biologische[r] Störung“ – wie Mary selbst ihre Trans\*weiblichkeit vor ihrer Transition benennt – überwunden werden. Mary etwa distanziert sich von jenen vermeintlich psychisch kranken Personen, die sich als trans\*feminin erleben, deren Geschlechtsidentität aber uneindeutig ist:

*„Man muss mit sich selbst reflektieren: Wie fühle ich mich? besser oder schlechter? Und realistisch sein, nicht irgendwelche Phantasien verfolgen: ‚Oh ich möchte gerne eine Frau sein blablabla {mit tiefer Stimme} oder Mann sein., Weil diese Personen die machen das Leben von den anderen transgender Personen schwer. Die werden dann als Beispiel genommen: ‚Schau, ihr seid alle deppert (...), Das find ich total unfair.“*

Im Gegensatz zu jenen Individuen konstruiert Mary damit ein ‚Wir‘ trans\*geschlechtlicher Subjekte, die postfordistischen Lohnarbeitsanforderungen der verantwortlichen Selbstführung entsprechen. Die Abgrenzung von „deppert“ bezieht sich nicht alleine darauf, „als ernsthafte und echte, weibliche oder männliche Trans\*Personen“ (Götsch 2018: 74) und damit Lohnarbeitskraft anerkannt zu werden. Darüber hinaus geht es darum, neurotypische Normen zu erfüllen. Neurotypisch bezeichnet dabei Normen mentaler und psychischer Fähigkeiten und Eigenschaften (vgl. Kapp 2020: 2f.).

Die postfordistische Erwartung an Lohnarbeitskräfte, sich selbst zu reflektieren und flexibel anzupassen, gilt für trans\*weibliche Personen in zugespitzter Weise (vgl. Irving 2012: 165f.), denn im psychiatrisch regulierten Transitionsverfahren sowie in massenmedialen Darstellungen werden trans\*weibliche Personen als psychopathologisch und damit unproduktiv konstruiert. Mary nimmt nun eine Unterscheidung zwischen zur Selbsterkenntnis fähigen und unfähigen trans\* Personen vor. Zugleich fordert sie von trans\* Personen ein, selbstständig zu erkennen, ob die Hormontherapie die Gefühle von Unwohlsein und Unruhe vor der Transition zum Besseren verändert. Dabei kann in ihrer Schilderung nur ein neurotypisches Individuum ermessen, ob es sich nach seiner Transition in neoliberalen Erwerbskontexten produktiv behaupten kann. Diese Selbstevaluation gründet rein auf dem subjektiven Empfinden und kann daher nie endgültig abgeschlossen werden (vgl. Preciado 2016: 46). Letztlich macht die Norm der Selbstevaluation und Selbstführung trans\*weibliche Individuen für ihre mögliche Marginalisierung selbst verantwortlich. Dies folgt einem spezifisch neoliberalen Verständnis von Freiheit. Das neoliberale Individuum soll „seine Realität und sein Schicksal als Angelegenheit individueller Verantwortlichkeit [...] interpretieren“ (Rose 2000: 9).

Mary schildert, wie sie während ihrer Transition versucht, fortwährend die Kontrolle darüber zu behalten, wie sie durch Andere wahrgenommen wird. Sie erzählt, wie sie unfreiwillig einem Kollegen nach einer psychologischen Untersuchung im Zuge ihrer Transition begegnet:

*„Ich war bei diesem klinischen Test und ich bin durch das Einkaufszentrum gegangen. Natürlich, wenn du zu diesem klinischen Test gehst, dann solltest du [dich] schon in deinem richtigen Geschlecht anzieh,n. Ich wollte also rausgehen*

*(...) und plötzlich seh ich diesen Kollegen und ich war noch nicht geoutet und ich hab gesagt: ‚Okay, was mach ich?, Du hast dieses Angstgefühl. Das ist hochgegangen. ‚Jetzt könnte ich früher geoutet werden als geplant.,. {höher} Und du denkst: ‚Was mach ich jetzt?, {leiser, tiefer} und ich musste meine ganze Energie, meine ganze innere Ruhe aufbringen. Denn wenn ich mich komisch benehme, wenn ich meine Angstgefühle hochgehen lass, dann würde er mich sehen.‘*

Mary agiert hier als Managerin ihrer Angst. Sie muss ihre Gefühle mühevoll kontrollieren, um die ihr zugeschriebene geschlechtliche und professionelle Position nicht zu gefährden (vgl. Schirmer 2010: 367). Mary versucht auch, den Zeitpunkt ihres Coming Outs soweit wie möglich selbst zu bestimmen. Sie hat hierfür einen detaillierten Plan entwickelt. Denn für das Outing in der Lohnarbeit müsse ein trans\*feminines Individuum „sattelfest“ sein. Die Metapher ‚sattelfest‘ verweist auf die doppelte Kontrolle, die Mary in ihrer Transition – als nie gänzlich zu kontrollierendem Prozess – zu behalten versucht: je situativ nicht die Kontrolle zu verlieren und zugleich den „Weg“ der Transition auch langfristig zu bestimmen. Dabei drückt ‚sattelfest‘ aus, dass die Verkörperung eines je situativ angemessenen Geschlechts während der Transition sowohl eine permanente Wachsamkeit für die Reaktionen Anderer als auch einen hohen körperlichen Aufwand verlangt.

Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung stellen in Marys Schilderung zwei der Voraussetzungen dafür dar, im Prozess der Transition als Lohnarbeitskraft anerkenubar zu bleiben. Wenn Mary bilanzierend festhält „Ich habe dann strategisch durchgedacht, wem kann ich mich zuerst outen? Dann kriegst du de Übung“, verweist dies zudem darauf, spezifische Vorgänge einüben zu müssen. Mary legt für sich eine Reihenfolge aller Personen fest, vor welchen sie sich outet. Die Lohnarbeit erscheint Mary dabei als besonders fordernd und prekär. Sie stellt für sie „die große Öffentlichkeit, den (...) Kern unseres Lebens“ dar. Daher gelte es insbesondere dort beim Outing ‚sattelfest‘ zu sein. Darüber hinaus verlangen Mary zufolge trans\*weibliche Transitionen, die Bedürfnisse und Normen im Lohnarbeitsumfeld umfassend zu berücksichtigen. Dies verdeutlicht sie anhand einer trans\*weiblichen Freundin, die sie als Negativbeispiel präsentiert. So habe diese vor ihrer Transition eine „sehr hohe Stelle in der Gesellschaft, auch beruflich“ innegehabt. Die Freundin habe die Transition aber besonders zügig vollzogen, sodass „ihr Arbeitgeber nicht mithalten (konnte... er) konnte diese Änderungen nicht verdauen“. In der Folge habe die Freundin durch die Transition „fast alles verloren“.

Mary schildert, dass sie der Freundin gesagt habe, „sie soll ein bisschen langsamer vorangehen“. Allerdings habe diese ihren Rat nicht befolgt.

Mary schildert den sozialen Abstieg ihrer Freundin nicht als Einzelfall. Stattdessen hält sie fest, dass eine Transition „ziemlich schnell“ zu machen generell zum Verlust des Arbeitsplatzes führe. So sei der durch die medizinisch-rechtliche Regulierung vorgegebene sogenannte Real Life Test „eigentlich nicht da für uns. Er ist da für unsere Verwandten und unsere Kollegen; die brauchen Zeit, sich umzustellen.“

Mary fasst zusammen:

*„Ich sag {höher} ich bin ne Frau, nehmts des. Das geht nicht, du bist nicht allein da. Die sind dir nichts schuldig. Ja, die ham des nicht gewusst, aber wir leben diese Schmerzen, wir wissen es.“*

Marys Formulierungen verweisen auf eine moralische Verantwortung für trans\*weibliche Personen, ihre Transition so zu gestalten, dass diese das Umfeld emotional nicht zu sehr fordert. Mit der moralisch aufgeladenen Geschichte des sozialen Abstiegs ihrer Freundin schildert Mary Transitionen in einem neoliberalen Verständnis von Freiheit, welches das Scheitern als individuelles Versagen des Individuums auffasst (Rose 2000: 25). Zugleich unterstreicht die Schilderung, wie Mary sich in der Transition selbst entsprechend neoliberaler Erwartungen sieht: Sie habe ihre Transition auf Basis umfassender und ständiger Selbstreflexion, mithilfe detaillierter Planung und Übung sowie in Kenntnis um die Bedürfnisse und Normen ihres (Lohnarbeits-)Umfelds bewältigt. Die neoliberalen gesellschaftlichen Verhältnisse, unter welchen sich ihr Coming Out und die Transition vollzogen, schreiben sich in ihre Subjektivität ein. Im Coming Out greift nicht nur die heteronormativ-zweigeschlechtliche Ordnung in drastischer Weise auf das Individuum ein (Pohlkamp 2014: 181). Mit Risiken der Transition – wie etwa dem Verlust der Lohnarbeit – umzugehen, wird in neoliberalen Verhältnissen dem trans\*weiblichen Individuum allein zugewiesen. Sie müssen sich postfordistischen Lohnarbeits- und neoliberalen sozialstaatlichen Normen der Selbstführung und Selbstkontrolle gemäß als ‚Risikomanagerinnen‘ verhalten.

## Ungleiche Prekarisierungen

Die Spaltung des Lohnarbeitsmarktes im postfordistischen Dienstleistungssektor geht nicht nur mit geschlechtlichen Differenzierungen einher, sodass Frauen insbesondere verkörperter Dienstleistungsarbeit nachgehen. Bei vielen trans\*femininen Personen bestimmt Rassismus zentral über den Lohnarbeits-Status und die Zuweisung in stärker mit körperlicher Arbeit verbundene Dienstleistungs-Jobs. Die besonderen Verletzlichkeiten, welche für trans\*weibliche

Personen of Color bestehen, werden über diese rassistische geschlechtliche Arbeitsteilung weiter verschärft.

So schildert Nesrin, wie gering sie als trans\*weibliche Person of Color ohne Pass eines Staates des Europäischen Wirtschaftsraums (EWR)<sup>10</sup> ihre Chancen auf Lohnarbeit in Österreich einschätzt:

*„Ich weiß es nicht, aber ich hoffe noch, dass ich hoffentlich irgendwo einen Job bekommen kann. Ich weiß es nicht, aber vielleicht bei zum Beispiel einer LGBT Bar oder einem Club. Vielleicht kann ich dort irgendwas machen oder so {lachend}. (...) Ich habe in Deutschland viele Anzeigen gesehen, wo geschrieben wird ‚Wir suchen ein Mitarbeiteren (m/f/d)‘. Sie meinen intersexuell. {lachend} Vielleicht kann ich mich als intersexuell bewerben, {nicht mehr lachend}, vielleicht kann ich so eine Chance haben.“*

Nesrins Wahrnehmung unterstreicht die von Jin Haritaworn u. a. formulierte Beobachtung, dass neoliberale Regime Schwarze Menschen und People of Color (BiPOC) vermehrt zu „überflüssigen“ und besonders marginalisierten Teilen der lohnabhängigen Bevölkerung machen (2014: 16). So wird Nesrins Ausbildung in Österreich nicht anerkannt, ihr Arbeitsmarktzugang ist als Studierende, nicht EWR-Bürgerin und später Asylwerberin massiv eingeschränkt. Nesrin – vormals freiberufliche Gitarrenlehrerin – verliert mit ihrem Coming Out nicht nur schlagartig ihre Lohnarbeit und angesichts ihres prekären Arbeitsverhältnisses von einem Tag auf den anderen ihr gesamtes Einkommen. Mit dem Offenlegen ihrer Trans\*weiblichkeit wird sie zugleich auch weitgehend ihrer respektablen bürgerlichen Existenz beraubt. Sie wird für einige Wochen wohnungslos und arbeitet als illegalisierte Straßenmusikerin. Dort erfährt sie nicht nur fortwährend psychische, sondern auch unmittelbare physische Gewalt.

Nesrins prekäre Arbeitsbedingungen als selbstständige Gitarrenlehrerin sowie ihr an ihren Studienerfolg gekoppelter Aufenthaltstitel sind Teil langsamer, sich oft graduell vollziehender und gesellschaftlich weitgehend unsichtbar gemachter Prozesse, in welchen trans\*geschlechtliche Personen of Color in vermeintlich progressiven westlichen Nationalstaaten marginalisiert und ‚vernutzt‘ werden (vgl. auch Aizura 2014). Dies kann bis zum ‚sozialen‘ oder tatsächlich physischen Tod hin gehen. Diese unscheinbaren und stillen, aber gewaltsamen sozialen, politischen und ökonomischen Prozesse des Sterben-Machens werden als „Nekropolitik“ bezeichnet (Haritaworn u. a. 2014: 7).

---

10 Der Europäische Wirtschaftsraum umfasst neben den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union auch Norwegen, Liechtenstein und die Schweiz. EWR-Bürger\*innen sind in den EWR-Staaten den Inländer\*innen bezüglich des Arbeitsmarktzugangs gleichgestellt.

Nesrins Lohnarbeit ist auch dadurch geprägt, dass Nesrin sie in der unmittelbaren physischen Gegenwart ihrer Kund\*innen und oft auch im privaten Raum der Schüler\*innen leistet. In der Folge unterliegt die Bewertung ihrer Arbeit unmittelbar ihren Kund\*innen. Nesrins geschlechtlicher, ethnisierter und rassifizierter Körper ist in ihrer Lohnarbeit präsent und geht mit seinen Affekten unmittelbar in die Dienstleistung ein (McDowell 2009: 35). Denn bei körpergebundenen Dienstleistungsarbeiten „überschreiten Erscheinungsbild, Persönlichkeit und Verhalten (...) den Wert von Bildung und praktischen Fähigkeiten“ (Irving 2017: 170). Geschlecht ‚richtig‘ zu verkörpern, sich erwartungskonform und zugleich flexibel zu verhalten, ist so wichtiger als die formal erworbene Qualifikation. Wer Zwei- und Cisgeschlechtlichkeit nicht verkörpern kann oder will, produziert zumeist negative Gefühle bei Anderen, die sich auf die Dienstleistungsbeziehung und das darin bestehende Machtgefälle auswirken. Nesrins fachliche Qualifikation und ihre bisherigen fachlich erbrachten Leistungen als Gitarrenlehrerin verlieren mit ihrem Coming Out an Bedeutung. In ihrer Schilderung stellt sie ihre Kündigung in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrem Coming Out. Anstelle ihren Schüler\*innen persönlich von ihrem Coming Out und ihrer Transition zu erzählen, schickt Nesrin ihnen via Facebook ein Bild von sich. „Nächste Woche gab es keine Schüler\*innen mehr“, schildert sie. Ihre von Cis-Zweigeschlechtlichkeit abweichende geschlechtliche Performanz vermag es offenbar nicht, die angenehmen, weil cisnormativen Gefühle bei den Eltern der Kinder zu produzieren.

Hierbei greift es zu kurz, Nesrins Erfahrung auf eine vermeintlich ‚rein‘ geschlechtliche Differenz zu reduzieren. So werden BIPOC in neoliberalen Diskursen als in den Arbeitsmarkt unintegrierbar, arbeitsunwillige und ‚parasitäre Bedrohung‘ für ‚hart arbeitende Mittelschichten‘ dargestellt (Batic 2003: 44-46). Ängste, in der überwiegend *weißen* Dominanzgesellschaft, im Zuge neoliberaler Arbeitsmarktreflexen und Prekarisierungen die eigene Lohnarbeit zu verlieren, werden auf Personen of Color projiziert (vgl. Ahmed 2004: 120f.). Auf Grund rassistischer Zuschreibungen werden trans\*weibliche Personen of Color von potenziellen Arbeitgeber\*innen und Klient\*innen abgewert; sie erscheinen als Träger\*innen negativen affektiven Werts (Skeggs 2011: 503). Zugleich werden trans\*weibliche Körper of Color in hegemonialen Diskursen mit dem Bild der trans\*geschlechtlichen Sexarbeiterin of Color verknüpft. Nesrin etwa wird ständig als solche adressiert: Wenn sie online ihren Gitarrenunterricht inseriert und dabei ein Bild von sich postet, erhält sie sehr oft von Männern die Frage, wie viel sie für Sexarbeit verlange. Auch berichtet sie, wie eine Schülerin sie fragt, mit ihr „gemeinsam schlafen zu gehen“. „Das ist etwas, das diese Gesellschaft möchte“, hält sie angesichts dessen fest.

An ihrem Körper haftet das hypersexualisierte, zugleich für sozialen Verfall und individuelles Scheitern stehende Bild der trans\*geschlechtlichen Sexarbeiterin of Color (Aizura 2014: 126f.). Als Lehrerin im engen Umgang mit *weißen*, vermutlich bürgerlichen Kindern wird sie so als nicht-akzeptabel verworfen. Denn gerade für diese qualifizierten und zugleich affektiven, wenn auch oft schlecht bezahlten und prekären Dienstleistungstätigkeiten erweist sich *weiße* heteronormative Zweigeschlechtlichkeit als zentrales Qualifikationsmerkmal.

## Die privatisierte Differenz politisieren

Trans\*weiblichkeit wird in postfordistischer Lohnarbeit zu einer ‚biologischen Störung‘ deklariert, der sich trans\*feminine Personen über individuelle Anstrengungen, umsichtige Selbst- und Fremdevaluation sowie Risikomanagement selbst entledigen müssen. Angesichts der massiven materiellen und moralischen Bedrohung durch Erwerbslosigkeit und des damit verbundenen neoliberalen Sanktionsregimes werden trans\*feminine Personen zu fortdauernden und individualisierten Reflexionen, der Bewältigung von Verletzungen, Rücksicht auf die (affektiven) Bedürfnisse anderer und anderen Anpassungsleistungen gedrängt. Um einer anerkannten Lohnarbeit nachzugehen, sollen sie ihre trans\*weibliche Differenz privatisieren. Damit wirken Transition und trans\*feminine Differenz in der Lohnarbeit subjektivierend, sie formen die Menschen unweigerlich. Zwar können die Anforderungen an Leistungsfähigkeit und bestimmte geschlechtliche Darstellungen der eigenen Person zeitweilig zurückgewiesen werden. Als hegemoniale Erwartung und als ökonomischer Zwang bestehen sie jedoch fort. So müssen sich trans\*feminine Personen mit ihnen zumeist individualisiert und jenseits ihrer bezahlten Lohnarbeit in Form geschlechtlicher Arbeit auseinandersetzen. Sie haben ihre trans\*weibliche Differenz – obgleich nie gänzlich privatisierbar – immerzu zu privatisieren. Andernfalls droht Verwerfung.

Trans\*feministische Klassenpolitik (vgl. Becker 2018) bedeutet daher auch, die in herrschenden Verhältnissen bestehende Notwendigkeit, sich immerzu entsprechend dieser cis-sexistischen und zweigeschlechtlich-binären Normen herzustellen, nicht als private Angelegenheit zu begreifen. Stattdessen fragt sie nach den politischen Praktiken, die daraus erwachsen, diese subjektive Notwendigkeit als *Arbeit* zu begreifen: notwendig zur Herstellung der Ware Arbeitskraft im postfordistischen affektiven Kapitalismus und zutiefst ungleich verteilt (Giles 2019).

# Literatur

- Ahmed, Sara (2004): Affective Economies. In: Social Text H. 22, Nr. 2, 117-39.
- Aizura, Aren (2014): Trans feminine value, racialized others and the limits of necropolitics. In: Haritaworn, Jin/Kuntsman, Adi/Posocco, Silvia (Hg.): Trans Necropolitics. New York, 129-147.
- Becker, Lia (2018): New Queens on the block. Transfeminismus und neue Klassenpolitik. In: Zeitschrift Luxemburg Gesellschaftsanalyse und Linke Praxis, H. 2 September 2018. <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/new-queens-on-the-block/>
- Bratc, Ljubomir (2003): Diskurs und Ideologie des Rassismus im österreichischen Staat. In: Kurswechsel: Zeitschrift für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen. H.2, 37-48.
- Franzen, Jannik/Sauer, Arn (2010): Benachteiligung von Trans\*Personen, insbesondere im Arbeitsleben. Expertise von Jannik Franzen, Dipl.-Psych. Arn Sauer, M. A. im Auftrag der Antidiskriminierungsstelle des Bundes. Berlin: Antidiskriminierungsstelle des Bundes. [https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Expertisen/expertise\\_benachteiligung\\_von\\_trans\\_personen.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=3](https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Expertisen/expertise_benachteiligung_von_trans_personen.pdf?__blob=publicationFile&v=3)
- Füty, Tamás Jules (2019): Gender und Biopolitik. Normative und intersektionale Gewalt gegen Trans\*Menschen. Bielefeld.
- Giles, Harry Josephine (2019): Wages for Transition. In: Medium. Abgerufen am 10. August 2020. <https://medium.com/@harryjosiegiles/wages-for-transition-dce2b246b9b7>
- Götsch, Monika (2018): Erwerbsbiografien von Trans\*Personen - eine intersektionale Betrachtung. In: Dierckx, Maria H./Wagner-Diehl, Dominik/Jakob, Silke (Hg.): Intersektionalität und Biografie: Interdisziplinäre Zugänge zu Theorie, Methode und Forschung, 65-82. Opladen, Berlin, Toronto.
- Haritaworn, Jin/Kuntsman, Adi/Posocco, Silvia (Hg.) (2014): Introduction. In: dies., Queer Necropolitics. New York, 1-27.
- Irving, Dan (2012): Elusive Subjects: Notes on the Relationship between Critical Political Economy and Trans Studies. In: Enke, Anne (Hg.): Transfeminist Perspectives in and beyond Transgender and Gender Studies. Philadelphia, 153-169.
- Irving, Dan (2013): Normalized Transgressions: Legitimizing the transsexual Body as productive. In: Stryker, Susan / Aizura, Aren (Hg.): The Transgender Studies Reader 2. New York, 15-29.
- Irving, Dan (2015): Performance Anxieties: Trans Women's Un(der)-employment Experiences in Post-Fordist Society. In: Australian Feminist Studies Nr. 30, H. 83, 50-64.

- Irving, Dan (2017): Gender Transition and Job In/Security: Trans\* Un/der/employment Experiences and Labour Anxieties in Post-Fordist Society. In: *Atlantis*, H. 38, Nr. 1, 168-178.
- Kapp, Steven K. (2020): Introduction. In: ders. (Hg.): *Autistic Community and the Neurodiversity Movement: Stories from the Frontline*. Singapur, 1-19.
- Ludwig, Gundula (2017): Neukonfigurationen von Staat und Heteronormativität. Neue Einschlüsse, alte Machtverhältnisse. In: Lenz, Ilse/Evertz, Sabine/Ressel, Saida (Hg.): *Geschlecht im flexibilisierten Kapitalismus? Neue Ungleichheiten*. Wiesbaden, 85-107.
- McDowell, Linda (2009): *Working Bodies: Interactive Service Employment and Workplace Identities*. Malden.
- Pohlkamp, Ines (2014): *Gender Bashing. Diskriminierung und Gewalt an den Grenzen der Zweigeschlechtlichkeit*. Münster.
- Preciado, Paul B. (2016): *Testo Junkie. Sex, Biopolitik, Drogen in der Ära der Pharmapornographie*. Berlin.
- Rau, Alexandra (2013): Psychopolitics at work: the subjective turn in labour and the question of feminization. In: Aulenbacher, Brigitte/Innreiter-Moser, Cäcilia (Hg.): *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, H. 32, Nr. 6, 604-614.
- Rose, Nikolas (2000): Das Regieren von unternehmerischen Individuen. In: *Kurswechsel. Zeitschrift für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen*, H. 2, 8-27.
- Schilt, Kristen/Matthew Wiswall (2008): Before and After: Gender Transitions, Human Capital, and Workplace Experiences. In: *The B.E. Journal of Economic Analysis & Policy*, Bd. 8, H. 1.
- Schirmer, Uta (2010): *Geschlecht anders gestalten: Drag Kinging, geschlechtliche Selbstverhältnisse und Wirklichkeiten*. Bielefeld.
- Schönherr, Daniel/Zandonella, Martina (2018): *Arbeitssituation von LSBTI-Personen in Österreich. Endbericht*. Wien: Kammer für Arbeiter und Angestellte für Wien.
- Skeggs, Beverley (2011): Imagining Personhood Differently: Person Value and Autonomist Working-Class Value Practices. In: *The Sociological Review*, Bd. 59, H. 3, 496-513.
- Wagels, Karen (2013): *Geschlecht als Artefakt. Regulierungsweisen in Erwerbsarbeitskontexten*. Bielefeld.
- Woltersdorff, Volker (2010): Prekarisierung der Heteronormativität von Erwerbsarbeit? Queertheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Sexualität, Arbeit und Neoliberalismus. In: Manske, Alexandra/Pühl, Katharina (Hg.): *Prekarisierung zwischen Anomie und Normalisierung. Geschlechtertheoretische Bestimmungen*. Münster, 228-251.

# Trans\* Prekarität

## Warum wir eine trans\* und nicht-binäre Klassenpolitik brauchen

*Francis Seeck*

„Ich werde dir eine ganz andere Geschichte erzählen“, betont Nina, als ich sie nach ihren Erfahrungen mit trans\*<sup>11</sup> Aktivismus und Fürsorge frage. Ich interviewe sie für meine Dissertation zu trans\* und nicht-binärer Sorgearbeit.<sup>12</sup> Nina lebt in einem kleinen Dorf in der Schweiz. Nach ihrem Comingout als trans\* Frau verlor sie sowohl ihre berufliche Anstellung im Fahrzeugbau als auch ihre Partner\*innenschaft und fast alle sozialen Kontakte. Sie beschreibt dies im Interview nüchtern und so, als wäre es eine Selbstverständlichkeit: „Was ich heute natürlich nicht mehr habe im Vergleich zu damals, ist ein Job. Den habe ich auch verloren.“ Als ich Nina treffe, schreibt sie bereits seit zwei Jahren Bewerbungen, bisher ohne Erfolg, zudem ist ihre Wohnsituation unsicher. Um ihre Rechnungen zu bezahlen, arbeitet sie als Reinigungshilfe. In diesem Job, so betont sie, werde sie eher als Frau anerkannt, als in ihrem ehemaligen Arbeitsfeld, das cis männlich geprägt war. Daneben unterstützt sie einen trans\* Jungen im Nachbardorf. Der Psychologe, der sie dafür einspannte, lässt ihr dafür ab und an einen Supermarkt-Gutschein zukommen. Von einem urban geprägten trans\* und nicht-binärem Aktivismus distanziert sich Nina. Zwar würden die großstädtischen Aktivist\*innen gute Arbeit machen – viel zu besprechen habe sie mit ihnen aber nicht. Ihre persönliche Lebensrealität sei eben eine andere.

Auch meine Interviewpartnerinnen Michelle, Madeleine und Mathilda sind seit ihrem Comingout als trans\* Frauen von Erwerbslosigkeit betroffen. Michelle und Mathilda bieten Sorgearbeit für wohlhabendere trans\* Personen an, um ihren Lebensunterhalt zu sichern: Stimmtrainings beispielsweise oder

---

11 Den Begriff trans\* verwende ich hier als Sammelbegriff für eine Vielzahl von Identitäten, Lebensweisen und Praktiken von Personen, die sich nicht (vollständig) mit dem Geschlecht identifizieren, welches ihnen bei der Geburt zugewiesen wurde (Appenroth/Castro Varela 2019). Viele nicht-binäre Personen verstehen sich als trans\* (QNN 2018). Andererseits bilden sich zunehmend eigenständige nicht-binäre politische Praktiken heraus, die sich nicht immer auf den Sammelbegriff trans\* beziehen.

12 Meine im September 2020 eingereichte Dissertation „Care trans\* formieren. Eine ethnographische Studie zu trans und nicht-binärer Sorgearbeit“ (Humboldt Universität) bildet die Grundlage für diesen Beitrag (vgl. Seeck 2021). Von 2016 bis 2018 forschte ich ethnographisch in Kollaboration mit trans\* und nicht-binären Aktivist\*innen in Deutschland und der deutschsprachigen Schweiz.

die Begleitung zu OPs. Von den 19 Personen, die ich interviewte, waren über die Hälfte von Einkommensarmut betroffen. Sie bezogen Sozialhilfe oder Arbeitslosengeld II, stockten Transferleistungen auf oder waren prekär selbstständig tätig.

Trans\*feindlichkeit und Klassismus greifen häufig ineinander. Die Klassenfrage muss mit geschlechtlicher Selbstbestimmung zusammengedacht werden. Ich möchte in diesem Beitrag zudem aufzeigen, dass auch trans\* und nicht-binäre Räume und trans\* und nicht-binärer Aktivismus häufig von Klassismus geprägt sind.

## **Geschlechtliche Selbstbestimmung als Klassenfrage**

Wie Nina, Michelle, Mathilda und Madeleine leben viele trans\* und nicht-binäre Personen unter prekären, das heißt ökonomisch und sozial unsicheren Bedingungen. In Europa ist ein Großteil von ihnen Teil des „queeren Prekariats“ (vgl. zu den USA: Hollibaugh/Weiss 2015; Becker 2018). Die genaue Einkommenssituation von trans\* Personen in der EU ist immer noch kaum erforscht. Eine Studie von 2010 ergab, dass schätzungsweise 30 Prozent erwerbslos sind (vgl. Franzen/Sauer 2010). In einer aktuellen Studie des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung (DIW) geben 43 Prozent der befragten trans\* Personen an, von Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt betroffen zu sein (vgl. DIW 2020). Aufgrund der cisnormativen Prägung des Arbeitsmarktes verlieren viele nach ihrem öffentlichen Comingout ihren Job (vgl. Fuchs 2012: 126). Dies führt zu einer weit überdurchschnittlichen Betroffenheit von Einkommensarmut, Erwerbslosigkeit und prekärer Beschäftigung. Zudem schränkt Trans\*feindlichkeit den Zugang zu kulturellem Kapital ein. So ist das Schulsystem von Cisnormativität durchzogen, was den Zugang zu Bildungsabschlüssen erschwert und die hohe Abbruchquote unter trans\* Jugendlichen erklärt (vgl. Fütty 2019: 123). Der Lebensalltag ist außerdem häufig durch eine unzureichende Gesundheitsversorgung und eine unsichere Wohnsituation geprägt. In meiner Studie deutet sich an, dass diese Form der Prekarität möglicherweise trans\*feminine Personen verschärft trifft; hierzu bräuchte es weitere Forschung.

Geschlechtliche Selbstbestimmung ist auch eine Frage von Klasse. So kommen im deutschsprachigen Raum auf trans\* und nicht-binäre Personen, die eine rechtliche Änderung des Personenstandes oder Vornamens beantragen, erhebliche Kosten für die notwendigen Gutachten zu, wenn eine Kostenübernahme abgelehnt wurde (vgl. Hamm/Sauer 2014: 10). Die Kosten für die notwendigen

Gutachten liegen bei mehreren tausend Euro. Bei trans\* und nicht-binären Personen, die eine Kostenerstattung erhalten, wird über mehrere Jahre das Einkommen geprüft und sie müssen die Kosten teilweise und/oder später zurückzahlen. Auch körperliche Veränderungen, etwa durch eine Hormontherapie oder geschlechtsangleichende Operationen, müssen von trans\* und nicht-binären Personen, die nicht krankenversichert sind, selbst finanziert werden. Auch für krankenversicherte Menschen hängt der Zugang zu geschlechtlicher Selbstbestimmung von der eigenen sozialen Position ab:

*„Auch wenn die Kriterien erfüllt sind, ist nicht gesichert, dass die Kosten für Veränderungen von der Krankenkasse übernommen werden.<sup>13</sup> Bei manchen Veränderungen (z. B. Gesichtsepilation) wird selten eine Kostenübernahme für eine gute Behandlung gewährt (finanziert werden häufig nur günstige Behandlungen, die Narben hinterlassen). In diesem Fall müssen die Personen häufig alles selbst bezahlen.“* (A.K. ProNa 2016: 29)

Klasse schreibt sich somit buchstäblich auch in die Körper ein.

Die Klassenposition prägt zudem den Zugang zu Sorgearbeit sowie die Verteilung von Sorgearbeit zwischen trans\* Personen, sogenannte Sorgeketten. So bieten materiell arme trans\* und nicht-binäre Personen Dienstleistungen für wohlhabende trans\* und nicht-binäre Personen an, werden aber meistens nur informell und niedrig entlohnt. So begleitet meine Interviewpartnerin Michelle wohlhabende trans\* Frauen, die in ihrem persönlichen Umfeld keine Begleitung fanden, zu geschlechtsangleichenden Operationen nach Thailand. Dafür erhält sie ein Taschengeld, also eine informelle Bezahlung. Sie selbst verfügt indessen nicht über die finanziellen Mittel, um ihre Gesundheitsversorgung aus eigener Tasche zu bezahlen.

## **Trans\* Professionals – Mittelklassendominanz in trans\* und nicht-binären Räumen**

Oft verschränken sich Klassismus und Trans\*feindlichkeit, etwa wenn erwerbslose trans\* Personen im Begutachtungsprozess benachteiligt werden oder wenn sie beim Jobcenter in ihrer geschlechtlichen Identität nicht anerkannt werden. Der Begriff Klassismus bezeichnet eine gesellschaftliche Unterdrückungsform

<sup>13</sup> Für Hormone müssen folgende Kriterien erfüllt sein: Es muss eine deutsche Staatsbürger\*innenschaft vorhanden sein sowie eine Krankenversicherung und bestimmte Diagnosen wie „Schizophrenie“ dürfen nicht vorliegen. Die psychiatrische Diagnose „Transsexualität“ muss anhand des „internationalen Krankheitshandbuchs“ gestellt werden. Die Person muss eine begleitende Psychotherapie machen. (A.K. ProNa 2016: 28-29). „Seit 2022 kann auch die Diagnose ‚Gender Incongruence, (Geschlechtsspezifische Abweichung) nach dem ICD-11 gestellt werden (vgl. [https://www.transinterqueer.org/wp-content/uploads/2022/04/Hormontherapie\\_DE\\_barrierearm.pdf](https://www.transinterqueer.org/wp-content/uploads/2022/04/Hormontherapie_DE_barrierearm.pdf))“.

(analog etwa zu Rassismus und Sexismus): die Marginalisierung, Diskriminierung und Ausbeutung aufgrund von Klassenherkunft oder Klassenzugehörigkeit (vgl. Kemper/Weinbach 2009; Roßhart 2016; Seeck/Theißl 2020). Wenn es um die Auswirkungen von Klassismus geht, wird aber als Beispiel meist auf den ‚weißen Arbeiter‘ verwiesen. Dabei gibt es viele trans\* und nicht-binäre Personen, die auch aufgrund ihrer Klassenposition ausgegrenzt werden, aber in diesem statischen Bild nicht vorkommen.

Klassismus in trans\* und nicht-binären Räumen richtet sich gegen Personen, die erwerbs- oder wohnungslos sind, keine akademischen Abschlüsse haben. Meine Interviewpartnerin Madeleine, die seit ihrem Comingout erwerbslos ist, stört, dass in trans\* Räumen so viel über Lohnarbeit und den eigenen Status gesprochen wird, und fühlt sich dadurch ausgegrenzt. Sie beobachtet:

„Unter trans\* Leuten ist es so, dass viele stark das Bedürfnis haben, sich beruflich zu beweisen – weil sie damit sagen: ‚Wir sind nicht schwach. Wir können was schaffen.‘, Die versuchen, sich über beruflichen Status eine Position zu erarbeiten, in der sie anerkannt werden.“

Zwar gebe es inzwischen etwas mehr berufliche Möglichkeiten für trans\* und nicht-binäre Personen – und doch:

„Wo siehst du schon trans\* Leute in renommierten Berufen? Schon gar nicht Leute, die nicht operiert sind oder die nicht-binär leben. Wo ist die\*der offen lebende trans\* Lehrer\*in, Richter\*in, Pfarrer\*in, Ingenieur\*in, Professor\*in?“<sup>14</sup>

Madeleine kennzeichnet den sozialen Aufstieg von trans\* Personen als Mythos und hinterfragt das Narrativ des sozialen Aufstiegs, das auch mit einer zunehmenden medialen Sichtbarkeit und Akzeptanz von trans\* Personen in den letzten Jahren einhergeht: Die beruflichen Möglichkeiten seien noch immer sehr begrenzt. Zugleich beklagt sie die Dominanz akademischer Perspektiven in trans\* Räumen.

Tatsächlich stehen die Themen Klasse, Klassismus oder soziale Gerechtigkeit selten auf der Agenda von trans\* NGOs wie dem *Bundesverband Trans\** – obwohl viele trans\* und nicht-binäre Personen von Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt betroffen, erwerbslos oder prekär selbstständig sind. In vielen LGBTIQ\*-Aktivismen werden, so auch die Kritik etwa von Margot Weiss und Amber Hollibaugh, die Themen Armut und Klasse ausgeblendet und nicht als queere Themen anerkannt (vgl. Hollibaugh/Weiss 2015: 18). Der Mythos vom Wohlstand von LGBTIQ\*-Personen und die Besetzung von Stellen in

---

<sup>14</sup> Ausführlicher gehe ich auf diese Fragen in dem Kapitel „Da wirst du von mir eine ganz andere Geschichte hören. Trans Prekarität, Klasse und Care“ meiner Dissertation ein (Seeck 2021).

queeren Organisationen mit „professionals“ führten dazu, dass die queere Bewegung Menschen im wachsenden queeren Prekariat übersehen habe (vgl. ebd.). Dies gilt auch für den trans\* und nicht-binären Aktivismus im deutschsprachigen Raum, wie ein Blick in die Programme von Trans\*tagungen und Veranstaltungen, die trans\* Vereine organisierten, zeigt: Themen wie Hartz IV, Sozialberatung oder die Verschränkung von Klassismus und Trans\*feindlichkeit sind hier auffallend abwesend.<sup>15</sup>

## **Trans\* und nicht-binäre Klassenpolitik in der Corona-Pandemie**

Im Kontext der Corona-Pandemie hat sich die Situation für trans\* und nicht-binäre Personen, die untere Klassenpositionen einnehmen, weiter verschärft. Viele trans\* und nicht-binäre Personen arbeiten freiberuflich, insbesondere im Dienstleistungssektor, und bekamen die ökonomischen Folgen der Pandemie besonders zu spüren. Ihre Arbeitsverhältnisse sind oft nicht formalisiert und hängen vom Bedarf der Community ab. Viele Aufträge sind weggefallen. Auch für trans\* und nicht-binäre Personen, die bereits sozial isoliert waren, zum Beispiel aufgrund von Erwerbslosigkeit, verschärfte sich oft die Situation. Viele Community-Räume wurden zeitweise geschlossen. Erwerbslose trans\* und nicht-binäre Personen haben ein erhöhtes Risiko, schwer an Covid-19 zu erkranken.

Die Klassengesellschaft ist Realität. In den kommenden Jahren werden wir gesellschaftliche Verteilungskämpfe darum, wer die Kosten der Krisen, unter anderem der Corona-Krise, trägt, austragen müssen. Umso wichtiger wird es, neue Allianzen zu bilden und auch aus trans\* und nicht-binären Perspektiven über Klasse zu sprechen, gemeinsam Klassenkämpfe zu organisieren und gegen Klassismus aktiv zu werden. So ist es beispielsweise höchste Zeit, die Erhöhung der Bürgergeld-Sätze (ehemals Hartz-IV genannt) oder Schikanen im Jobcenter auch als trans\*- und nicht-binär aktivistisches Thema anzugehen.

## **Literatur**

A.K. ProNa (2016): Mein Name ist – Mein Pronomen ist. <https://meinnameinpronomen.wordpress.com/> (letzter Zugriff: 11.12.2023).

---

<sup>15</sup> Eine Ausnahme bilden die Workshops von Anne Alex zu Hartz IV, die bei einigen Trans\*tagungen stattfanden.

- Appenroth, Max Nicolai/ Castro Varela, María do Mar (Hg.) (2019): *Trans & Care: Trans Personen zwischen Selbstsorge, Fürsorge und Versorgung*. Bielefeld.
- Becker, Lia (2018): *New Queens on the block. Trans\*feminismus und neue Klassenpolitik*. In: Zeitschrift Luxemburg, [www.zeitschrift-luxemburg.de/new-queens-on-the-block](http://www.zeitschrift-luxemburg.de/new-queens-on-the-block) (letzter Zugriff: 01.11.23).
- Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung (2020): *LGBTIQ\*-Menschen am Arbeitsmarkt: hoch gebildet und oftmals diskriminiert*. In: DIW Wochenbericht Nr. 36/2020, 619-627.
- Franzen, Jannik/Arn Sauer (2010): *Benachteiligung von Trans\* Personen, insbesondere im Arbeitsleben*. Expertise veröffentlicht von der Antidiskriminierungsstelle des Bundes. Berlin.
- Fuchs, Wiebke/ Ghattas, Dr. Dan Christian/Reinert, Deborah/Widmann, Charlotte (2012): *Studie zur Lebenssituation von Transsexuellen in NRW*. Köln. [www.lsvd.de/fileadmin/pics/Dokumente/TSG/Studie\\_NRW.pdf](http://www.lsvd.de/fileadmin/pics/Dokumente/TSG/Studie_NRW.pdf) (letzter Zugriff: 11.12.2023).
- Fütty, Tamás Jules (2019): *Gender und Biopolitik: Normative und intersektionale Gewalt gegen Trans\*Menschen*. Bielefeld.
- Gegen Hartz (2020): *Hartz IV Bezieher haben ein höheres Corona-Risiko*. <https://www.gegen-hartz.de/news/hartz-iv-bezieher-haben-ein-hoeheres-corona-risiko> (letzter Zugriff: 11.12.2023).
- Hamm, Jonas A./Sauer, Arn (2014): *Perspektivenwechsel: Vorschläge für eine menschenrechts- und bedürfnisorientierte Trans-Gesundheitsversorgung*. In: Zeitschrift für Sexualforschung 27(1), 4-30.
- Hollibaugh, Amber/Margot Weiss (2015): *Queer precarity and the myth of gay affluence*. In: *New Labor Forum*, 24(3), 18-27.
- Kemper, Andreas/Heike Weinbach (2009): *Klassismus. Eine Einführung*. Münster.
- Queeres Netzwerk Niedersachsen e.V (2018): *Abinäre Personen in der Beratung. Eine praktische Handreichung für Berater\*innen und Multiplikator\*innen*. [www.unibremen.de/fileadmin/user\\_upload/sites/diversity/TiN\\_Broschuere\\_AbinaerePersonen\\_Online-1.pdf](http://www.unibremen.de/fileadmin/user_upload/sites/diversity/TiN_Broschuere_AbinaerePersonen_Online-1.pdf) (letzter Zugriff: 11.12.2024).
- Roßhart, Julia (2016): *Klassenunterschiede im feministischen Bewegungsalltag. Antiklassistische Interventionen in der Frauen- und Lesbenbewegung der 80er und 90er Jahre in der BRD*. Berlin.
- Seeck, Francis/Dehler, Sannik Ben (2019): *Trans Communities of Care – Eine kollaborative Reflektion von kollektiven trans Care Praktiken*. In: Max Appenroth/ María do Mar Castro Varela (Hg.): *Trans & Care. Trans Personen zwischen Selbstsorge, Fürsorge und Versorgung*. Bielefeld, 255-270.
- Seeck, Francis/Theißl, Brigitte (Hg.) (2020): *Solidarisch gegen Klassismus. Organisieren, intervenieren, umverteilen*. Münster.
- Seeck, Francis (2021): *Care trans\_formieren. Eine ethnographische Studie zu trans und nicht-binärer Sorgearbeit*. Bielefeld.

# Schnitte durch die zweite Haut

## Über Gender-Gewalt und Heilung, Klasse und trans\*feministische Allianzen

*Lia Becker*

*Für Mira*<sup>16</sup>

### Intro

Trans\* Menschen hatten lange Zeit keine Stimme in politischen und medialen Diskursen. Eine lange Geschichte von Gewalt, Pathologisierung und Zuschreibungen als ‚Kranke‘, ‚Perverse‘ oder ‚Monster‘ löscht unsere Stimmen aus. In den letzten Jahren sind die Repräsentationen in Medien und Popkultur deutlich sichtbarer – und damit auch umkämpfter – geworden. Eine widersprüchliche Entwicklung. Denn trans\* Leben werden entweder als individuelle Leidens- oder individuelle Erfolgsgeschichten dargestellt, Transitionen auf körperliche Veränderungen und medizinische Verfahren reduziert.

Umbrüche in den hegemonialen Geschlechterverhältnissen und trans\* Emanzipationskämpfe haben mit dazu beigetragen, dass sich ein neues Regulierungsregime von Transidentität herausbildet: Fortschritte bei rechtlicher Anerkennung bei weiterhin fortbestehender institutioneller Diskriminierung; prekäre gesellschaftliche Akzeptanz statt offener Trans\*feindlichkeit. Die Anerkennung von Transidentität drängt Pathologisierung allmählich zurück. Kämpfe um einen besseren Zugang zu trans\*spezifischer Gesundheitsversorgung können so besser geführt werden (vgl. Appenroth/Castro Varela 2019). Die Mehrheit der trans\* Menschen hierzulande und in Europa lebt aber weiter in gewaltvollen und prekären Verhältnissen. Ihre Lebensbedingungen, zu denen mehr als Hormontherapien und Namensänderungen gehören, werden weitgehend unsichtbar gemacht (vgl. die Beiträge von Garbasz, Liefte, Steinsberger, Tegeler, Luca/Andrea in diesem Band). Um das zu ändern, müsste über den

---

16 Dieser Text ist für Mira, für deine radikale Empathie und ansteckende Lebensenergie, für trans\*feminines *bonding* und so viele Gespräche. Transitioning und Texte, die daraus entstehen, sind verwoben in kollektive Netzwerke, die sie ermöglichen und unterstützen. Danke an Atlanta, Mira, Katja, Katharina, Barbara und Zoe\* für Austausch und euer Feedback. Danke an den Arbeitskreis Gender & Kapitalismusanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung für die Anregungen. Für meine Freund\*innen. Für alle trans\* Menschen, denen ich begegnen durfte. Wo wir sind, verändern wir Welten.

Zusammenhang von intersektionaler Gewalt, Prekarisierung und Klassenverhältnissen gesprochen werden.

Trans\*feminine Menschen sind mit einem Dickicht gewaltvoller Zuschreibungen konfrontiert: als ‚tragische‘, isolierte und nicht-begehrte Figuren oder gar als monströse, fehlgeleitete ‚perverse Männer‘. Rechte Kräfte wollen uns als Gefahr für Geschlechterordnung, Familie und Nation nicht nur institutionell am liebsten wieder auslöschen. Aber auch selbsternannte genderkritische Feminist\*innen wie Kathleen Stock oder Alice Schwarzer verbreiten trans\*feindliche Positionen. Teile linker und sozialdemokratischer Diskurse sehen in trans\*, queer-feministischen und antirassistischen Emanzipationskämpfen nur eine von der eigenen Identität besessene Politik, die dem Kampf um soziale Gerechtigkeit schade. Dieser Text ist aus Gefühlen von Wut, Ohnmacht, Traurigkeit entstanden. Mit radikaler Verletzlichkeit und dem Impuls, sich zu wehren. *Bite back!*

Über meine Erfahrungen mit Gender-Trauma und *Transitioning* zu schreiben, hat mich viel Überwindung gekostet; Jahre emotionaler Arbeit gebraucht. Gewalterfahrungen gehen mit Scham, negativen Gefühlen, Verdrängung und Sprachlosigkeit einher. Jahrelang habe ich mich etwa gescheut, den Begriff Trauma für meine Erfahrungen zu verwenden. Ich suche nach Worten, die es mir ermöglichen, eine neue Sprache für meine Erfahrungen zu finden und meinen Blick für intersektionale Gewaltverhältnisse zu schärfen. Dieser Text ist Teil dieses Lernprozesses. Schreiben über Gewalt und Minorisierung tut weh. Es macht verletzlicher; aber gerade darin ist es für mich Teil eines Heilungsprozesses. In diesem Buch findet sich Teil I eines Textes, dessen drei Teile *für mich* eigentlich zusammengehören.<sup>17</sup> Es ist ein Schreiben über Umbrüche und Aufbrüche: fragmentarisch, suchend und teilweise sperrig. Jeder Teil hat eine eigene Sprache, die ich nicht vereinheitlichen möchte und zu diesem Zeitpunkt auch nicht kunstvoller verweben kann.

---

17 Der vollständige Text (Teile I – III) findet sich frei zugänglich auf der Website der Zeitschrift Luxemburg: <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/schnitte-durch-die-zweite-haut/> In Teil II gehe ich auf meine Auseinandersetzungen mit Heilung im Umgang mit Gender-Trauma ein. Ich verstehe meinen Heilungsprozess als einen verkörperten Aneignungs- und (Ver-)Lernprozess, als Praxis von trans\*feministischer Care-Arbeit. In Teil III schlage ich den Bogen zurück zum ersten Teil des Textes. Dabei nehme ich Bezug auf kritische trans\* Forschung und trans\*marxistische Perspektiven zu sozialer Reproduktion, die sich mit einer liberalen Anerkennungspolitik auseinandersetzen, die die Ursachen von Prekarität, Ausbeutung, Gewalt und Rassismus nicht infrage stellt. Der Text endet mit einem gewagten Sprung von der theoriepolitischen Ebene zu politischen Suchbewegungen. Angesichts trans\*feindlicher, misogynen und rassistischer Mobilisierungen, Prekarisierung und Klimakrise ist ein trans\*feministisches bite back! Teil einer notwendigen Intersektionalisierung der Kämpfe.

Trans\*feministische Texte zu lesen ist für mich wie neu Sprechen lernen. Aber die verschiedenen Sprachen meiner politischen Sozialisation verstehen sich (noch) nicht. Das erzeugt eine Spannung in mir. Das Gefühl, dass meine politische Sprache verstummt und eine (selbst im unorthodoxen Marxismus zu fest gefügte, hetero- und cisnormative) Weltsicht ‚bröckelt‘, war für mich in der Transition ebenso präsent wie die körperlichen Veränderungen. Das ist ebenso wenig ein individuelles Problem wie die Fragmentierung politischer Räume oder der Umstand, dass Zeiten für Lohnarbeit, Heilungsprozesse und intellektuelle Arbeit auseinanderfallen und damit ein Problem des besseren Selbstmanagements sind. Schreiben ist zugleich der Versuch, meine politische Sprache in einer Zeit gesellschaftlicher Umbrüche und Krisen (neu) zu finden. Das Verweben der verschiedenen im Text aufgerissenen Ebenen ist eine kollektive Arbeit. Erst eine Vielgestalt unterschiedlicher Geschichten und Alltagspraxen eröffnet neue Horizonte für die radikale Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse: *trans\*feministisches world making* (vgl. Raha 2018).

## **Teil I: Naming. Den eigenen Erfahrungen eine trans\*feministische Sprache geben**

Trans\* sein war für mich im konservativen Sauerland Anfang der 1990er Jahre undenkbar. An meiner Schule gab es keine\*n einzige\*n offen nicht heterosexuell lebende\*n Mitschüler\*in; schwul galt als Inbegriff für die ‚Aids-Seuche‘. Ich lebe mit Erfahrungen männlicher Gewalt, die sich auch gegen gender-nonkonforme und trans\* Menschen richtet. Als ich beim Schulschwimmen in der Umkleidekabine gepackt, unter Johlen begripscht und als ‚Mädchen‘ und ‚Schwuchtel‘ bezeichnet wurde, hinterließ das nicht nur Wut, Scham und das Gefühl der Machtlosigkeit, sondern auch eine tiefe Verunsicherung: Ich wollte ja so gern ein Mädchen sein. Wie konnten sie das sehen, was ich mir selbst nicht eingestehen konnte? Die Möglichkeit, weder Junge noch Mädchen zu sein, war schlicht undenkbar für mich. Ich konnte nicht weinen. Auch nicht, wenn ich mich später daran erinnerte. Ich hatte das Gefühl, gleichzeitig zu verschwinden und zu ersticken. Erst Jahre später machte diese traumatische Erfahrung irgend-wie Sinn. Mit dem Beginn meiner Transition.

Heute kann ich benennen, wofür ich die meiste Zeit meines Lebens über keine Sprache hatte: Das Aufwachsen in einer binär-zweigeschlechtlichen und cis-normativ geprägten Welt war für mich eine traumatische Erfahrung. Das ist kaum verwunderlich. Die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen trans\*feminine, trans\* und nicht-binäre Menschen aufwachsen, überleben und leben, berauben *strukturell* der Bilder und Worte, um sich selbst anders und

besser zu verstehen. Das Wissen, das von trans\* Körpern und Communities ausgeht, wird gesellschaftlich abgewertet und marginalisiert.

Das gesellschaftlich verfügbare und anerkannte Wissen über trans\* Personen wird seit Jahrhunderten von anderen produziert und dominiert: von Psychiater\*innen, Mediziner\*innen, Jurist\*innen und staatlichen Institutionen. Die trans\*feminine Wissenschaftler\*in und Aktivist\*in Susan Stryker fasst das so: Die Verwerfung von Körpern, die cis- und zweigeschlechtlichen, ableistischen Normen widersprechen, ist vielmehr die Grundlage hegemonialer Wissensproduktion (vgl. Stryker 2008: 154). Den Drang, die Leidenschaft, sich gegen diese *epistemische Gewalt* eine Sprache anzueignen, in der die eigenen Erfahrungen und widerständiges Handeln erzählt werden können, bezeichnet die marxistisch-antirassistische Feminist\*in Himani Bannerjee als *Naming* (vgl. Bannerjee 1995: 21 f.). Naming ist nicht alleine, in isolierter Selbstreflexion möglich, sondern nur in sozialen Prozessen kollektiver Wissensproduktion (zu frühem, trans\*feministischen Naming vgl. auch die sehr unterschiedlichen Manifeste von Stone 1987; Stryker 1994; Koyama 2001).

*Trans\*feminismus* kann als eine mit dem Körper verbundene Epistemologie und soziale Bewegung verstanden werden, die sich gegen die Auslöschung und Individualisierung unserer Erfahrungen richtet (vgl. Garriga-Lopez 2019; Stryker/Bettcher 2016). Susan Stryker fasst Transgender Studies als Ausgrabungs- und Heilungsprojekt, das „versucht, unterdrücktes Wissen, das für transgender Kämpfe relevant ist, von den Machtstrukturen zu befreien, die es verdecken und verschließen“ (Stryker/Aizura 2014: 3; Stryker 2017). Trans\*feministische Epistemologie geht von dem „situierten Wissen“ (Haraway 1995) aus, das im Alltag entsteht. Durch eine Vielzahl unterschiedlicher Geschichten (von Erfahrungsberichten, kollektiven Diskussionen bis zu wissenschaftlicher Forschung und Kunst) hindurch können macht- und gewaltkritische Begriffe und Perspektiven ausgearbeitet und politisch wirkmächtig werden.

## Gender-Trauma

*Gender-Trauma* ist ein solcher Begriff, der mir hilft, meine Wege und Gefühle anzuerkennen, statt abzuwerten, die eigenen Erfahrungen dabei in einem gesellschaftlichen Kontext zu sehen. Dabei greife ich auf Überlegungen von

Alex Iantaffi<sup>18</sup> und Lucie Fielding zurück, die sich auf Schwarze feministische und postkoloniale Arbeiten zu Trauma beziehen (Iantaffi 2020; Fielding 2021). Gender-Trauma meint für mich unterschiedliche Erfahrungen in unterschiedlichen Lebensphasen, die in meinem Körper abgelagert sind: Depression, Gefühle von Traurigkeit und Selbstabwertung; Ängste, wenn es um Sportumkleiden, Schulen, Mensa oder Ärzt\*innen geht. Ein Wegdriften und Dissoziieren in sozialen Situationen, jahrelang auch beim Sex; Schlafstörungen, Muskelschmerzen und Verspannungen ...; sie fühlen sich an wie Risse durch die zweite Haut.

Als Kind hatte ich früh das Gefühl, anders zu sein. Von Umstehenden bei Spaziergängen öfter mit der Frage „Ist das ein Mädchen oder ein Junge?“ konfrontiert, ging mein eigenes Verunsicherungsgefühl tiefer. Es war das Gefühl, irgendwie ‚fehl am Platz‘ zu sein. Ich flüchtete in mich und weg von mir zugleich.

In Familie, Kindergarten und Schule wird Gender-Gewalt institutionalisiert und normalisiert. Die Übergänge zur Grundschule und später zum Gymnasium waren tiefe Einschnitte: Ich war nicht mehr primär in *meiner* häuslichen Welt in Spiele versunken, sondern hatte permanent mit Gefühlen der Fremdheit und den Zuschreibungen gender-spezifischer Erziehung und Bildung zu tun. Ein Junge war ich ja offensichtlich nicht, ein Mädchen wohl auch nicht. Manche Kinder konnten das riechen. Ich bin der Jungs-Gewalt der Kleinstadt-Schule entkommen. Umkleidekabinen, Sportplätze, Schulhof, Busse. Orte, an denen ich mich anders fühlte. Angst. Sprüche. Schläge. Binär ist ein zu steriler Begriff, um die gegenderte Welt im konservativ-christlich, ländlich geprägten Sauerland Anfang der 1980er Jahre zu verstehen. Klar, gesellschaftlich hat sich seit den frühen Neunzigern vieles getan, queere Emanzipationsfortschritte wurden erkämpft. Aber trans\* und nicht-binäre Kids sind in den letzten Jahren zum *battlefield* geworden, auf dem gesellschaftliche Kulturkämpfe um Geschlecht, Sexualität, Familie und Nation ausgetragen werden (vgl. Faye 2021): Kinder

---

18 Alex Iantaffi verbindet mit Gender-Trauma in Bezug auf trans\* Existenzweisen unterschiedliche Aspekte: historisches Gender-Trauma durch die Auslöschung nicht-zweigeschlechtlicher Gender-Kulturen im Zuge der Kolonialisierung bzw. der Herausbildung eines dominanten patriarchalen, heterosexuellen und binärgeschlechtlichen Geschlechterregimes in den westlich-kapitalistischen, christlich geprägten Nationalstaaten; die damit verbundene Verwerfung gender-nicht-konformer Körper wie auch das Wissen um diese lange Geschichte und das Verschwinden von trans\* und gender-nicht-konformen Menschen aus der Geschichtsschreibung. Gender-Trauma betrifft zudem: psychische und körperliche Folgen sexualisierter und gender-bezogener Gewalt; Pathologisierung von trans\* Erfahrungen und Körpern in medizinischen und psychiatrischen Wissensregimen; strukturelle und direkte Gewalterfahrungen mit familiärer Sozialisation, Bildungs- und Gesundheitssystemen (vgl. Iantaffi 2020: 38 u. 61 f.).

würden ‚frühsexualisiert‘, Mädchen dazu ermuntert, lieber Jungen zu werden usw. Aber wer kann die Kinder und Jugendlichen hören und verstehen? Welche Eltern haben die Ressourcen, das Wissen, um ihre Kids wirksam zu unterstützen? Frühe und durch das soziale Umfeld unterstützte Transitionen können über Leben entscheiden. Das zeigen auf traurige Weise hohe Raten von Depressionen und Suizidversuchen bei trans\* Jugendlichen (vgl. Adams/Vincent 2019; Prasse 2020). Ich verspüre eine unbändige Wut, wenn ich an die trans\* und andere Kinder denke, die Gewalt und Diskriminierung erfahren.

Trans\* Kids entwickeln ihre eigenen Überlebensstrategien – auch das vorzeitige Abbrechen der Schule gehört dazu. Ich zog mich in eine Phantasiewelt aus Büchern zurück. Meine Sozialisation als Lehrer\*innenkind trug dazu bei. In der Schule versuchte ich, mich mit Mädchen anzufreunden, unter den Jungs nicht zu sehr aufzufallen. Bloß keine Schwäche zeigen. Kontrolliert sein, die Umgebung im Blick. Ich fühlte mich fremd unter anderen Kindern. Auch als ich in der Zeit zwischen 18 und Anfang 20 enge Freund\*innen fand, blieb ein in den Körper eingeschriebenes Gefühl von Isoliertheit. Das alltägliche Bewegen zwischen Anpassung an und empfundener Distanz zu Maskulinitätsnormen wurde für Jahre zur zweiten Haut, die ich getragen habe, um zu *passen*, durchzugehen als Junge. Die Gefühle von Fremdheit, Trauer und Sehnsucht habe ich versucht wegzudrücken. Aber sie schneiden tief in die zweite Haut. Transitioning beginnt nicht mit einem Comingout. Aus trans\*feministischer Perspektive sind die vielen unterschiedlichen Überlebensstrategien, das Suchen und Sich-Behaupten wichtig. Die Widerständigkeit, die angesichts einer trans\* Lebensweisen auslöschenden Alltagskultur darin steckt, geht im eigenen Blick zu schnell verloren. Kein Wunder, werden doch die Geschichten von trans\* Menschen gesellschaftlich marginalisiert, statt gefeiert. Gewalterfahrungen überlagern das gefühlte Erleben und Erinnern über lange Zeit. Ich habe Gender-Suchbewegungen immer wieder begonnen; experimentierte mit Cross-Dressing, blieb aber bei meinem Namen und männlichem Pronomen; versuchte mit cis männlicher Außenwahrnehmung oder eher androgyner Gender-Performance Frieden zu finden. Phasen des Experimentierens wechselten sich mit Phasen der Depression ab. Selten habe ich über diese inneren Struggles gesprochen und sie auch gegenüber Freund\*innen meist heruntergespielt, aus Scham und Unsicherheit, aus dem Gefühl heraus, es selbst nicht zu verstehen. Es hat lange gedauert, bis mir mein *trans\* Begehren* klarer wurde. Es war berauschend, verstörend und beängstigend – aufgewühlt durch queere Begegnungen. Zu meiner Transition habe ich mich nicht entschieden, es war ein intensives Verlangen, eine Sehnsucht, der ich nicht mehr ausweichen und die ich nicht mehr verdrängen konnte, als ich Worte dafür fand. Zufällig bekam ich Leslie Feinbergs *Stone Butch Blues* in die Hände (vgl. Feinberg 1993). Dieses Buch sprach zu mir

wie kein anderes in meinem Leben. Obwohl Feinbergs Erfahrungen so anders sind als meine (vgl. zu einer aktuellen Aneignung von *Stone Butch Blues*, Rosenberg 2021). Für mich war es der erste *Bruch* mit verinnerlichter Trans\*feindlichkeit. Es war befreiend und aufwühlend. Ich habe eine Woche geweint. Erst als ich andere trans\* und trans\*feminine Menschen kennenlernte, konnte aus einer Sehnsucht etwas werden, was ich mich zu leben traute. Begegnungen, Literatur, Filme können unser Leben verändern, das gilt für minorisierte Menschen noch stärker. Als trans\* Menschen verändern wir durch unsere Präsenz und das Teilen von Erfahrungen die Kontexte, in denen wir uns bewegen. Trans\* world making (vgl. Raha 2018) verändert gesellschaftlichen Alltag und erweitert zugleich den Horizont für neue Weisen des Miteinander-in-Beziehung-Seins. Der Begriff *queeres und trans\* world-making* betont das konkret-utopische Potenzial von Alltagspraxen, in dem Gender und Verkörperungen, Identitäten und soziale Beziehungen umgearbeitet werden, sodass andere gesellschaftliche Zukünfte aufscheinen (vgl. Muñoz 2009; Raha 2018: 118 u. 161 f.; Beyer 2022).

## Verkörperung von Trans\*misogynie und Minorisierung

Wenn du fast immer die einzige trans\* und nahezu immer die einzige trans\*feminine Person bist, ist das eine krasse Erfahrung als Minderheit. Aber *Minorisierung* geht darüber hinaus; eine gewaltsame Positionierung in Wissens- und Bildordnungen, die den gesamten Alltag durchziehen: Die eigenen Erfahrungen werden unsichtbar gemacht oder durch abwertende und stereotype Zuschreibungen an den Rand gedrängt. Wessen Erfahrungen, Wissen, Gefühle, Begehren, politische Diskurse zählen?

Sara Ahmeds Perspektiven finde ich inspirierend, um zu verstehen, wie rassistische, cis- und heteronormative, trans\*feindliche und ableistische Machtverhältnisse verkörpernd wirken und wie minorisierte Menschen sich in und gegen diese behaupten. Ahmed arbeitet mit dem Bild, dass Normen quasi bewohnt werden; sie geben einem Körper Unterkunft, Raum, Zugehörigkeit – oder eben nicht (Ahmed 2021: 150). Der Körper wird durch die Wirkung der Normen zum Fragezeichen (ebd.: 152 und 150-173). Machtverhältnisse durchziehen den Körper: etwa in Erfahrungen, sich fremd zu fühlen, nicht gesehen und gehört zu werden, gestoppt zu werden, infrage gestellt zu werden, zum Fragezeichen oder gar ‚pervers‘, zum ‚Monster‘ zu werden.

Trans\* Personen müssen als cis passen und ihr Gender permanent unter Beweis stellen – oder werden quasi als ‚Betrüger\*innen‘ enttarnt, manchmal sogar zu

etwas Monströsem gemacht (vgl. auch Ahmed 2021: 156). *Trans-Misogynie* bezeichnet eine besondere Form von sexistischer Gewalt, Auslöschung und Abwertung gegen trans\*feminine Körper: Sie werden exotisiert, Genitalien sind Gegenstand gewaltvoller Blicke und Zuschreibungen; Trans\*feminität wird als nicht authentisch und nicht begehrenswert, sogar monströs konstruiert (vgl. Serano 2016). Grenzziehungen, wer als respektables Subjekt anerkannt oder entmenschlicht wird, werden auch an Normen heterosexueller und füg-samer Feminität festgemacht (vgl. Aizura 2015: 130; Thom 2019). Dieses trans\*misogyne policing von Körpern und Gendergrenzen richtet sich gegen trans\*feminine Menschen of Color und trans\* Menschen mit dis\_abilities auf besondere Weise.

Thalia Bettcher zeigt, wie von äußerer Gender-Performance auf Genitalien und umgekehrt von Genitalien auf Gender-Identität (und Sexualität) geschlossen wird; eine machtvolle Normalität im cis-normativen Alltag. Für trans\*feminine Menschen ist das ein gefährliches Doppelspiel: Es führt zum Zwang zu ‚passen‘ (als eindeutig cis lesbar zu sein); gelingt dies nicht, drohen Abwertung und gewalttätige Übergriffe (vgl. Bettcher 2014). Das erzeugt einen ungeheuren Druck und Stress.

Trans\*feindlichkeit wirkt wie ein permanentes Hämmern, das das Selbst fragil macht (vgl. Ahmed 2016). „Von Geschlecht nicht beherbergt zu werden, durch das Geschlecht obdachlos zu sein“ (Ahmed 2021: 158) macht es notwendig zu kämpfen, auf der eigenen Existenz zu beharren, hartnäckig zu sein. Gegen Perspektiven, die den Status als Opfer festschreiben, betont Sara Ahmed, wie im Über-Leben – quasi molekular, durch ein permanentes Nagen, durch Begegnungen und viele kleine Bewegungen – ein anderes Leben, und darin verkörpert eine andere Weltauffassung, entstehen kann: „wie das Bewusstsein über Geschlechter zugleich ein Weltenbewusstsein ist, das dir erlaubt, an Orte zurückzukehren, an denen du bereits warst, um dich von Geschlecht und Heteronormativität – und von der gesamten Gestalt deines eigenen Lebens zu entfremden“ (ebd.: 32 f.). Das lässt sich auch auf *Transitioning* beziehen. Damit meine ich mehr als meine Gender-Transition: eine verkörperte, lustvolle und schmerzhaft, widersprüchliche *Arbeit des Ver-Lernens* hegemonialer und Aneignens neuer Denk-, Fühl- und Handlungsweisen. Sie ist zugleich eine gelebte Auseinandersetzung mit Gewalt- und Machtverhältnissen, in der ein „situiertes Wissen“ (s. o.) entsteht.

Kleine, normale Dinge des Alltags können zu einem widerständigen Kraftakt werden. In den ersten Jahren nach meinem Coming-out war es jeden Tag eine Überwindung rauszugehen – zur Arbeit, Einkaufen, neue Kleidung kaufen,

auf öffentliche Toiletten oder in Restaurants, zu Ärzt\*innen oder Behörden zu gehen, zu verreisen, in politischen Kontexten auf ‚neue Leute‘ zu treffen. Blicke. Exotisierende Blicke meist, irritierte und verunsicherte Blicke öfter, feindliche Blicke manchmal. Ich checkte meine Umgebung ständig. Ruhe vor dem Gefühl des ‚Zur-Anderen-gemacht-Werdens‘ fand ich nur im engen Freund\*innenkreis. Ich habe um mich herum einen Schutzwall gegen diese Blicke aufgebaut. Das kann ich gut. Früh gelernt, kommt es mir heute wieder zugute. Aber es kostete jeden Tag Energie, mich nicht hineinfallen zu lassen in die bekannten Gefühle von Fremdheit und Traurigkeit. Ich habe gelernt, zurück-zu-glutzen, auch wenn es das Risiko von direkter Gewalt erhöhen kann. Auseinandersetzungen als Radfahrer\*in mit aggressiven Autofahrern können damit enden, entweder als ‚Schwuchtel‘ oder als ‚scheiß Fotze, attackiert zu werden. Für mich war das, anders als für viele Frauen und gender-nicht-konforme Menschen, eine neue Erfahrung.

Die ersten vier Jahre nach meinem ‚Coming-out‘ waren unglaublich anstrengend. Zu den 45-Stunden-Wochen in den ineinander verschmelzenden Zonen von Lohnarbeit und politischer Arbeit kam quasi ein zweiter »Job«: die unsichtbare Arbeit von Transitioning. Am Anfang gab es so viel zu entdecken, zu verarbeiten, zu entscheiden, zu organisieren: Hormone ja oder nein; eine Therapeut\*in finden und die Zulassung für die Hormontherapie bekommen, neue Kleidung kaufen ... Die meiste Zeit und Kraft brauchte dabei aber die Auseinandersetzung mit Ängsten, Traurigkeit, Wut, mit Körperscham, Diskriminierung und internalisierter Abwertung von trans\* Menschen. Minority Stress, ein Begriff aus der Psychologie und diskriminierungskritischen Gesundheitsforschung, verweist auf die körperlichen, belastenden und die Gesundheit schädigenden Wirkungen von struktureller Diskriminierung. „Minority Stress“, als meine Therapeut\*in das zum ersten Mal sagte, als ich über meine Traurigkeit und Erschöpfung sprach, dachte ich: „Soooo schlimm ist es bei mir doch nicht.“ Zuhause musste ich weinen.

Für ein trans\*feministisches Schreiben über eigene Erfahrungen finde ich es wichtig, unterschiedliche soziale Positionierungen zu unterscheiden, ohne Gewalt- und Ausbeutungserfahrungen zu relativieren oder gegeneinander auszuspielen. Wenn ich über meine Erfahrungen mit Gender-Trauma und Minorisierung schreibe, tue ich das von einer privilegierten Position aus. Es macht einfach einen krassen Unterschied, ob ich als trans\* Person von Minorisierung betroffen bin oder mit vielen sich überlagernden traumatischen Erfahrungen, rassistischer Gewalt und prekärem Alltag zu kämpfen habe. Als *weiße* trans\*feminine, queere, able-bodied Person mit deutscher Staatsbürger\*innenschaft, unbefristetem Arbeitsvertrag und einem Mittelklasseeinkommen

bin ich mit Erfahrungen von Gender-Trauma konfrontiert; ich erlebe krasse Minorisierung, bin aber deswegen *nicht* marginalisiert. Ich habe einen akademischen Bildungsabschluss, gute berufliche Qualifikationen, Zugang zum Schreiben, linker politischer Öffentlichkeit und englischsprachigen Diskursen zu trans\* Themen. Ohne *Differenz* wahrzunehmen und anzuerkennen, können wir den Zusammenhang der Gewaltverhältnisse weder verstehen noch kollektiv überwinden.

Ich bin nicht von Rassismus betroffen; habe nicht infolge meines Coming-out meine Lohnarbeit, Einkommen oder die Wohnung verloren wie viele trans-feminine Menschen. Trans\*feminine Menschen of Color, die ich in den letzten Jahren gesprochen habe, hatten krasse Erfahrungen mit Polizeigewalt und sexualisierter Gewalt durch cis\* Männer, mit Schikane durch Jobcenter, mit fehlendem legalem Aufenthaltsstatus. Ich habe Zugang zu (trans\*spezifischer) Gesundheitsversorgung als Leistung der gesetzlichen Krankenkasse, anders als die meisten trans\* Personen weltweit. Die durchschnittliche Lebenserwartung von trans\*femininen Menschen liegt in vielen Ländern deutlich unter 50 Jahren. Um den Zusammenhang von Gewalt, Verkörperung und Identität besser zu verstehen, finde ich den Begriff ‚zweite Haut‘ inspirierend. „Skins register how we see and know the world affectively“, so die queer-feministische Marxist\*in Rosemary Henessy (Henessy 2013: 126; Raha 2018). Nat Raha versteht trans\* im Anschluss daran als „sense of being that is felt through the body“ (Raha 2018: 72); dies ist eng verbunden mit kulturellen Normen, die Intelligibilität organisieren (vgl. ebd.). Raha verortet diese Verkörperungsweisen im Zusammenhang von Produktion und sozialer Reproduktion, der Hervorbringung abgewerteter und zugleich für kapitalistische Ausbeutung produktiv gemachter feminisierter, rassierter, disabled, queerer und trans\* Körper (vgl. ebd.; Raha 2021: 105 f.). Trans\* Leben, Klassenpositionen, Rassismus und andere Formen intersektionaler Gewalt (vgl. Fütty 2019) lassen sich nicht trennen. Die Begriffe verweisen auf einen Zusammenhang im Alltag, dem wir nicht durch individuelle Umgangsweisen entinnen können. Intersektionale Gewalt- und Ausbeutungsverhältnisse wirken verkörpernd, als Schnitte durch die ‚zweite Haut‘.

Ich bin durch mein Lohnarbeitseinkommen nicht auf Community angewiesen, um zu überleben. Privilegien, insbesondere die Ressourcen und Netzwerke durch Klassenprivilegien, gehen *strukturell* (Alltag und Zeitressourcen) mit *Distanz* zu Erfahrungen prekariert und marginalisierter Menschen einher. Sie bilden eine Art Pufferzone: „Es geht darum, wie tief du fallen kannst, wenn du etwas verlierst. [...] Privileg kann die Kosten der Verwundbarkeit begrenzen“ (Ahmed 2021: 302). Oft sind sie zugleich Kontaktzonen zu prekären und marginalisierten

trans\*Communities, die von Abgrenzung oder von trans\*feministischer Solidarität geprägt sein können. In trans\* Communities wiederum führen sie zu Machtungleichgewichten etwa beim Zugang zu bezahlten Community-Jobs, Öffentlichkeit und politischen Sprechpositionen (vgl. auch das Interview mit Yishay Garbasz in diesem Band).

## Literatur

- Adams, Noah J./Vincent, Ben (2019): Suicidal thoughts and behaviors among transgender adults in relation to education, ethnicity, and income: A systematic review. In: *Transgender Health* 1/2019, 226-246.
- Ahmed, Sara (2016): An Affinity of Hammers. In: *Transgender Studies Quarterly* 1-2/2016, 22-34.
- Ahmed, Sara, 2021 [2017]: *Feministisch leben! Manifest für Spaßverderberinnen*. Münster.
- Aizura, Aren, 2015: Trans feminine value, racialized others and the limits of necropolitics, in: Haritaworn, Jin/Kuntsman, Adi/Posocco, Silvia (Hg.): *Queer Necropolitics*. London, 129-148
- Appenroth, Max/Castro Varela, María do Mar (Hg.) (2019): *Trans & Care. Trans Personen zwischen Selbstsorge, Fürsorge und Versorgung*. Bielefeld.
- Bannerjee, Himani (1995): *Thinking Through: Essays on Feminism, Marxism and Anti-Racism*. Toronto.
- Becker, Lia (2018): New Queens on the block. *Trans\*feminismus und neue Klassenpolitik*. In: *Zeitschrift Luxemburg*, <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/new-queens-on-the-block>
- Bettcher, Thalia Mae, 2014: Trapped in the wrong Theory. Rethinking Trans Opression and Resistance. In: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 2/2014, 383-406.
- Beyer, Atlanta Ina (2022): *Queere Punk Utopien. Disidentifikation und Re/Visionen politischer Kollektivität bei Limp Wrist, Tribe 8 und Cristy C. Road* (unveröff. Dissertation)
- Faye, Shon (2021): *The Transgender Issue. An Argument for Justice*. London.
- Feinberg, Leslie (2008 [1993]): *Stone Butch Blues. Träume in den erwachenden Morgen*. Hamburg.
- Fielding, Lucy (2021): *Trans Sex. Clinical Approaches to Trans Sexualities and Erotic Embodiments*. London.
- Fütty, Tamas Jules (2019): *Gender und Biopolitik. Normative und intersektionale Gewalt gegen Trans\* Menschen*. Bielefeld.

- Garriga-López, Claudia Sofia (2019): Transfeminism, in: Global Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer (LGBTQ) History, Farmington, 1619-1623.
- Haraway, Donna (1995): Die Neuerfindung der Natur. Frankfurt a. M., 73-97.
- Hennessy, Rosemary (2013): Fires on the Border. The Passionate Politics of Labor Organizing on the Mexican Frontera. Minnesota.
- Iantaffi, Alex (2020): Gender Trauma. Healing Cultural, Social, and Historical Gendered Trauma. London.
- Koyama, Emi (2003 [2001]): The Transfeminist Manifesto. In: Dicker, Rory Cooke/ Piepmeier, Alison (Hg.): Catching a Wave. Reclaiming Feminism for the 21st Century. Boston, 244-259.
- Muñoz, Jose Esteban (2009): Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity. New York.
- Prasse, Moritz (2020): Suizidalität von trans\*-Jugendlichen und die Verantwortung von Fachkräften in der Jugendhilfe. In: unsere jugend 7/2020, 313-320.
- Raha, Nat (2018): Queer Capital. Marxism in queer theory and post-1950 poetics. Edinburgh.
- Raha, Nat (2021): A Queer Marxist Transfeminism. Queer and Trans Social Reproduction. In: Gleeson, Jules Joanne/O'Rourke, Elle (Hg.): Transgender Marxism. London, 85-115.
- Serano, Julia (2016): Articulating Trans-Misogyny. In: dies.: Outspoken. A Decade of Transgender Activism and Trans Feminism. Oakland, 69-76.
- Stone, Sandy (1991 [1987]): The Empire Strikes Back. A Posttranssexual Manifesto. In: Epstein, Julia/Straub, Kristina (Hg.): Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity. New York, 280-304.
- Stryker, Susan (2008): Transgender History, Homonormativity, and Disciplinarity. In: Radical History Review 100, 145-157.
- Stryker, Susan/Aizura, Aren (2014): Introduction, in: dies. (Hg.): The Transgender Studies Reader 2. New York, 1-13.
- Stryker, Susan/Bettcher, Talia Mae (2016): Introduction. Trans/Feminisms, in: dies. (Hg.): Trans/Feminisms, Transgender Studies Quarterly 1-2/2016, 5-14.
- Thom, Kai Cheng (2019): I Hope We Choose Love. A Trans Girl's Notes from the End of the World. Vancouver.

## **II Unteilbare Solidarität intersektionale Allianzen**

# Mikropolitiken und trans\*feministische Politische Ökonomie in Ecuador<sup>19</sup>

*Claudia Sofía Garriga-López*

Trans\*feminismus kann in einer „Kontaktzone“ zwischen Feminismus als analytischem Zugang und einer Reihe von politischen Interventionen verortet werden, die darauf zielen, trans\* Politiken von den Rändern ins Zentrum feministischer Theorie und feministischen Aktivismus zu bringen (Pratt 2007: 4). Er ist eine Form intersektionalen Feminismus, gegründet auf das Verständnis, dass Sexismus und Trans\*phobie ineinandergreifen und wechselseitig Unterdrückungssysteme verstärken (Koyama 2003).

Mein Beitrag beginnt mit einem Überblick über die aktivistischen Ursprünge und ideologischen Einflüsse von Trans\*feminismus als Bewegung, die zugleich mikropolitisch und transnational in ihrer Praxis sind. Ich beschreibe dann die Entstehung und Wege des trans\*feministischen Aktivismus in Ecuador in den letzten 20 Jahren. Dabei liegt der Fokus darauf, wie sich aktivistische Organisationen zwischen Hochphasen und Defensiven von Neoliberalismus und linker politischer Ökonomie bewegen. Ich analysiere auch Praxen, in denen Trans\*feminist\*innen Strategien indigener Aktivist\*innen entlehnt haben, um über Koalitionsmöglichkeiten und die ethische Verantwortung von Trans\*feminismus im Verhältnis zu den Politiken indigener Dekolonisation zu reflektieren.

## Ursprünge des Trans\*feminismus

Im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts fand Trans\*feminismus seine Form als transnationale Bewegung, die politischen Aktivismus, eingreifende Wissenschaft, künstlerischen Ausdruck und radikale sexuelle Subkulturen verbindet. Der Begriff *transfeminismo* wurde in Spanien zuerst in den späten 1980er Jahren durch eine Reihe von feministischen Arbeitsgruppen (*jornadas feministas*) angeeignet, die die Integration von Trans\*frauen in feministische Politik forderten (Fernández-Garrido und Araneta 2017). Seit diesen frühen Jahren ist Trans\*feminismus Teil einer breiteren Subkultur geworden, die Widerstand gegen Kapitalismus und Austeritätspolitikern ebenso umfasst wie antirassistische, antikoloniale und migrantische Kritik staatlicher Politiken, „post porn“-Performancekunst genauso wie auch anti-institutionelle und autonome hierarchiekritische soziale Bewegungen. Trans\*feminismus verbindet sich oft eng mit Unterstützungsarbeit für Sexarbeiter\*innen, die sich für

19 Teile dieses Kapitels wurden im Original veröffentlicht in Garriga-López 2016 und 2019.

Entkriminalisierung und Empowerment einsetzt und einen Blick auf die weit verbreitete Diskriminierung von Trans\*frauen in der Arbeitswelt wirft.

Einen der ersten Erfolge erreichten trans\*feministische Aktivist\*innen in Spanien mit der Forderung, ‚Geschlechtsidentitätsstörung‘ als diagnostische psychiatrische Kategorie zu beseitigen. Die Kampagne mit dem Ziel, Transidentitäten zu entpathologisieren, startete 2006 und gab den Anstoß zur Bildung eines Netzwerks von Aktivist\*innen und Organisationen über ganz Spanien hinweg, die teils auch enge Verbindungen zu Gruppen in Frankreich und Italien haben (Araneta/Fernández-Garrido 2017). Die Zurückweisung der Psychiatrie als Institution, in der trans\* Personen pathologisiert und kontrolliert werden, führte zur politischen Artikulation einer grundsätzlichen anti-institutionellen Position, die Parteipolitik und Rechtsdiskurse ablehnt. Als Ergebnis entwickelte trans\*feministischer Aktivismus oft Strategien innerhalb eines mikropolitischen Rahmens, der auf Grassroots-Aktivismus und kulturelle Praktiken – wie transformative Community-bezogene Kommunikation und Konfliktmoderation im Umgang mit Regierungen und Behörden – setzt.

Trans\*feminismus als transnationale soziale Bewegung nahm Anfang 2009 mit der *Conferencia Feminista* in Grenada/Spainien Gestalt an. Während dieser Konferenz entwarfen die Teilnehmer\*innen gemeinsam das “Manifest für einen transfeministischen Aufstand” (*Manifiesto para la Insurrección Transfeminista*), das zeitgleich auf vielen Onlineplattformen quer durch Europa und die Amerikas am 1. Januar 2010 als ein *call to action* veröffentlicht wurde (Araneta/Fernandes-Garrido 2016). Dieses Manifest basierte auf politischen Grundsätzen, die in spanischen post-pornografischen und antikapitalistischen Subkulturen geprägt wurden. Lucía Egana und Miriam Solá beschreiben die entscheidende Bedeutung dieses Ereignisses:

*„Nach und nach hat der Trans\*feminismus ein Netzwerk zwischen Gruppen innerhalb und außerhalb Kataloniens geknüpft, das sich mit Fragen wie Pornografie und Sexarbeit, trans-Entpathologisierung, Hausbesetzungen, migrantischem Widerstand, wirtschaftlicher Prekarität, der Kritik am staatlichen Feminismus und der Institutionalisierung der LGBTQ-Bewegung befasst sowie auch mit Open-Source-Software, Copyleft, Creative-Commons-Lizenzen, Strategien gegen Überwachung und Datenverschleierung; Selbsttraining und Peer-to-Peer-Bildung, um mehr Menschen, die bisher davon ausgeschlossen waren, einen besseren Zugang zu Technologie zu ermöglichen; sowie auch mit Fragen rund um Performance und Körper.“ (2016: 75)*

In dieser Hinsicht umfasst Trans\*feminismus viel mehr als die Inklusion von trans\* Personen in feministische Politik oder ihre Entpathologisierung im Feld der Psychiatrie. Es handelt sich um eine *Epistemologie* – eine eigenständige

Theorie über Wissen und Macht – die orientierend für ein diverses Feld aktivistischer politischer Praktiken wirkt. Sayak Valencia, ein\*e mexikanische\*r trans\*feministische\*r Wissenschaftler\*in und Aktivist\*in, benennt vier zentrale Einflüsse im globalen Netzwerk des Trans\*feminismus: US-amerikanischen Women-of-Color-Feminismus; post-pornografische und antikapitalistische Subkulturen aus Spanien; die globale Bewegung gegen Pathologisierung von trans\*- und Intersex-Personen sowie Praxen der Ermächtigung von Migrant\*innen und Menschen, die unter Bedingungen von Armut oder Marginalisierung leben (Valencia 2014).

Diese letzte Verbindung ist weniger sichtbar, aber bedeutsam, weil Migration eine wiederkehrende gelebte Erfahrung von Sexarbeiter\*innen ist. Wie Laura Austíns Forschung zeigt, sind feministische Debatten rund um *Kriminalisierung versus Legalisierung* von Sexarbeit oft begrenzt durch ihre fehlende Aufmerksamkeit für Migrationspolitik als Quelle systematischer Entrechtung von Sexarbeiter\*innen (Augustín 2005). Trans\*feminismus richtet sich auf die materiellen Lebensbedingungen von trans\* Personen und ihre Strategien des täglichen Überlebens als Migrant\*innen und Sexarbeiter\*innen; als ethnische und rassistisch ausgegrenzte Minorisierte in ihren Heimat- und Gastländern, als Menschen, deren Marginalisierung innerhalb kapitalistischer Ökonomien sie dazu bringt, mikropolitische Netzwerke gegenseitiger Unterstützung, des Empowerments und selbst-organisierter autonomer Aktion zu bilden.

## Trans\*feminismus in Ecuador

Ecuador hat eine reiche Geschichte trans\*feministischer Organisation, die ein starkes Beispiel für das transformative Potential des Trans\*feminismus ist. Ich widme mich hier der Geschichte der *Patrulla Legal* (legale Streife) als erste explizit trans\*feministische Organisation in Ecuador. Die Organisation wurde 2002 von der aktivistischen Rechtsanwält\*in Elizabeth Vásquez, damals noch Rechtsstudent\*in gegründet. Dies bildete den Ausgangspunkt für etliche trans\*feministische Projekte wie das *Proyecto Transgénero*, *Casa Trans* (Trans\*haus) und *Marcha de las Putas* (Marsch der Huren oder Slutwalk Ecuador). Diese vielseitigen aktivistischen Projekte, geleitet von Elizabeth Vásquez und ihrer Partner\*in Ana Almeda haben das Ziel, die materiellen Bedingungen von trans\* Leuten auf der Straße zum Thema zu machen; ihr Recht darauf, außerhalb von Gender und sexuellen Normen in öffentlichen Räumen zu existieren. Dies verbindet sich mit der Perspektive, Selbstorganisationen ecuadorianischer trans\* Personen aus der Arbeiter\*innenklasse zu stärken. Die *Patrulla Legal* entwickelte verschiedene Strategien gegen polizeilichen Missbrauch; darunter

Interventionen bei Auseinandersetzungen mit der Polizei sowie die öffentliche Skandalisierung von Übergriffen, aber auch Sensibilisierungstrainings für die Polizei, selbstgemachte alternative Ausweisdokumente sowie die Aufnahme von Leitlinien für die angemessene Behandlung von trans\* Personen in das Menschenrechtshandbuch der Polizei. In den frühen Jahren der Organisation lief die *Patrulla Legal* Streife in Gebieten, die von trans\* Sexarbeiter\*innen frequentiert wurden, um mit ihnen über ihre Rechte und die Ungerechtigkeiten, mit denen sie konfrontiert sind, ins Gespräch zu kommen. Ihre Bemühungen, trans\*feministische Verbündete zu finden, sind durch das geprägt, was Elizabeth Vásquez „unterwürfige Symmetrien“ zwischen trans\* Arbeiter\*innen und den Leuten, mit denen sie die Straße teilen, nennt: cisgeschlechtliche Sexarbeiter\*innen, Kund\*innen, Mitglieder der *Latin Kings-Gang*, Goth- und Punk-Rocker\*innen wie auch Straßenverkäufer\*innen und Nachbar\*innen (Almeida/Vásquez 2010: 19). Dieser Ansatz als Teil eines breiteren Bemühens, in der sozialen Dynamik von Straßenkultur zu arbeiten, zielt darauf, „intersektionale Koalitionen zu nähren, gebildet durch die Ähnlichkeiten unterschiedlicher Formen von Unterdrückung“ (Castellanos 2014: 203).

Die anti-institutionelle Haltung trans\*feministischer Epistemologie ist keineswegs absolut und Trans\*feminismus ist keine separatistische Politik. Eher richten trans\*feministische Ansätze unsere Aufmerksamkeit neu aus, auf kulturelle und zwischenmenschliche Dynamiken, die Hebel gegen die Dominanz staatlicher Macht eröffnen. Beispielsweise zeigt sich die Wirksamkeit von Interventionen der *Patrulla Legal* auch darin, Verhaftungen als kulturell und ideologisch konstruiert verstehbar zu machen – und nicht einfach als Folge rechtlicher Aufträge.

Ihr Ansatz zur zwischenmenschlichen Konfliktvermittlung orientiert sich teilweise am Bezugsrahmen für kommunale Autonomie und kulturelle Rechte, die von indigenen Gemeinschaften in den 1990er Jahren geschaffen wurden. Indigene politische und rechtliche Autonomie sind wichtige ideologische Referenzen für ecuadorianische Trans\*feminist\*innen, auch deshalb, weil indigene Mobilisierungen eine treibende Kraft für große politische Veränderungen in Ecuador seit den 1980er Jahren waren – einschließlich der Absetzung von drei Präsidenten in den 1990er und frühen 2000er Jahren wie auch der Hinwendung zu einem „Sozialismus des 21. Jahrhunderts“ in den frühen 2000er Jahren (Becker 2011). Indigen geleitete Massendemonstrationen und Akte zivilen Ungehorsams waren zentral für die politische Abkehr von neoliberaler Politik. Ihre Forderungen nach sozialer Gleichheit und politischer Autonomie führten dazu, dass Ecuador gemäß der aktuellen Verfassung ein pluri-nationaler Staat wurde (Martínez Novo 2014).

Ein anderer wichtiger Referenzpunkt für die *Patrulla Legal* ist die Arbeit von *Cochinelli*. Im August 1997 begannen Travesti- und trans\* Sexarbeiter\*innen eine Kampagne für die Entkriminalisierung von Homosexualität. Eine zentrale Rolle spielte dabei eine Organisation namens *Cochinelli*, die mehr als tausend Unterschriften in einer Unterschriftenaktion zusammenbrachte, so dass der (exemplarische) Fall vor dem Verfassungsgericht angehört werden musste. In meinem demnächst erscheinenden Buch *Gender for All* analysiere ich die Organizing-Arbeit von *Cochinelli* als eine frühe Form trans\*feministischen Aktivismus in Ecuador, die stark auf zwischenmenschlichen Taktiken zur Gewinnung von notwendigen Unterschriften und Organisation öffentlicher Unterstützung basierte. Nach drei Monaten intensiven öffentlichen Aktivismus von Travestis und trans\* Frauen wie auch durch Lobbyarbeit lesbischer und schwuler Aktivist\*innen hinter den Kulissen verwarf das Verfassungsgericht bereits im November 1997 das Strafgesetz, das Homosexualität kriminalisiert hatte. Im Jahr darauf wurde der Schutz sexueller Orientierung in die ecuadorianische Verfassung aufgenommen. Die Entkriminalisierung von Homosexualität ist die weitreichendste Errungenschaft von LGBTIQ\*-Rechten in Ecuadors Geschichte, und die Organizing-Arbeit wurde von Travestis und trans\* Frauen angeführt. Die Mitglieder von *Cochinelli* übernahmen diese Kampagne nicht aus altruistischen Motiven, um die marginalisierte Identität ‚Anderer‘ zu entkriminalisieren; dies war ein Kampf für ihre eigene Befreiung von staatlicher Verfolgung. Zu dieser Zeit wurden alle LGBTIQ\*-Personen als homosexuell eingestuft; sie wurden aber nicht alle gleichermaßen das Ziel von Festnahmen; aber sie waren in rechtlicher oder politischer Hinsicht nicht unterscheidbar. Trans\* Sexarbeiter\*innen sahen die Notwendigkeit, Homosexualität zu entkriminalisieren, sodass sie ihren Lebensunterhalt verdienen konnten, ohne routinemäßiger Belästigung, Gewalt und Verhaftung durch die Polizei ausgesetzt zu sein.

Als sich *Patrulla Legal* 2002 bildete, war dies eine direkte Antwort auf die Bedürfnisse von trans\* Sexarbeiter\*innen auf den Straßen von Quito, nicht der LGBTIQ\*-Bevölkerung insgesamt. In den über zwei Jahrzehnten, die der Entkriminalisierung von Homosexualität in Ecuador folgten, haben trans\*- und trans\*feministische Akteur\*innen mühevoll daran gearbeitet, entlang trans\* bezogener Anliegen zu intervenieren – und dadurch trans\* als eine eigenständige soziale, rechtliche und politische Kategorie, die sich von Homosexualität unterscheidet, herauszubilden und zu verankern (Valentine 2007). Dies war zu großem Teil der Trans\*feindlichkeit und der Marginalisierung von trans\* Personen in größeren und besser etablierten lesbischen und schwulen Organisationen geschuldet (speziell trans\* Frauen und Travestis). Zur gleichen Zeit zeigten sich feministische

Gesetzgeber\*innen, Rechtsanwält\*innen und Menschenrechtsaktivist\*innen als wertvolle Partner\*innen für trans\* Aktivist\*innen in einer Weise, die eine trans\*feministische Koalition angezettelt hat.

Seit 2003 sind etliche trans\* Männer Teil der *Patrulla Legal*, und das hat ihre Sichtbarkeit innerhalb aktivistischer LGBTIQ\*-Netzwerke in Ecuador deutlich erhöht. Darunter war Geovanni Jaramillo, der erste geoutete trans\* Mann in Ecuadors LGBTIQ\*-Aktivismus. Jaramillos Einbindung in die Gruppe war Teil einer konzertierten Anstrengung, um die Sichtbarkeit von trans\* Männern zu erhöhen – eine Erweiterung von Trans\*feminismus als konzeptuellem Werkzeug für trans\*maskuline Analyse und Empowerment. Jaramillo nahm an feministischen Konferenzen, Gesundheitsforen und Kampagnen teil und war Gründungsmitglied einer der ersten schwul-lesbischen Organisationen, die daran arbeiteten, private Lobbyarbeit für die Entkriminalisierung von Homosexualität 1997 voranzutreiben, zu der Zeit also, als Cochinelli öffentlich Unterschriften sammelte. Während unseres Interviews erinnerte sich Jaramillo an seine Jahre der Zusammenarbeit mit feministischen Gruppen mit großer Zuneigung; er lächelte, als er erzählte, dass er der einzige Typ bei unterschiedlichen feministischen Treffen und Konferenzen war und bestand stolz darauf, dass sein Engagement für Feminismus weit über seine Erfahrungen als trans\* Mann hinausging. Jaramillos Geschichte bestätigt, dass Trans\*feminismus nicht als Einbahnstraße einer Solidarität von cisgeschlechtlichen oder nicht-trans-Feminist\*innen hin zu trans\* Personen zu verstehen ist, sondern dass trans\* Aktivist\*innen historisch an vorderster Front feministischer und LGBTIQ\*-Kämpfe waren. Die Kategorie Trans\*feminismus signalisiert die Artikulation dieser Praktiken hin zu einem kohärenten politischen Standpunkt.

Obwohl die *Patrulla Legal* ihre Argumente auf rechtliche Grundlagen stützt und die Polizei als Repräsentanten des Rechts adressiert, findet ihr Aktivismus vorwiegend auf zwischenmenschlicher, kultureller Ebene statt. Die Aktivist\*innen traten mit den niedrigrangigsten Beamt\*innen in Dialog – denen, die auf den Straßen patroullieren; denen trans\* Sexarbeiter\*innen regelmäßig begegnen während ihrer Schichten – mit dem Ziel, sie zu überzeugen, dass Sexarbeit ein legaler, aber unregulierter Arbeitsvertrag zwischen Sexarbeiter\*innen und ihren Klient\*innen ist. Sexarbeit ist im ecuadorianischen Justizsystem weder kriminalisiert noch rechtlich kodiert. Entsprechend zielt eine trans\*feministische mikropolitische Strategie darauf, den rechtlich zweideutigen Status von Sexarbeit emanzipatorisch zu nutzen. Die *Patrulla Legal* leistet auch kulturelle Arbeit mit Mitgliedern lokaler Gemeinschaften, um trans\* Sexarbeiter\*innen zu entstigmatisieren. Denn es sind am ehesten besorgte Nachbar\*innen, die die Polizei rufen, um trans\* Sexarbeiter\*innen zu denunzieren. Diese Form von interpersonalem Aktivismus ist entscheidend,

weil Polizei- und Vollstreckungsbeam\*innen an der Frontlinie des Justizsystems arbeiten und ihre kulturellen Erfahrungen und Erwartungen direkt ihre Arbeit beeinflussen (Mogul u. a. 2012).

Eines der wiederkehrenden Probleme, die *Patrulla Legal* in ihren Zeugnissen von trans\* Sexarbeiter\*innen dokumentierte, waren die überbelegten, überfüllten und unhygienischen Lebensbedingungen in den Motels von Quito. *Casa Trans* (Trans Haus) wurde 2006 als Residenz und Community-Zentrum gegründet, um gegen die grassierende Wohnungsdiskriminierung von Travestis und trans\* Frauen zu kämpfen. Sie übernahmen die kulturelle Arbeit der *Patrulla Legal*, um die Trans\*feindlichkeit von Hausbesitzer\*innen und Nachbar\*innen zu adressieren und die Wahrnehmung von trans\* Personen durch die Gemeinschaft im Viertel zu verändern. Sie begannen ein ‚Tür-zu-Tür-Sensitivitäts-Training‘ mit Nachbar\*innen, lokalen Händler\*innen und Studierenden wie auch mit der Polizei, die in dieser Nachbar\*innenschaft patrouilliert.

## **Trans\*feminismus im Verfassungsprozess**

Trans\*feministischer rechtlicher Aktivismus und politische Kampagnen nahmen 2007 eine entscheidende Wendung, als Schlüsselfiguren trans\*feministischer Aktivist\*innen an der konstituierenden Versammlung teilnehmen konnten, die eine neue ecuadorianische Verfassung entwickeln und beschließen sollte. Elizabeth Vásquez war Autorin von Verfassungsartikeln, die direkt Rechte von trans\* Personen voranbrachten<sup>20</sup>. Das waren erstens das Recht, sich frei durch öffentliche Räume bewegen zu können, zweitens die Inklusion von Gender, Geschlecht und sexueller Orientierung als getrennte und geschützte Kategorien in der Antidiskriminierungs-Gesetzgebung, drittens die Anerkennung unterschiedlicher Familienstrukturen und viertens das Recht auf kulturelle Identität und ästhetische Freiheit. Diese Maßnahmen wurden umfassend weiterentwickelt und waren Teil eines konstituierenden demokratischen Prozesses. Dieser sollte die Bevölkerung in ihrer Gesamtheit ermächtigen, um ihre Handlungsfähigkeit innerhalb einer neuen, partizipatorischen Demokratie geltend zu machen, um Zugang zum öffentlichen Gesundheits- und Bildungssystem zu schaffen sowie die Autonomie und Selbstbestimmung unterschiedlicher, pluri-ethnischer Gemeinschaften zu vergrößern. Von besonderem Interesse ist der Artikel 21, der das Recht auf kulturelle Identität und ästhetische Freiheit einführt. Er stellt ein weiteres Beispiel für trans\*feministische Projekte dar, die auf dem Erbe indigener

---

<sup>20</sup> An diesem Punkt zog sich Elizabeth Vásquez aus der Arbeit der Legal Patrol und dem trans\* Haus zurück und übergab ihre Leitungsposition in diesen Organisationen ihrer Partnerin Ana Almeida, die eine Architektin und langjährige feministische Aktivistin ist.

Aktivismen basieren, um trans\* Befreiung zu fördern. Die spezifische Sprache des Artikels steckt den Anspruch auf gestärkte soziale Rechte ab, bezieht sich auf den über Jahre gut etablierten Diskurs pluriethnischer und plurinationaler Politik, der 2007 den Konstitutionsprozess der Verfassung besonders prägte. Personen haben demnach das Recht, ihre eigene kulturelle Identität zu bilden und zu behalten, über ihre Zugehörigkeit zu einer oder mehreren kulturellen Gemeinschaften zu entscheiden; das Recht auf ästhetische Freiheit; das Recht die Geschichte ihrer Kulturen zu kennen und Zugang zu ihrem kulturellen Erbe zu haben; ihre eigenen kulturellen Ausdrucksformen zu verbreiten. Kultur kann nicht als Ausrede bei der Verletzung von in der Verfassung anerkannten Rechten verwendet werden (Verfassung Ecuador, Artikel XXI, Absatz 4).

In dieser Formulierung ist die öffentliche kulturelle Identität des Volkes durch unterschiedliche Praxen der Selbst-Repräsentation ausgedrückt. Weder Gender, Geschlecht noch Sexualität sind in diesem Artikel 21 der Verfassung benannt; eher richtet sich die Sprache auf kulturelle Identität und einen weit ausgelegten ästhetischen Ausdruck. Die Auslassung von Verweisen auf jedwede spezielle Kategorien kultureller Identität (wie z.B. Gender) ermöglichte Vásquez, unter den Vertreter\*innen der konstituierenden Versammlung breite Unterstützung für diesen Verfassungsartikel zu organisieren – zu einer Zeit, in der Gender und sexuelle Politiken stark umkämpft waren. Ein widersprüchlicher Prozess: So wurden die Konzepte kultureller Diversität, Plurinationalität und Pluriethnizität als ideologisch tragende Säulen des ecuadorianischen Staates zu dieser Zeit etabliert. 2008 schloss die Versammlung den Prozess ab und etablierte einen der weitreichendsten progressiven Rechtsrahmen in Lateinamerika.

## **Trans\*feminismus und extraktivistische politische Ökonomie**

In vielerlei Hinsicht steht die Politik des damaligen Präsidenten Correa (2007-2017) sinnbildlich für das Zusammentreffen von linkem Populismus, einem modifizierten (adaptiven) Neoliberalismus und einem sozialen Konservatismus, den Paul Amar in Zusammenhang mit dem Aufkommen eines neuen Sicherheitsregimes im globalen Süden sieht (Amar 2013). Nach seiner Wahl 2006 verzögerte Correa Schuldentrückzahlungen an die Weltbank, schuf soziale Unterstützungsprogramme, investierte in Gesundheitsfürsorge und Ausbildung; baute Autobahnen und andere öffentliche Infrastrukturen. Diese Projekte wurden hauptsächlich aus Erlösen erhöhter Ölproduktion sowie mit Entwicklungskrediten aus China finanziert. Aber Correas Verwaltung war nicht in der Lage, die ecuadorianische Wirtschaft, die vor allem von extraktivistischer Produktion

von Öl, Gold und Kupfer abhängt, breiter aufzustellen. Als die Ölpreise im Januar 2015 fielen, wurde das Land hart getroffen, was zu geringeren Löhnen und höheren Steuern für den größten Teil der Bevölkerung führte. Während seiner Präsidentschaft entfremdete sich Correa von vielen sozialen Bewegungen, die ihn ursprünglich an die Macht gebracht hatten – insbesondere indigene und umweltaktivistische Gruppen, die er offen als „infantile Linke“ und „ökonomische Terroristen“ verspottete; aber auch feministische Gruppen, die die Kriminalisierung von Abtreibung ebenso anprangerten wie auch seine wiederholten sexistischen Äußerungen.

Das Scheitern der *rosa Welle*, der Linkswende in verschiedenen Ländern Lateinamerikas, und die Wiederkehr rechter Regierungen hängt auch mit der Abhängigkeit von einer extraktivistischen Ökonomie zusammen, mit denen die Linksregierungen ihre sozialen Gerechtigkeitsprogramme finanzierten. Anstatt Reichtum durch radikale Besteuerung der Reichen umzuverteilen, gruben linke Regierungen nach Öl, Kupfer, Lithium, Gold und Edelsteinen, um ihre sozialen Dienste und die laufenden Kosten des Staates zu finanzieren. Die Stärke der neu formulierten Artikel der ecuadorianischen Verfassung von 2008, die das Recht von Mutter Natur bestimmten und eine erweiterte politische Partizipation indigener politischer Führungspersonen vorsahen, endete da, wo der Bergbau begann. Seit dem Ende der Amtszeit von Rafael Correa 2017 wurden mehr als 25 Gerichtsverfahren gegen ihn und Mitglieder seiner Regierung wegen Machtmissbrauch angestrengt. Darüber hinaus beschuldigten die indigenen Gerichte, die nach der Einrichtung der Verfassung 2008 eingesetzt wurden, um über indigene Rechtskonflikte zu entscheiden, Correa der Verfolgung von 236 indigenen Aktivist\*innen und verurteilten ihn in seiner Abwesenheit zu 30 Jahren Gefängnis (La Hora).

In vielen postkolonialen Diskussionen gibt es erhebliche Unklarheiten darüber, was mit Dekolonisierung eigentlich gemeint ist. In der Regel konzentrieren sich die Diskussionen über Kolonisierung auf die neokoloniale politische und wirtschaftliche Macht der USA, Europas und vielleicht Chinas – und nicht auf die Kolonisierung, die indigene Völker an der Basis der Nationalstaaten, unter deren Herrschaft sie leben, ständig erfahren.

Auf internationaler Ebene haben progressive lateinamerikanische Regierungen etwas bewegt, innerstaatlich allerdings sind sie allzu oft an der Auslöschung indigener Menschen und ihrer Perspektiven beteiligt und wird die Diskussion über Dekolonisierung auf die Politik des Neokolonialismus zentriert. Im Fall von Ecuador führte die Verwicklung zwischen extraktivistischen Konzernen und Correas linker Regierung, die beide versuchten, die Kontrolle über wertvolle Ressourcen auf indigenem Land zu behalten, zu mehr Landenteignung

und politischer Verfolgung indigener Völker als im gesamten vorangegangenen Jahrzehnt neoliberaler Herrschaft.

Dieser Zusammenhang besteht in einem bestimmten Sinne parallel zur Praxis trans\*feministischer Akteur\*innen in Ecuador. Diese treten für ihre Fassung kultureller Rechte ein, eignen sich dabei Praxen indigener Aktivist\*innen an, ohne aber indigene Kämpfe für Dekolonisierung wirksam solidarisch zu unterstützen. Was bedeutet das für die Forderung nach einem tiefergreifenden Verständnis von Dekolonisierung und Trans\*feminismus? Hat Trans\*feminismus irgendetwas anzubieten für Bewegungen, in deren Nähe er sich entwickelt und von denen er so viel entleiht? Um diese Fragen und Konflikte zu adressieren, sollten Trans\*feminist\*innen in Ecuador und andernorts eine klare Position der Unterstützung indigener Souveränität und umfassender Dekolonisierung formulieren. Das setzt die Bereitschaft voraus, sich verletzlich zu machen; Zeiten anzuerkennen, in denen wir indigene Politiken angeeignet haben oder an Kolonialismus beteiligt waren. Während weitreichende Bemühungen um Zusammenarbeit mit indigenen Personen, die nicht genderkonform sind, eine sinnvolle Brücke sein können, um trans\* und indigene Politiken zu verbinden, kann dies gleichzeitig nicht das Hauptaugenmerk sein. Stattdessen müssen wir unsere Kritik staatlicher Macht, von Imperialismus und kapitalistischer Ökonomie auf eine neue Weise vertiefen, die trans\* und indigene Politik vernährt, eng aneinander ausrichtet.

*Übersetzung: Katharina Pühl*

## Literatur

- Agustín, Laura María (2005): Migrants in the Mistress's House: Other Voices in the 'Trafficking' Debate. In: Social Politics: International Studies in Gender, State and Society, vol. 12, Nr. 1, 96-117. doi:10.1093/sp/jxi003.
- Almeida, Ana/Vásquez, Elizabeth (2010): Cuerpos distintos: Ocho años de activismo transfeminista en Ecuador. Ecuador: Comisión de Transición hacia el Consejo Nacional de Mujeres y la Igualdad de Género. Ecuador.
- Amar, Paul (2013): The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the End of Neoliberalism. Durham.
- Becker, Marc (2011): Correa, Indigenous Movements, and the Writing of a New Constitution in Ecuador. In: Latin American Perspectives, vol. 38, Nr. 1, 47-62. [www.jstor.org/stable/29779306](http://www.jstor.org/stable/29779306)

- Castellanos, Santiago (2014): Sexualidades no-normativas, diferencias racial y la erótica del poder: Escenarios de deseos queer en el Ecuador del siglo XXI. In: Trávez, Diego Falconí /Castellanos, Santiago/Vitery, María Amelia (Hg.): Resentir lo queer en América Latina: Diálogos desde/con el sur I. Madrid; 195-212.
- Duggan, Lisa (2003): *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston.
- Egaña, Lucía/Solá, Miriam (2016): *Hacking the Body: A Transfeminist War Machine*. In: *Transgender Studies Quarterly*, Vol. 3, Nr. 1-2, 74-80. doi:10.1215/23289252-3334223
- Fernández Garrido, Sandra/Aitzole, Araneta (2017): Transfeminismo. In: Platero Mendez, R./Rozón Villena, María/Ortega Arjonilla, Esther (Hg.): *Barbarismos Queer y otras esdrújulas*. Barcelona, 416-424.
- Garriga-López, Claudia Sofía (2016): Transfeminist Crossroads: Reimagining the Ecuadorian State. In: *Transgender Studies Quarterly*, Lucas Vol. 3, Nr. 1-2, 104-119. doi:10.1215/23289252-3334271.
- Garriga-López, Claudia Sofía (2019): Transfeminism. In: *Global Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer (LGBTQ) History*. Farmington, 1619-1623.
- Koyama, Emi (2003): *The Transfeminist Manifesto*. In: Rory Dicker/Alison Peipmeier (Hg.): *Catching the Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century*. Boston, 244-259.
- Martínez Novo, Carmen (2014): Managing Diversity in Postneoliberal Ecuador. In: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 19, Nr. 1, 103-125. doi: 10.1111/jlca.12062
- Mogul, Joey L. et.al. (Hg.) (2012): *Queer (In)Justice: The Criminalization of LGBT People in the United States: Queer Action/Queer Ideas*. Boston.
- Pratt, Mary Louise (2007): *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. 2. Auflage. London.
- Valencia, Sayak (2014): Interferencias transfeministas y pospornográficas a la colonialidad del ver. In: *Decolonial Gesture: E-misférica*, Vol. 11, Nr. 1. <http://archive.hemisphericinstitute.org/hemi/en/emisferica-111-decolonial-gesture/valencia>

# Queer, Feminismus und die Linke im postsozialistischen Jugoslawien

*Nada Bobičić*

Wenn ich über die möglichen Allianzen zwischen ‚queer‘, Feminismus und linken Bewegungen in der Region Ex-Jugoslawiens spreche, ist es notwendig, den Kontext zu kennen, der jede dieser Bezeichnungen prägt. Dies möchte ich über einen persönlichen Rückblick auf die Initiativen tun, mit denen ich in den vergangenen acht Jahren, seitdem ich Anfang zwanzig war, zusammengearbeitet habe. Beginnen wir mit dem letzten Begriff. In der Region hat die Linke eine komplizierte Vergangenheit. Die Sozialistische Förderale Republik Jugoslawiens (SRFY) basierte – in Abgrenzung von etatistischen Praxen der UdSSR – auf der Idee der Selbstverwaltung. Das System selbst war in der Realität eine sozialistische Version des Wohlfahrtsstaats. Mehr als neunzig Prozent der Arbeiter\*innen waren in staatseigenen Firmen beschäftigt. Arbeiter\*innen hatten, jedenfalls bis zu einem bestimmten Punkt, die Macht, Entscheidungen über die Organisation der Arbeit und über Aktionen des Kollektivs in ihren Fabriken zu treffen. Durch das System gewählter Delegierter konnten sie auch in ihren lokalen, regionalen wie auch in höheren staatlichen Strukturen partizipieren. Aber die Krise in den 1980er Jahren, die zum Zerfall Jugoslawiens führte, die globale Wende zum Neoliberalismus und zur Rechten haben extremen Druck erzeugt, unter dem die sozialistische Selbstverwaltung buchstäblich weggespült wurde – besonders dann während der Kriege in den 1990er Jahren. Das bereits ausgehöhlt Gesellschaftsprojekt des Sozialismus wurde durch Milošević's gewaltvolles Regime, das schließlich auch für den Genozid an den Bosniak\*innen verantwortlich war, völlig entstellt.

In den sechs Staaten und den zwei sogenannten autonomen Provinzen Jugoslawiens ist seitdem Nationalismus der dominante politische Diskurs. Ihm stand die pazifistische Bewegung gegenüber. Einen Teil der Bewegung machten diejenigen aus, die dachten, dass wahre Demokratie mit ökonomischer Transformation hin zum Kapitalismus kommt, was die Privatisierung öffentlicher Güter bedeutete. Der andere Teil traditionell links eingestellter Menschen vertrat sozialdemokratische Positionen, die sich auf Ideen von liberalem Antifaschismus, grünem Kapitalismus und einem starken Wohlfahrtsstaat bezogen. Nach dem Fall des Milošević-Regimes in den 2000er Jahren übernahmen sogenannte demokratische und nationalistische Parteien rechts der Mitte die Macht, alle mit neoliberalen ökonomischen Programmen. Auf wirtschaftlicher Ebene

finanzierten sie, was Milošević bereits begonnen hatte. Es gab kein kollektives Eigentum mehr; die Mehrheit der Industrien und Firmen war privatisiert. Ein ähnlicher Mechanismus von Raub, der auf korrupter Privatisierung von Industrien, Firmen, Land, Wasser- und Energieversorgung, Pensionsfonds und dem Gesundheits- wie dem Ausbildungssystem basierte, ereignete sich auch in anderen Staaten.

Auf diese Weise wurden linke Ideen, mit Ausnahme von Inseln einer Handvoll kritischer Denker\*innen, sowohl von Liberalen enteignet als auch von Nationalisten kontaminiert – bis zur globalen Finanz- und Wirtschaftskrise von 2007/08. Da tauchte ein marxistischer Diskurs erneut auf – und wurde im folgenden Jahrzehnt noch stärker. Dies war nicht nur eine lokale Besonderheit, sondern ein vielleicht globaler, zumindest ein westlicher Trend. Der Marxismus bietet Werkzeuge für die Kritik der neoliberalen kapitalistischen Gesellschaft. Intellektuelle Zirkel in der Region kehren auch daher zurück zum vergessenen marxistischen Erbe. Das (post)sozialistische Jugoslawien – mit all seinen Schwachstellen und teils nostalgischen popkulturellen Bezügen zur eigenen Geschichte – entwickelte ein wieder und neu angeeignetes Verständnis einer neuen gesellschaftlichen Situation u. a. durch kreative und kritische Diskurse linker Intellektueller und Aktivist\*innen.

Das erste und bis heute bedeutendste Ereignis, das die Rückkehr der kritischen Linken markierte, war das *Subversive Festival*, gegründet 2008. Es ist das größte linke Festival in der Region Ex-Jugoslawiens und findet jedes Jahr in Zagreb statt. Im ersten Jahr feierte das Festival den 40. Geburtstag der 1968er Student\*innenproteste. 2013 hatte ich die Gelegenheit, an diesem Festival teilzunehmen als Teil einer ad-hoc regionalen performativen queeren Gruppe 3a3or (Unheimlich). Das war unsere erste kollektive Performance, nach der wir auf eine Mini-Tour nach Wien, Italien und Prag gingen. Auf dem *Subversive Festival* performten wir auf queere Weise zum Thema intersektionaler Überschneidungen von queeren, Krüppel/crip, antikolonialen und linken Theorien. Die Performer\*innen kamen aus den in Belgrad angesiedelten Organisationen *ArteQ* und *Zentrum für Queer Studies*, aus der in Skopje arbeitenden Organisation *Coalition Margins*, und es waren auch einige unabhängige Künstler\*innen dabei.

In dieser Performance veranstalteten wir eine Art Talkshow, in der die Teilnehmenden unterschiedliche Aspekte ‚normaler‘ Identitäten dekonstruierten. Wir spielten mit Geschlechterrollen; mit der Fähigkeit, sowohl fließend Englisch als auch unsere Herkunftssprachen zu sprechen, und mit dem Konzept von able-bodiedness. Obwohl wir einen frühen Zeitslot im Programm in einer kleineren Halle hatten, waren die Teilnehmenden sehr unterstützend. Noch

heute erinnere ich mich an dieses Ereignis als sehr inspirierend für unsere Gruppe. Wir hatten das Gefühl, dass unsere queere Performance wirklich eine Bedeutung hat und dass es interessant wäre, das zu wiederholen; wir planten eine Tour.

Auf eine Art verdiente das *Subversive Festival* seinen Namen auch, weil es einen dringend benötigten Raum für queere Theorie und Praktiken eröffnete. Wir wurden in keiner Weise zensiert oder beurteilt. Dies war ein praktisches Beispiel für die potenzielle Zusammenarbeit zwischen der Linken und queeren Zusammenhängen. Damit diese in Räumen, in denen linke Organisator\*innen mehr Macht haben, überhaupt fruchtbar sein kann, muss als erster Schritt der Wille da sein, queere Praktiken wirklich zu bestärken. Und im nächsten Schritt müssen die Praktiken des linken Organizing ‚verqueert‘ werden. In einem konventionellen linken Umfeld werden queere und feministische Perspektiven oft auf einen politischen oder organisatorischen Aspekt begrenzt. In der Praxis bedeutet das, dass sie ghettoisiert und lediglich als Zusatz zu ‚Schlüsseldebatten und -aktivitäten‘ gesehen werden. Entsprechend reicht es nicht, queere und feministische Subgruppen zu bestärken; es ist notwendig, linke Organisationen auf jeder Ebene zu feminisieren<sup>21</sup> und zu queeren.

Jetzt kann ich mich dem Begriff Feminismus zuwenden. Der sogenannte Zweite-Welle-Feminismus ‚westlichen Typs‘ tauchte in Intellektuellen-Kreisen in der SFRY<sup>22</sup> in der Mitte der 1970er Jahre auf. Vor dieser (intellektuellen) Bewegung basierte die dominante Staatspolitik und -ideologie auch auf einer klassischen marxistischen Idee der „Frauenfrage“, wie sie in der sozialistischen Bewegung vor dem 2. Weltkrieg vertreten wurde. Hunderttausende Frauen, die in der antifaschistischen Frauenfront kämpften und den Nazismus niederschlugen, Seite an Seite mit ihren männlichen Kameraden in der Partisan\*innenarmee, haben so viel geleistet für die Emanzipation der Frauen nach dem Krieg. Frauen in Jugoslawien hatten das Recht, zu wählen und sich politisch zu engagieren, schon ab 1946. Frauen hatten reproduktive, Arbeits- und andere Rechte, die Teil der jugoslawischen Verfassung wurden. Gleichwohl wurde Mitte der 1970er Jahre offensichtlich, dass die Frauenfrage tatsächlich nicht gelöst war. Frauen arbeiteten aktiv in der öffentlichen Sphäre, während sie still die unbezahlte Hausarbeit verrichteten. Die private Sphäre blieb überwiegend unangetastet von emanzipativer Politik und sozialistischer Selbstverwaltung.

---

21 Roth, Laura, Irene Zugasti Hervás & Alejandra de Diego Baciero (2020): *Feminise politics now!* Madrid. Rosa-Luxemburg-Stiftung, Madrid Liaison Office. <https://www.rosalux.eu/en/article/1586.feminise-politics-now.html>

22 Sozialistische Förderative Republik Jugoslawien (SFRY) 1945-1992.

Eine neue Generation von Frauen der 1970er Jahre, vertraut mit den Entwicklungen der Frauenbewegung in den Gesellschaften des Westens, organisierte 1978 die bahnbrechende Konferenz *Comrade Women – The Women’s Question: A New Approach?* Auf dieser in/formellen, im doppelten Sinne aktivistischen und akademischen Konferenz kamen jugoslawische Frauen mit Feminist\*innen aus dem westlichen Block sowie mit Theoretiker\*innen aus dem Osten zusammen. Dies spiegelte die spezifische Situation der Sozialistischen Föderalistischen Republik Jugoslawien als eines der Gründungsmitglieder des *Non-Aligned Movement*. Diese Bewegung versammelte dekolonisierte Staaten aus unterschiedlichen Weltregionen in dem Bemühen, ein Gegengewicht gegen die Teilung der Welt in zwei Blöcke zu bilden.

Während der 1990er Jahre lag der Fokus feministischer Politiken auch, aber nicht nur in Jugoslawien, auf Anti-Kriegs-Aktivismus. Sofern er nicht explizit liberal war, stand er sozialdemokratischen Ideen näher. Auf jeden Fall war die Verbindung mit der kritischen Linken, die in den 1980er Jahren existierte, zerbrochen. Diese Verbindung wurde erst wieder im letzten Jahrzehnt aufgebaut, dem allgemeinen ‚Links-Trend‘ infolge der globalen Finanzkrise von 2007/08 folgend. Der marxistische Strang des Feminismus findet gegenwärtig üblicherweise in einer Form der Theorie Sozialer Reproduktion (vgl. dazu u. a. Bhattacharya 2017; Anm. d. Hg.) Ausdruck, die in feministischen und queeren Communities immer populärer wird.

Eines der erfolgreichsten Beispiele der Stärke einer neuen und gleichzeitig inklusiven, feministischen, marxistischen, queeren, anti-militaristischen und antikapitalistischen Bewegung sind die Nacht-Demos am 8. März (8th of March Night March). Seit 2016 werden die 8. März-Nachtdemos jedes Jahr vom fAKTIV-Kollektiv organisiert, einer unabhängigen Gruppe von Feminist\*innen. Der Tag hatte seinen revolutionären Charakter als Internationaler Arbeiter\*innen-Tag, der 1910 von Frauen der Zweiten Internationale etabliert wurde, lange verloren. Feminist\*innen rund um fAKTIV haben den 8. März wiederbelebt. Jedes Jahr auf den Nachtdemos protestierten kroatische Frauen gegen zunehmenden Sexismus, Homofeindlichkeit, Trans\*feindlichkeit, den wachsenden Einfluss des Klerus, gegen Militarisierung und die zunehmende Einschränkung der Meinungsfreiheit, für reproduktive Rechte.

In den Worten einer der Organisator\*innen waren die Nacht-Demos „der größte Protest für Frauenrechte in der Geschichte Kroatiens“.<sup>23</sup> Die Märsche begannen eine immer größere Zahl von Frauen anzuziehen, aus unterschiedlichen Gründen. Erstens konnten mehr Frauen nach ihrer Arbeitszeit teilnehmen, 23 „Mocni mars“. Portal Novosti. <https://www.portalnovosti.com/mocni-mars>

weil die Aktionen abends und nachts stattfanden. Zudem war es wichtig für die Frauen, öffentliche Plätze zu jeder Tages- und Nachtzeit zu besetzen, ohne Angst um ihre Sicherheit haben zu müssen. Die Organisator\*innen richteten sich immer wieder gezielt an Frauen unterschiedlicher Identitäten und mit unterschiedlichen Erfahrungen. Auch wenn die meisten Frauen, die am Marsch teilnehmen, eher zu den besser ausgebildeten und privilegierten sozialen Schichten gehören, hat der Massencharakter der Demonstrationen einen Raum geöffnet für eine größere Gruppe von Frauen. Zudem war die Bewegung auf intergenerationale Prinzipien aufgebaut. Der 8. März-Marsch wurde wahrgenommen als symbolischer Verbindungspunkt zwischen vorangegangenen Errungenschaften und gewonnenen Freiheiten und solchen, für die man noch kämpfen muss. Inspiriert von den feministischen Streiks in anderen, vor allem europäischen und lateinamerikanischen Ländern hieß es im Aufruf für die Nachtdemo für 2020: „Wir bauen eine Bewegung auf, die eines Tages bereit sein wird, die Gesellschaft durch einen Generalstreik in der Mitte einer Arbeitswoche anzuhalten.“ Jedes Jahr wird dieses Ziel etwas greifbarer, da die Nachtdemos zahlenmäßig wachsen. Sie werden längst zu einer Inspiration über Kroatien hinaus für das gesamte frühere Jugoslawien.

Kommen wir schließlich zu den Queers. In der Sozialistischen föderativen Republik Jugoslawien wurde Homosexualität in manchen Staaten 1977 entkriminalisiert, früher als in anderen Staaten im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts (wie zum Beispiel Deutschland 1994). Die LGBTIQ\*-Bewegung entstand in Slowenien zuerst Mitte der 1980er Jahre und dehnte sich erst im nächsten Jahrzehnt auf andere jugoslawische Staaten aus. Von Beginn an hatte sie starke Verbindungen zu feministischen, Antikriegs- und anderen emanzipatorischen Bewegungen. Obwohl der Beginn der feministischen Bewegung in Jugoslawien zeitlich vor der LGBTIQ\*-Bewegung liegt, arbeiten sie eng zusammen und sind aufeinander ausgerichtet.

Schon vor dem Wiederauftauchen marxistischer und sozialistischer feministischer Strömungen in den letzten Jahren bestand eine enge Kooperation zwischen queeren und feministischen Zusammenhängen, sowohl im Aktivismus wie in der Theorie. In erster Linie entstand sie durch queere Literatur und unter dem Einfluss von Judith Butler und anderen queeren Theoretiker\*innen. Diese Denkrichtung entwickelte sich aus der poststrukturalistischen Tradition und beruhte ja nicht zwingend auf einem marxistischen Zugang. Gleichwohl denke ich, dass dieser Typ queerer Theorie radikales Potential hat, an seinem eigenen Ort und zu seiner eigenen Zeit. Sie ermöglichte die Überkreuzung von Feminismus und Queertheorie in post-jugoslawischen intellektuellen und aktivistischen Kreisen, wie anderswo auch, in einer Zeit des sogenannten

Endes-der-Geschichte [als radikale gesellschaftliche Alternativen im öffentlichen Diskurs delegitimiert wurden; Anm. d. Hg.]. In diesem Sinne war dies ein notwendiger Schritt, vielleicht in Richtung queer-marxistischer Zukünfte, die sich im letzten Jahrzehnt entwickelt haben (etwa in Arbeiten von Autor\*innen wie Rosemary Henessy, Kevin Floyd und Peter Drucker). Ein Beispiel lokaler queer-marxistischer Ansätze im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts ist das Kollektiv *Queer Belgrade*, das für queere Rechte kämpft, ebenso wie für Arbeiter\*innen- und soziale Rechte, während sie gleichzeitig Homofeindlichkeit in linken Kreisen kritisieren. *Queer Belgrade* arbeitete z.B. auch mit Zagreb Pride 2006 zusammen an der Organisation des internationalen Pride-Marsches.

In unserer Region (im postjugoslawischen Raum) gibt es heute viele andere Initiativen wie *Queer Montenegro*, *Queer Zagreb*, *De Se Zna*, *Geten*, das *Center for Queer Studies* und *Coalition Margins*, *Trans Network Balkans* und andere. Aus meiner persönlichen Perspektive als feministische Theoretiker\*in und Literaturkritiker\*in kann ich im Feld von Literatur und Künsten eine sehr dynamische und lebendige Allianz zwischen queerem Aktivismus, Feminismus und der Linken finden. Unter den Autor\*innen, die in BCMS (Bosnisch-Kroatisch-Montenegrinisch-Serbische Sprachen) schreiben, sind Lejla Kalamujic (aus Sarajewo), Nora Verde (aus Zagreb), Dragoslava Barzut (aus Belgrad), die Dramaturgin Olga Dimitrijevic (aus Belgrad) und Espi Tominicic (aus Zagreb). Im vierten Jahr in Folge organisiert außerdem *Queer Montenegro* einen Wettbewerb für die beste Kurzgeschichte mit queerer Thematik.

Als ein gutes Beispiel für die Stärkung eines queer-marxistischen Wissens und linker, feministischer Bewegungen möchte ich noch *MAMA Multimedial Institute* (MI2) nennen. Die Organisation MAMA, in Zagreb angesiedelt, ist sehr engagiert in der Förderung dieser neuen Allianz zwischen Marxismus und queeren Perspektiven. Eines der Bücher, die sie vorletztes Jahr veröffentlicht haben, ist *Irreconcilable: Radical Queer against Gender, State and Capital* (2019), eine Sammlung von Texten über queeren Aktivismus und queere Themen in unterschiedlichen Formen (wie Manifesten oder öffentlichen Bekanntmachungen von Protesten). Diese bietet zum ersten Mal in unserer Region einen Einblick in die vielfältigen und komplexen Verbindungen zwischen LGBTIQ\*-Bewegung und Marxismus von der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis heute. Wir erhalten so Einsichten in die Geschichte von linkem queerem Aktivismus und Theorie, die uns für heutige Reflektionen in diese Richtung inspirieren kann. Publikationen wie diese dienen nicht dem (passiven) Studium der Vergangenheit, sondern sind ein weiterer Einsatz in aktuellen Auseinandersetzungen: Sie zeigen, dass queere Bewegungen nicht nur vermeintlich Identitätspolitik ohne materialistische Analyse sind. Sie

belegen auch, dass feministische und queere Bewegungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Teil ähnliche Erfahrungen mit linken Organisationen machten – was Themen wie Gender und Sexualität betrifft. Diese wurden als weniger wichtig behandelt, obwohl sie für das neoliberale kapitalistische System konstitutiv sind.

Zusammenfassend kann ich zu möglichen Allianzen etwas sagen als jemand, die Erfahrungen hat sowohl in queeren, feministischen und linken, informellen und professionellen Kontexten: Marxismus ohne eine queere und feministische Perspektive übersieht die Bedeutung von Geschlechtergleichheit und des Spektrums von Sexualitäten für Emanzipation. Das kapitalistische System bleibt so in der Privatsphäre von der Kritik unberührt. Die Kosten für diesen Fehler könnten ähnlich groß werden, wie sie es bei der Zerstörung des sozialistischen Jugoslawiens waren. In Zeiten globaler Pandemien und bevorstehender ökonomischer Krisen, wenn Arbeiter\*innen- und Mittelklassen unter absehbar immer prekärer werdenden Bedingungen leben, ist eine marxistische Perspektive unverzichtbar. Um ein starkes Gegengewicht gegen den neoliberalen Kapitalismus und den Nationalismus zu schaffen, sind solche Allianzen zwischen unterschiedlichen emanzipatorischen und linken Bewegungen, wie sie im post-jugoslawischen Raum entstanden sind, notwendiger denn je!

# Über Vergeben und queeres Erinnern

## Im Gedenken an Sarah Hegazi

*Ahmed Awadalla*

Sarah gehörte zur Generation der Revolution von 2011 in Ägypten; einer Generation, die von Hoffnung erfüllt war – und um den Preis ihrer Körper und Köpfe (minds) einen hohen Preis dafür zahlte, nein zu sagen. Diese Generation wurde geboren und lebte die meiste Zeit unter dem 30-jährigen Mubarak-Regime und seiner begrenzten politischen Landschaft. Bis wir entschieden, dass es genug sei. Oft wird gesagt, unsere Generation sei gut im Kritisieren, aber habe dem Test, reale Politik zu machen, nicht standgehalten. Sarah Hegazi trotzte dieser Erzählung und war aktiv in linker politischer Organisation. Sie sprach offen über ihre Sexualität und kämpfte unaufhörlich darum, sie selbst sein zu können. Unsere Wahrheit zu leben, ist eine Revolution. Sie wusste, dass wir, um für uns queere Menschen Gerechtigkeit zu erlangen, für die Freiheit aller kämpfen müssen.

Saraha Tod zog viele in ihren Bann und machte die Notlage von Queers aus Ägypten deutlich – sowohl zu Hause als auch im Exil. Medien berichteten, dass die systematische Gewalt, die Sarah erfuhr, dazu führte, dass beim *Mashrou, Leila*-Konzert im September 2017 eine Regenbogenflagge geschwenkt wurde. *Mashrou, Leila* ist eine Band, die mehrmals in Ägypten aufgetreten ist, deren Sänger offen schwul lebt und die über progressive Themen singt. Bilder der beim Konzert geschwenkten Regenbogenfahne wurden weitläufig in sozialen Medien geteilt. Dies löste harte Repressionen der ägyptischen Regierung gegen die queere Community aus, führte zur Festnahme von rund siebzig Personen, die der „Ausschweifung“ angeklagt wurden – ein vager Rechtsbegriff im ägyptischen Recht, mit dem Queers strafrechtlich verfolgt werden. Saraha Verbrechen, lag nicht darin, einfach die Fahne zu schwenken. Um ihre Wahrheit leben zu können, musste Sarah Hegazi Gefängnisstrafen aushalten, Isolationshaft sowie physische und sexualisierte Gewalt. Nach ihrer Entlassung aus dem Gefängnis gelang es Sarah, nach Kanada zu reisen und dort Asyl zu beantragen. Ihr Engagement in grundlegenden politischen Fragen ist nicht der einzige Vorwand, weswegen Queers strafrechtlich verfolgt werden. Weil wir die lieben, die wir begehren oder mit denen schlafen, die wir wollen, stoßen wir auf Widerstand. Weil wir sprechen oder unsere Hüften schwingen, oder einfach wir selber sind. Jedoch ist der Preis zu hoch. Wie oft muss ein queerer Mensch ins Exil gehen, weg von unseren Freund\*innen und der Herkunftsfamilie? Ins Exil geschickt, weg von unseren Dörfern und Heimatstädten? Exiliert von unseren Genoss\*innen,

während wir gemeinsam für die Revolution auf die Straße gingen; im Exil entfernt von unseren Körpern, unserer Muttersprache und von der Liebe.

„Das darf nicht sein“, hörte ich mich selbst sagen, als ich die Nachricht erfuhr. In den letzten Jahren haben viele Queers, die ich kenne, Ägypten in Richtung Europa und anderer westlicher Länder verlassen. Man glaubte, dass dorthin zu gelangen unsere Rettung aus den unterdrückerischen Umgebungen sein würde, in denen wir lebten. Dass die Glücklichen, die entfliehen können, schließlich frei und sicher sein würden. Viele glaubten, dass durch ihre Flucht nach Kanada Sarahs Leiden enden würde; dass diese Flucht eine sichere Zuflucht bieten würde, in der Schmerz sich auflösen und Heilen beginnen könnte. Sarahs Tod hat diese Erzählung komplizierter gemacht. Weder empfing Kanada sie mit einem herzlichen Willkommen oder als sicherer Ort für Exilierte, an dem diese sie selbst sein können. Die Wunden der Vergangenheit verfolgen queere Menschen im Exil. Und wir werden erneut verwundet, durch Rassismus, Homo- und Transphobie, auf die wir in unseren neuen Umgebungen treffen. Ägypten war nicht lediglich eine homophobe Gesellschaft, in der Queers unterdrückt wurden. Es war auch ein Ort, an dem sie gefeiert und gesungen und sich gewehrt haben, zurückgeschlagen haben. Queers konnten in Ägypten auch Spaß haben, die Kraft von Widerstand und Sichtbarkeit erfahren. Sarahs Geschichte bricht die vereinfachte Gegenüberstellung, die binäre Spaltung zwischen Westen vs. Osten auf. Sie zeigt, dass die Unterdrückung von Queers eine nicht zu ver-ortende Serie von Verletzungen, gebrochenen Herzen sein kann. In einer Welt, die nicht für uns gemacht ist.

Ich bin den Gefühlen gefolgt, die Sarah Hegazis Tod weltweit ausgelöst hat. Ich fühlte Schock und Schmerz. An einem regnerischen Tag in Berlin fühlte ich mich von der Solidarität derjenigen umgeben, die scharenweise kamen, um zu trauern. Ich sah Fotos von Mahnwachen und brennenden Kerzen in verschiedenen Städten rund um die Welt. Dies erinnerte mich daran, dass wir nahezu alles aushalten können, wenn es gemeinsam durchgearbeitet wird. Wenn ich das alles wirken lasse, fühle ich mich versucht, an Sarahs letzten Worten festzuhalten; Worte, die sie in ihrem Abschiedsbrief schrieb. Warum handelte deine letzte Nachricht von Vergebung, liebe Sarah?

In ihrem Abschiedsbrief bat sie um Vergebung von ihren Freund\*innen und Geschwistern. Es ist nicht ungewöhnlich, dass diejenigen, die ihr Leben beenden, um Vergebung bitten. Sarah beginnt ihren Text, in dem sie ihre Geschwister anspricht: „Für meine Geschwister versuchte ich zu überleben, aber ich habe es nicht geschafft, vergebte mir.“ Sie war die Älteste unter ihren Geschwistern. Sie verlor ihre Mutter während des Exils, ohne Gelegenheit gehabt zu haben,

sich angemessen verabschieden zu können. Dann wendet sich Sarah an ihre Freund\*innen. „An meine Freund\*innen: die Prüfung ist zu grausam; ich bin zu weich, sie zu bestehen, vergebt mir.“

In ihrem Buch „Auf den Spuren von Enayat la-Zayyat“ notiert die Autor\*in Iman Mersal, dass viele Menschen durch den Selbstmord einer geliebten Person traumatisiert werden, insbesondere enge Freund\*innen. Auf ihnen liegt die Last eines Gefühls von Verantwortung und Scham (Mersal 2019). Sarah schrieb offen über ihre ‚Reise‘, die komplexen Erfahrungen mit psychischer Gesundheit. Sarah schien sich bewusst zu sein über die Auswirkungen von Selbstmord auf Freund\*innen. Sarah erinnert uns daran – auch wenn sie dieses Leben verlassen hat –, dass es einen Weg zu Heilung gibt.

Außerdem vermochte es Sarah, ein einzigartiges Gefühl zu formulieren: „An die Welt: Ihr wahrt überwiegend grausam, aber ich vergebe.“ Sie bietet Vergebung statt Grausamkeit. Vergebung wird oft mit Schwäche verwechselt. In Antwort auf Sarahs Tod antworteten einige queere Genoss\*innen mit dem Slogan: „Sarah hat vergeben, aber wir werden es nicht tun.“ In Momenten von Schock und Schmerz antworten wir mit Angst und Wut. Tendenziell verwandeln wir unsere Trauer in Kummer oder Schmerz. Wir kanalisieren Energie in das Benennen von Systemen der Unterdrückung und zeigen auf Institutionen, die sich mitschuldig gemacht haben.

Tatsächlich kann Zorn hilfreich sein. Audre Lorde hat den Einsatz des Zorns diskutiert (vgl. Lorde 1997 [1981]). Zorn wird in Bewegungen für soziale Veränderung oft als positive Energie betrachtet. Trotz der Nützlichkeit des Zorns fühle ich mich erinnert an Gloria Josephs Frage: „Wo geht der Schmerz hin, wenn er weggeht?“ Vielleicht vermeiden wir das Trauern, indem wir Schmerz in Wut, in Militanz transformieren. Ich muss fragen: Wenn wir uns erlauben, den Schmerz zu fühlen; den Schmerz, geliebte Personen zu verlieren, spüren wir dann auch den Schmerz, dass wir möglicherweise dasselbe Schicksal erleiden wie diejenigen, die wir verloren haben? Vielleicht vermeiden wir damit Schuldgefühle; Schuldgefühle darüber, dass wir mehr hätten tun können; dass wir womöglich mitschuldig in Systemen sind, gegen die wir uns auflehnen, oder auch Schuld, dass wir nicht parallel bessere Welten aufgebaut haben.

Vor vielen Jahren, als eine meiner langwährenden Freundschaften endete, dachte ich viel über Vergebung nach. Ich lernte, dass verletzt zu werden ist, wie an einen Haken gebunden zu sein. Um mich von diesem Haken zu lösen, musste ich die vom Haken lassen, die mich verletzt haben. Ich war in der Lage, Vergebung als eine Befreiung zu sehen. In der Selbstbefreiung von Schmerz,

Groll und einem Gefühl von Rechtschaffenheit, verstand ich meine Fehler und woher die andere Person kam. Ich war in der Lage, mein Gefühl loszulassen, ein Opfer zu sein. Ich realisierte, dass ich verantwortlich für meine Gefühle bin und gewann die Kontrolle über meine eigene Geschichte zurück.

Können wir diese auf einer zwischenmenschlichen Ebene gelernten ‚Lektionen, über Erfahrungen mit Vergebung im Kontext von größeren politischen Fragen nutzen? Sind wir fähig, die großen Ungerechtigkeiten zu vergeben, die Staat und Gesellschaft uns zufügen? Oder sollten wir das überhaupt? Vergebung wirkt dann, wenn falsches Verhalten und Ungerechtigkeit anerkannt werden. Es muss ein Versprechen geben, dass es nicht wieder passiert.

Sarahs Tod führte zu einer lebhaften Diskussion, on- wie offline. Die Themen wie Selbstmord, Homosexualität und ihr unablässiger Aktivismus führten zu so vielen Denunziationen. Diejenigen, die sie öffentlich betrauernten, traf homophobe Empörung, Zensur. Versuche, Sarah zu diffamieren sowie auch moralische Urteile darüber, wo sie nach ihrem Tod hingehören würde. Die Herausgeber der arabischen Seite von Wikipedia ließen nicht eine einzige Seite über sie stehen. Diejenigen, die nicht um sie öffentlich trauern konnten, taten dies sowieso anonym. Selbst fürs Trauern finden Queers oft keinen angemessenen Raum und Platz. Mit Blick auf solche Entmenschlichung mag Vergebung wie eine naive und überflüssige Vorstellung klingen, abgeleitet von religiösen Überzeugungen.

„Für mich sind Vergebung und Mitleid immer verbunden: Wie können wir Menschen für ihr Falschhandeln verantwortlich machen und trotzdem zur gleichen Zeit mit ihrer Menschlichkeit so in Verbindung bleiben, dass wir ihnen das Vermögen zu Transformation zutrauen?“, fragt die Autorin bell hooks (hooks, zit. in McLeod 1998). hooks geht davon aus, dass Verantwortlichkeit und Vergebung sich nicht wechselseitig ausschließen. Mitleid mit Täter\*innen wird oft als entschuldigend für Gewalt verstanden. Mitgefühl kann uns helfen, Mitmenschen zu verstehen; als Gewalttäter\*innen, als die, die sie sind: Leute, die die Verbindung zu ihrem Verstand und Herzen verloren haben – als Ergebnis von Unterdrückungssystemen; von denselben Unterdrückungsverhältnissen, gegen die Sarah gekämpft hat.

Vergabung wird oft mit Versöhnung verwechselt, aber zu vergeben bedeutet nicht zu akzeptieren, keine falsche Versöhnung. Mitgefühl eröffnet uns die Fähigkeit, Dynamiken geschlechtlicher und sexueller Unterdrückung zu analysieren. Sind wir in der Lage, diese Dynamiken zu verstehen, ohne die psychologischen Seiten des Problems zu begreifen?

Forgiveness kann uns helfen, unsere Beziehung zu uns und anderen neu zu definieren. In einer Zeit, in der Queers sich zunehmend als verletzte ‚Opfer‘, verstehen, bietet Vergebung einen Raum der Autonomie. Wir müssen uns selbst befragen, um zu sehen, was uns von Vergebung fernhält. Unsere Identität kann zu stark an Schmerz und Trauma gebunden sein. Also müssen wir uns selbst fragen, wer wir ohne unser Trauma sind und wie wir ohne sein Diktat im Leben zurechtkommen können? Wenn wir am Schmerz festhalten, riskieren wir, selbst hart und zu Unterdrücker\*innen zu werden. Vergebung gibt uns die Chance, uns selbst nicht als hilflose Opfer zu sehen; schicksalhaft gebunden an fortdauerndes Leiden, sondern als Eigensinnige. Mutig zu sein, zu lieben, zu fühlen, verletzt zu werden und wieder zu lieben.

Mit ihrer letzten Handlung ist Sarah ihrer Vision von radikaler Transformation gefolgt. Sie hat sich gewünscht, dass *wir* uns verändern und dazu etwas beizutragen. Ich wünschte, wir hätten dich besser lieben können, Sarah. Ich hoffe, du kannst uns sehen, wo immer du bist, mit deinem gelassenen Lächeln, und die Wellen wahrnehmen, die du durch uns fließen lässt.

*Übersetzung ins Deutsche von Lia Becker und Katharina Pühl*

## Literatur

Audre Lorde (1997 [1981]): The Uses of Anger. In: Women's Studies Quarterly, Vol. 25, No. 1/2, 278-285.

McLeod, Melvis (1998): "There's No Place to Go But Up" – bell hooks and Maya Angelou in Conversation. In: Lion's Roar, 01.01.1998, <https://www.lionsroar.com/theres-no-place-to-go-but-up/> Letzter Zugriff: 04.12.2023

Mersal, Iman (2019): In the Footsteps of *Enayat Al-Zayyat*. Kairo.

# Der Streik der “gewöhnlichen” Frauen und feministische Allianzen in Polen

## Interview mit Jennifer Ramme

*Vorbemerkung der Herausgeber\*innen: Das Interview mit der Kulturwissenschaftlerin Jennifer Ramme entstand einige Zeit vor der polnischen Wahl im Herbst 2023 und blickt auf die Frauenstreikbewegung zurück, die heftige politische Wellen schlug. Die Proteste hatten am Ende einen bedeutenden Anteil am Ausgang der Wahl. Inzwischen haben sich nicht nur die parlamentarischen Mehrheitsverhältnisse in Polen geändert, zum Teil geht auch der politische Kurs in eine neue Richtung. Die heftigen kulturellen Kämpfe und gesellschaftlichen Konflikte sind damit jedoch längst nicht vorbei. Das Interview führte Atlanta Ina Beyer.*

AIB: Seit Jahren erleben wir in unterschiedlichen Ländern einen rechten Kulturkampf, in dem das Verhältnis von Nation, Geschlechter- und Familienpolitiken eine zentrale Rolle spielt. Du hast dich viel mit der Situation in Polen auseinandergesetzt. Wie ist die Situation dort?

JR: Heterosexismus und Rassismus sind in den Politiken national-katholischer und rechter Akteur\*innen in Polen stark verflochten. Die Ausgrenzung von LGBTIQ\* und Einschränkung von Frauenrechten (in der polnischen Bezeichnung wird kein Sternchen benutzt) gehen aus einer ethno-nationalistischen Vorstellung von Nation hervor. Diese wird als abgrenzbarer Volkskörper gedacht, der durch heterosexuelle Familien erschaffen wird. Frauen haben gemäß solchen Ideologien eine Rolle zu erfüllen, LGBTIQ\* hingegen sollte es erst gar nicht geben.

Dabei spielen Gegensätze wie der zwischen ‚Volk‘ und ‚Eliten‘ sowie Volk und Nicht-Volk eine große Rolle. Solche Konstruktionen dienen dazu, Menschen aus der Gemeinschaft auszuschließen und eine Neuverteilung von Ressourcen zu begründen. Es geht um die Unterscheidung, wer unrechtmäßig privilegiert ist und wer nicht. Beispiele dafür sind die Beschlüsse von vielen Lokalregierungen gegen eine sogenannte LGBTIQ\*-Ideologie bzw. Familienchartas gegen die Unterstützung von LGBTIQ\*. Die Familienpolitik fördert gezielt konservative Lebensmodelle. Ähnliche Politiken werden in allen Bereichen verfolgt, etwa in Bildung, Kultur, sozialen Einrichtungen usw. Es werden zunehmend

konservative, nationalistische, katholische und kirchliche Träger mit Steuergeldern subventioniert.

Die politische Landschaft ist in Polen extrem polarisiert und die Definition dessen, wer privilegiert ist, hängt von politischen Lagern ab. Polen ist ein postsozialistisches Land, das vermeintlich seit dem Krieg ‚klassenlos‘ war. Vor 1989 bildeten diejenigen, die der Partei und dem Staatsapparat nahestanden, eine staatlich finanzierte Elite. Sie hatten einen gesonderten Zugang zu Gütern und staatlicher Infrastruktur, etwa Wohnungen oder Kindergartenplätze.

Darauf baut die politische Rechte heute auf und bedient das Narrativ von den Partieliten, die sich mit ehemaligen Oppositionellen verbündet hätten und den Raubtierkapitalismus der 1990er Jahre nutzten, um sich zu bereichern. Dieses Narrativ verbindet sich mit einem rechtsextremen Weltbild, durch Antisemitismus und Anti-Marxismus geprägte Verschwörungsideologien. Der „Westen“ wird als vom Marxismus unterwandert dargestellt. Nicht heteronormative Lebensweisen werden in rechten Diskursen als Ergebnis eines „marxistischen Kulturkampfes“ dargestellt, der darauf abziele, die polnische Nation und christliche Zivilisation zu zersetzen. Feminist\*innen und LGBTIQ\* werden als Handlanger\*innen einer internationalen, freischwebenden Elite dargestellt. Frauen, die abgetrieben haben, statt das ‚bedrohte‘ polnische Volk am Leben zu erhalten, gelten als moralisch verwerflich.

Die autoritäre Rechtsentwicklung wird von manchen gerne als unvermeidbares Ergebnis neoliberaler Politiken dargestellt. Ich stimme zu, dass Prekarität und das Gefühl eines Kontrollverlusts durch Prozesse der Globalisierung wachsenden Zuspruch zu rechtsradikalen Einstellungen fördern können. Die Ursachen für die massenhafte Unterstützung von rechtskonservativen und national-katholischen Parteien und Politiken sind aber viel komplexer. Eine Rolle spielt dabei der vermeintliche Anspruch, über Körper von Kindern und (Ehe-)Frauen verfügen zu können, wie auch die Verteidigung einer hierarchischen gesellschaftlichen Ordnung.

Bei näherer Betrachtung von antifeministischen und Anti-LGBTIQ\*-Netzwerken, die Politik für ein Verbot von vermeintlichen „LGBTIQ\*- und Gender-Ideologien“ betreiben, zeigen sich eindeutige Verbindungen zu Kräften, die entweder faschistisch sind oder der Herrschaft des Adels und der Kirchen nachtrauern. Die rechte NGO *Ordo Iuris* beispielsweise, die für den Entwurf des Abtreibungsgesetzes 2016 verantwortlich war

und auch federführend in Anti-LGBTIQ\*-Kampagnen ist, gehört zum Netzwerk *Tradition, Familie und Privateigentum* (TFP) (zu der Rolle des europäischen und deutschen Adels im *TFP Netzwerk* vgl. Kemper 2016). Ganz zu schweigen von der Rolle, die die katholische Kirche und ihre Organisationen wie *Opus Dei* in Polen und weltweit spielen.

AIB: Du hast dich in deiner Forschung stark mit dem Frauenstreik 2016 und der Bedeutung der Rede von „gewöhnlichen Frauen“ in der politischen Auseinandersetzung beschäftigt. Welche Rolle nimmt der Begriff darin ein?

JR: Im Oktober 2016 kam es ja zu dem ersten landesweiten Feministischen Streik. Dabei war auffällig, dass die Organisator\*innen des Streiks 2016 sich in ihren öffentlichen Selbstdarstellungen als „gewöhnliche Frauen“ (zwykle kobiety) definierten und auch von anderen (z.B. der links-liberalen Partei *Razem* und den Medien) als solche bezeichnet wurden.

Mit Hilfe einer quantitativen Untersuchung mit Koordinator\*innen aus fast allen Streikgruppen in ganz Polen sind wir dem näher auf die Spur gekommen. Es zeigte sich, dass über 90 Prozent der Organisator\*innen lokaler Streikgruppen diesen als „Streik der gewöhnlichen Frauen“ interpretierten. Sie begründeten dies damit, dass Frauen aller möglichen Gesellschaftsgruppen (aus verschiedenen Berufen, Altersgruppen, Weltanschauungen oder Religionen) beteiligt waren. „Gewöhnlich“ bezeichnete die Diversität und zugleich die breite Mobilisierung der Protestteilnehmenden.

Darin unterscheidet sich die Bedeutung von dem Begriff der „gewöhnlichen Frau“, wie er seit Jahrzehnten in rechten Diskursen benutzt wird. Ziel der rechten Gegenüberstellung von ‚gewöhnlichen‘ und scheinbar nicht so gewöhnlichen Frauen ist die Disziplinierung all jener, die sich einer rechten national-katholischen Norm dessen, was eine Frau sein kann, nicht genügend anpassen. Die „gewöhnliche Frau“ ist gemäß solcher Diskurse Polin, konservativ, katholisch, heterosexuell, lebt in einer Ehe und Familie, dient ihrem Ehemann und gebärt Kinder. Zugleich stellen „gewöhnliche Frauen“ einen Gegenpol zu all denjenigen dar, die zur vermeintlichen Elite gehören.

Unsere Forschung zeigte demgegenüber, dass die Streikorganisator\*innen von einem nicht-normativen Verständnis von „gewöhnlichen Frauen“ ausgingen. Es ging ihnen um Diversität und Pluralität. Auffällig war, dass

viele schrieben, eine "gewöhnliche Frau" sei eine Person, die nicht politisch engagiert sei. Der Umfrage nach waren viele der Organisator\*innen der Streiks zwar zuvor in irgendeiner Form engagiert gewesen – nur eben nicht in frauenpolitischen Themenfeldern. Viele erzählten mir, dass sie sich vor dem Streik nicht als Feminist\*innen definiert hatten. Einige waren überrascht, auf Grund ihres Engagements so bezeichnet oder gar diffamiert zu werden. Das bedeutet, dass all diese ‚gewöhnlichen Frauen‘ nach ihrer Teilnahme an den Protesten im Jahr 2016 gewissermaßen aufhörten, ‚gewöhnlich‘ zu sein. Es verwundert von daher nicht, dass wiederum feministische Aktivist\*innen, die bereits vor dem Streik aktiv waren (wie etwa die Organisator\*innen der 8. März-Demos in Warschau), den Begriff der gewöhnlichen Frau mehrheitlich ablehnen, ihn als normierenden und ausgrenzenden Diskurs wahrnehmen. In der Gegenüberstellung von "gewöhnlichen Frauen" und Feminist\*innen zeigen sich leider auch Parallelen zwischen rechten, marxistischen oder antifeministischen anarchistischen Diskursen, in denen behauptet wird, feministische, queere oder LGBTIQ\*-Thematiken seien nur Probleme einer privilegierten, Latte Macchiato trinkenden urbanen Elite und würden ‚gewöhnliche‘ Menschen, insbesondere aus der Arbeiter\*innenklasse, nicht interessieren.

Mit dem Frauenstreik wurde eine Subjektposition der ‚gewöhnlichen Frau‘, beansprucht, die durch die Massenbeteiligung auch glaubwürdig wurde. Die Protestereignisse zeigen auch, dass sich ein Teil der Bevölkerung gegen die Repräsentation des Volkes durch die regierende Rechte auflehnt. Von der massenhaften Demonstration von Dissens wurden die Regierenden und das gesamte rechte politische Spektrum komplett überrascht. Der Streik wurde so zu einer Situation, in der sich das Volk gewissermaßen (als Souverän) offenbart, weil die Versammlungen eine kritische Masse erreichten und so viele ihre Stimme erhoben.

Das ‚weibliche Volk‘ wurde in den Protesten auch über nationale Kategorien definiert, Nationalflaggen und Symboliken während der Proteste sind sehr verbreitet. In dieser Hinsicht unterscheiden sich feministische und LGBTIQ\*-Bewegungen in Polen stark von ähnlichen Initiativen in Deutschland. Der Polenweite Frauenstreik (*Ogólnopolski Strajk Kobiet* oder *OSK*) ist auch eine Art patriotische Bewegung, die sich gegen katholischen Nationalismus und Antifeminismus wendet, mit dem Ziel, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und die EU-Mitgliedschaft durchzusetzen. Eine Einheit gewinnt die Bewegung vor allem durch die Gegner\*innenschaft zum autoritären Rechtsruck.

Dabei werden aber die unterschiedlichen Bedürfnisse und Lebenssituationen von Frauen und LGBTIQ\* nicht geleugnet und meist die Diversität dieses ‚Volkes‘ betont. Außerdem beteiligt sich der *OSK* regelmäßig auch an anderen Kämpfen (z.B. von Be\_hinderten-Aktivist\*innen oder der Klima-Bewegung). Soziale Unterschiede werden öfter angesprochen; so wird immer wieder betont, dass das Abtreibungsverbot vor allem materiell ärmere Schwangere trifft. Es wurden solidarische Strukturen (u. a. von der Berliner Gruppe *Ciocia Basial/Tante Barbara*) aufgebaut, um auch mittellosen Personen einen Schwangerschaftsabbruch im Ausland zu ermöglichen.

AIB: Wie hat sich die Frauenbewegung in Polen aus Deiner Sicht entwickelt? Wie steht es um Solidarität zwischen dieser und LGBTIQ\*-Bewegungen in Polen?

JR: In der ersten Protestwelle von 2016 waren viele der neuen Akteur\*innen noch verhalten, wenn es darum ging, sich zum Feminismus zu bekennen. Dies hat sich grundlegend geändert, wie auch die Massenstreiks vom Herbst 2020 gezeigt haben. Die neuen Aktivist\*innen haben sich über die vier Jahre weiterentwickelt und Querverbindungen zu anderen sozialen Kämpfen hergestellt. Zusammenhänge zwischen antifeministischer, heterosexistischer und homofeindlicher Politik und Kontinuitäten von faschistischen Denkweisen werden in den sozialen Bewegungen in Polen durchaus thematisiert. Bei den Protesten im Sommer und gegen Ende 2020 haben sich feministische und LGBTIQ\*-Bewegungen gegenseitig unterstützt. Es bestehen auch viele andere Spaltungen, die unterschiedliche Ursachen haben. Zum Beispiel gibt es in den feministischen wie auch innerhalb der LGBTIQ\*-Initiativen große Unterschiede im Verhältnis zu Parteien, zum Liberalismus und Kapitalismus. Auch hinsichtlich der Definition sexualisierter Gewalt oder der Frage, ob gleich ein uneingeschränktes Abtreibungsrecht gefordert werden sollte oder strategisch andere Lösungen erstmal besser wären. Eine der größeren Spaltungen besteht zwischen eher liberalen Akteur\*innen und NGOs, die einen Marsch durch die Institutionen anstreben, und den radikaleren anarchistischen, feministischen und queeren Initiativen. Anfang 2021 kam es jedoch zu einer signifikanten Spaltung zwischen dem polenweiten Frauenstreik (*OSK*) und einem Teil der queeren Community, aus komplexen Gründen, auf die ich hier nicht länger eingehen kann.

Der Erfolg des Frauenstreiks in Polen beruht unter anderem darauf, dass sich Menschen, die nicht Akademiker\*innen, Expert\*innen,

Berufsfeminist\*innen aus NGOs oder Politiker\*innen sind, Gehör verschafft haben. Dies hat eine Welle der Politisierung ausgelöst, die nicht mehr zu stoppen ist. Angefangen mit einem Aufschrei, der der Verteidigung des Status quo galt, hat sich eine Bewegung entwickelt, die den Rücktritt der Regierung und umfangreichere Reformen einfordert. Davor gab es auch in Polen seit längerer Zeit eine weit verbreitete Politikverdrossenheit und ein Gefühl der Ohnmacht, von denen insbesondere Frauen berichten, die sich 2016 erstmals engagierten. Viele Menschen hatten das Gefühl, dass es egal ist, was sie machen oder sagen, weil sie keinen Einfluss haben und nicht ernst genommen werden.

Die NGO-isierung von Aktivismus, die akademische Sprache, mit der über feministische Anliegen gesprochen wurde, hatten andere Stimmen an den Rand gedrängt. Aus dieser Perspektive sehe ich Diskurse um linken Populismus eher kritisch, da in der Konzentration auf den Gegensatz von Volk versus Elite Differenzen, die sich aus unterschiedlichen sozialen Positionierungen und Machtbeziehungen ergeben, auch verschleiert werden. Ein gutes Beispiel ist das von Nancy Fraser und zwei weiteren Professor\*innen verfasste Manifest für einen Feminismus der 99%.

In Polen hatte die zuvor erwähnte Professionalisierung zur Folge, dass die Beziehungen von Feminist\*innen, Frauenrechts- und LGBTIQ\*-Aktivist\*innen sehr stark durch Konkurrenz geprägt sind, da es sich ja auch um einen Arbeitsmarkt handelt. Ein nicht-akademischer Bildungsstatus und Sozialisationen in Arbeiter\*innenfamilien waren lange Zeit also eine schlechte Ausgangsposition, um Teil der Bewegung zu sein bzw. diese zu repräsentieren. Aber es gibt seit Jahrzehnten auch kapitalismuskritische feministische und queere Bewegungen, in denen Menschen aus nicht-akademischen und materiell sehr prekären Verhältnissen beteiligt waren. Diese Bewegungen wurden jedoch sowohl vom liberalen Flügel der feministischen Bewegung wie auch seitens der (antifeministischen) Linken verschwiegen. Heute wissen nur noch wenige, dass etwa die Arbeiter\*innen der berühmten *Solidarność*-Gewerkschaft als erste mundtot gemacht wurden, als sie sich gegen die Einführung des restriktiveren Abtreibungsgesetzes in den 1990er Jahren wehrten.

Anders als im Fall der *Ni Una Menos*-Bewegung in Lateinamerika oder Italien und Spanien handelt es sich beim *OSK* nicht um eine explizit antikapitalistisch positionierte Bewegung, obwohl sie viele sozial-ökonomische Themen aufgreift. Dies wird seitens kapitalismuskritischer Initiativen kritisiert. Jedoch gibt es auch in den antikapitalistischen, meist

anarchistisch- oder marxistisch geprägten feministischen und queeren Gruppen viele Menschen, die sich selbst als eine Art revolutionäre Avantgarde (also letztendlich auch als eine Elite) betrachten. Einige der queeren und feministischen Gruppen haben die Massenbeteiligung an den Streiks von 2020 als eine Art feindliche Übernahme interpretiert. Dabei hat der Streik etwas Unglaubliches geschafft, denn erstmals haben auch in der Provinz cis Frauen, queere und trans\* Personen zusammen mit prekären männlichen cis Jugendlichen, Arbeiter\*innen protestiert, die sich explizit feministisch und als LGBTIQ\*-Allies positionierten. In den ersten Tagen der Proteste wurde viel von einer „Revolution“ gesprochen. Es war überwältigend zu sehen, dass sich so viele feministisch und antifaschistisch positionieren, jeden Tag neue, unerwartete Allianzen entstehen. Der Streik von 2016 hat Menschen ermächtigt, die zuvor nicht gehört wurden – dies sind zum Beispiel Bewohner\*innen aus kleinen Ortschaften und Dörfern und Menschen ohne akademischen Hintergrund. Es wurden Menschen aus Regionen mobilisiert, in denen die *PiS* (Partei Recht und Gerechtigkeit) lange die Vorherrschaft hatte. Die Proteste von 2020 haben gezeigt, dass sich immer mehr Menschen mit feministischen und LGBTIQ\*-Kämpfen solidarisieren.

Das alles macht den Streik für die Regierung gefährlich. Jedoch gibt es noch Luft nach oben. Zwar beteiligen sich bei den Straßenprotesten viele aus der Arbeiter\*innenschicht oder debattieren im Internet, auf Landesebene wird die Protestbewegung jedoch exklusiv von Menschen aus einer gut gebildeten Mittelschicht repräsentiert. Auch der Ende 2020 durch den polenweiten Frauenstreik gegründete Sozialrat wurde (soweit mir bekannt) leider primär mit akademisch ausgebildeten sogenannten Expert\*innen besetzt.

AIB: Was kann die feministische Bewegung auch hierzulande von Polen lernen?

JR: Auf jeden Fall eine verstärkte Sensibilität dafür, dass gesellschaftliche Veränderungen nur kollektiv zustande kommen können und Prozesse sind, die Zeit brauchen. Es ist wichtig, Menschen einzubeziehen, die sich vielleicht (noch) gar nicht als feministisch definieren und anzuerkennen, dass Emanzipation aus Situationen der gefühlten Ohnmacht nur durch kollektive Selbstermächtigung und nicht durch Bevormundung gelingen kann. Dies bedeutet auch, nicht-akademisches Wissen anzuerkennen, das Erfahrungswissen Betroffener.

Die Strategien lassen sich nicht 1:1 übertragen. Es macht aber Sinn, sich anzuschauen, welche Prozesse es in anderen Ländern gerade gibt, ohne diese als ‚osteuropäisch‘ zu exotisieren. Viele Errungenschaften der letzten Jahrzehnte, die die Leben von Frauen und LGBTIQ\* verbessert haben, können sehr schnell verloren gehen. Die gegenwärtige Normalisierung rechter Diskurse in Deutschland erinnert mich manchmal an die Zeit zwischen 2005 und 2007 in Polen. Damals hatte eine rechte Koalition es geschafft, sich längerfristig in verschiedenen Institutionen einzunisten. Schon seit den 1990er Jahren gab es zunehmende rechte Gewalt (inklusive vieler Morde), die vor allem marginalisierte Gruppen zu spüren bekamen, was den Mainstream jedoch meist nicht sonderlich interessierte. In Polen kam der Rechtsruck für einige sehr überraschend, aber die Entwicklungen waren absehbar und erfolgten schrittweise. Nach der Übernahme der Macht durch die *PiS* betraf die politische aber auch physische Gewalt zunehmend auch Bürger\*innen aus der liberalen Mittelschicht. Die Situation in Deutschland ähnelt der in Polen vor der Machtübernahme durch *PiS* insofern, dass es auch in Deutschland eine wachsende Stadt-Land-Spaltung und einen Unmut über die Art und Weise gibt, wie die Wiedervereinigung erfolgt ist. Vor dem Hintergrund ist es auch in Deutschland sehr wichtig, Menschen und Initiativen in ländlichen Regionen, Kleinstädten und rechten Hochburgen zu unterstützen.

Der Frauenstreik ist ein tolles Beispiel dafür, wie sich Menschen innerhalb weniger Jahre durch gemeinsames Handeln und Diskussionen immer weiter politisieren können. Alte feministische Themen, wie z.B. die Kritik an Gewalt gegen Frauen, die in heterosexuellen Partnerschaften und Familien leben (möchten), sind dabei genauso wichtig wie auf Gewalt gegen Menschen, die nicht in solchen heteronormativen Konstellationen leben möchten, aufmerksam zu machen. Insofern können wir alle eigentlich nur davon profitieren, wenn wir feministische, antirassistische, queere, anti-klassistische und andere Kämpfe stärker miteinander verbinden, statt verschiedene ‚Identitäten‘ gegeneinander auszuspielen.

## Literatur

Kemper, Andreas (2016): Antimanzipatorische Netzwerke und die Geschlechter- und Familienpolitik der Alternative für Deutschland. In: Häusler, Alexander (Hg.): Die Alternative für Deutschland. Wiesbaden, 81-97.

# Frauenraum in Frauenhand bleibt ein Traum

## Lesbische Prekarität – über lesbisches Leben im Alter, Wohnen und soziale Ungleichheit

*Jutta Brambach*

Lesbisch lebende Frauen, die heute alt sind, sind im Krieg und in der Nachkriegszeit geboren. Viele von ihnen waren Protagonist\*innen der Neuen Frauenbewegung, sie haben Frauen-/Lesbenprojekte ins Leben gerufen, sie waren an der Entstehung alternativer Projekte und Organisationen beteiligt, die in den 1970er bis 1990er Jahren aufgebaut wurden. Sie waren engagierte Akteur\*innen einer der größten sozialen Frauen- und Bürger\*innenbewegung der neueren deutschen Geschichte und haben einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung unserer modernen Gesellschaft geleistet.

Ende der 1980er Jahre haben sich ältere Lesben im Berliner Stadtbezirk Neukölln einen Raum erkämpft: *RuT – Rad und Tat: Offene Initiative lesbischer Frauen*. Gegen die Widerstände von Vermieter\*innen, die an Lesben, an ‚solche Frauen‘, nicht vermieten wollten. Öffentliche Förderung durch den Senat für Miete und sonstige Kosten musste im Laufe der Jahre hart erkämpft werden. Auf ähnliche Weise sind die meisten Lesben-/Frauenprojekte in Berlin und an anderen Orten entstanden: Auf eigenes Risiko und mit großem Engagement von Frauen, die meist selbst kaum genug zum Leben hatten. Nach oft monatelangen oder sogar jahrelangen Kämpfen ist es einigen gelungen, für ihr Projekt eine öffentliche Förderung durchzusetzen. Auch den Frauen vom *RuT* ist dies gelungen; einfach war es jedoch nie und ist es bis heute nicht. Nur der ungebrochene Wille, Orte für lesbische Frauen auch als politisches Statement zu verstehen und auf der Forderung nach Geschlechtergerechtigkeit zu bestehen, bringt Frauen dazu, sich unter prekären Bedingungen für ihre Interessen einzusetzen.

Der Kampf um das Lesbenwohnprojekt des *RuT* hat deutlich gezeigt, dass wir auch heute von gerechter Verteilung von Mitteln, von gleichen Ressourcen und gleicher Anerkennung weit entfernt sind.

In der Corona-Pandemie war plötzlich viel von sogenannten systemrelevanten Tätigkeiten die Rede. Viele Verantwortliche in Politik und Wirtschaft kamen scheinbar völlig überraschend zu der Erkenntnis, dass diese Tätigkeiten überwiegend von Frauen geleistet werden, als hätte es die Erkenntnisse und Forschung

der Neuen Frauenbewegung nie gegeben. Ein Projekt wie das *RuT*, das in seiner Satzung von 1989<sup>24</sup> bereits einen intersektionalen Ansatz dokumentiert, erfüllt ebenso wie viele Lesben-/Frauenprojekte und LGBTIQ\*-Beratungs- und Hilfe-einrichtungen gesellschaftlich unverzichtbare Aufgaben. Dennoch gehört der Kampf um das Weiterbestehen zum Alltag dieser Projekte.

Viele der heute älteren lesbischen Frauen, die damals in der feministischen Frauenbewegung aktiv waren, haben Erwartungen und Vorstellungen an ihr Leben im Alter, die von Selbstbestimmung und Autonomie geprägt sind. So wie sich viele ihre Orte und ihre Art zu leben erkämpft hatten, gehen sie auch ihr Alter aktiv an.

Selbstbestimmung und politische Überzeugungen enden nicht mit der wachsenden Anzahl der Lebensjahre. Der Kampf um das Lesbenwohnprojekt steht exemplarisch für das Engagement und die Entschlossenheit älterer Lesben, ihre Interessen zu verwirklichen. Auch der bundesweit agierende Dachverband Lesben und Alter e.V. wurde von älteren Lesben aus dem gesamten Bundesgebiet ins Leben gerufen, um sich mit diesem Interessenverbund stärker Gehör und stärkere Sichtbarkeit zu verschaffen. Es wird kaum verwundern, dass auch der Dachverband mit dem ständigen Ringen um Finanzierung und somit um sein Weiterbestehen konfrontiert ist. Für alle Projekte ist es ein stetes Ärgernis, einen großen Teil der Energie hierauf konzentrieren zu müssen, anstatt sie sinnvollerweise in die eigentlichen Aufgaben für und mit den Menschen, um die es geht, fließen zu lassen.

## Was prägt das Alter vieler älterer Lesben?

Anfang der 2000er Jahre baten zunehmend Frauen im *RuT* um Begleitung, um zu Gruppen und Veranstaltungen ins *RuT* zu gelangen oder äußerten die Bitte nach Gesellschaft. Frauen, die viele Jahre regelmäßig das *RuT* aufgesucht hatten und dort aktiv waren, riefen an, weil sie durch ihre altersbedingt nachlassende Mobilität oder Erkrankungen nicht mehr in der Lage waren, sich selbst auf den Weg zu machen. Da auch ihre Freund\*innen älter und weniger mobil wurden, waren sie im Laufe der Zeit regelrecht isoliert und litten unter ihrer Einsamkeit.

---

24 Aus der Satzung des RuT-Vereins: §2. Förderung von kulturellen, künstlerischen und gesundheitsfördernden Aktivitäten von in Berlin lebenden lesbischen und nicht-lesbischen, alten und jungen, behinderten und nichtbehinderten Frauen aller Nationalitäten und Hautfarben mit dem Ziel, die Existenz von Frauen – in ihrer Vielschichtigkeit – in der Gesellschaft sichtbar werden zu lassen und somit auf die Beseitigung bestehender Nachteile von Frauen hinzuwirken (Art. 3 Abs. 3 GG).

Fehlende finanzielle Ressourcen machten eine Fahrt mit dem Taxi kaum möglich oder Treppen, die bis zur Wohnung zu überwinden waren, beschränkten ihren Aktionsradius auf die Wohnung. Der Zugang zu Treffpunkten der LGBTIQ\*-Community und damit der Kontakt zu anderen Lesben wurde unmöglich. Hier sollte der ehrenamtliche Besuchsdienst *Zeit für Dich* Abhilfe schaffen. In den ehrenamtlichen "Zeitspenderinnen" finden ältere Frauen ein offenes Ohr für ihre oft bewegten und bewegenden Lebensgeschichten; wie zum Beispiel eine 75-Jährige, die zum ersten Mal in ihrem Leben davon erzählte, wie sie sich mit 20 Jahren unsterblich in eine damalige Kollegin verliebt hatte. Ihre Liebe wurde erwidert. Eigentlich war das Glück vollkommen. Aber im Jahr 1959 herrschte eine Atmosphäre, die es den beiden Frauen unmöglich machte, ihre Liebe zu leben. Aus Angst, ihre Arbeit und damit ihre Lebensgrundlage zu verlieren und gesellschaftlich geächtet zu werden, verbot es sich für beide, ihre Liebe zu leben. Später sah sie für sich keine andere Möglichkeit, als eine Ehe mit einem Mann einzugehen, Kinder zu bekommen und eine Rolle als Hausfrau und Mutter zu leben. Erst als die Kinder groß genug waren, hat sie sich scheiden lassen und weitere Jahre später hat sie es gewagt, endlich zu sich selbst und ihren Gefühlen zu stehen. Der Besuchsdienst bietet einen Rahmen, sich über Erlebtes auszutauschen und (wieder) mit anderen zusammenzukommen. Er bietet einen Rahmen, in dem Frauen sich geschützt genug fühlen, um über traumatische Erlebnisse, über Diskriminierungserfahrungen, die sie aufgrund ihrer sexuellen Orientierung gemacht haben oder über den Verlust der Lebenspartnerin oder von Freund\*innen zu sprechen.

Die Jahre der Frauenbewegung haben es Frauen vor allem in Großstädten leichter gemacht, zu ihrer Lebensweise und ihrer sexuellen Orientierung zu stehen. Davon haben viele profitiert. Ein großer Teil der heute alten Lesben hatte diese Möglichkeiten nicht, da der Faschismus und die konservativen Nachkriegsjahre bis hin in die 1980er Jahre ihre Spuren hinterlassen haben. In den 1970er und 1980er Jahren entstanden selbstorganisierte Frauenprojekte und -initiativen, die sich für die Rechte von Frauen stark machten, Raum und Selbstbestimmung im wahrsten Sinne des Wortes für sich schafften. Lesbische Frauen hatten einen großen Anteil daran. In weiten Teilen der Gesellschaft aber war die Diskriminierung von lesbischen Frauen weiterhin an der Tagesordnung. Die Haltung ‚anders‘ lebenden Menschen gegenüber veränderte sich nur allmählich. Die konservative und auf das traditionelle Familienbild ausgerichtete Sichtweise und damit das insbesondere für Frauen restriktive Rollenbild ließ erst allmählich alternative Wege zu.

Sobald wir uns mit den Biografien, dem Erleben und den Erfahrungen älterer lesbischer Frauen befassen, ist das Thema Diskriminierung präsent: bedrückende

Berichte von Frauen, die erst ein spätes Coming-out gewagt haben, nachdem die Kinder aus dem Haus, also unabhängig waren. Diese Frauen konnten erst im Alter ein selbstbestimmtes Leben beginnen, das ihren Bedürfnissen entsprach. Sie berichten von Ängsten, sich offen zu ihrer Lebensweise zu bekennen: aus Angst um die Kinder, Angst vor der Ablehnung durch Familie, Nachbar\*innen, Arbeitskolleg\*innen. Berechtigte Angst, denn die Bedrohung des Arbeitsplatzes, Angriffe durch Nachbar\*innen, Kinder, die sich abgewendet haben oder die ihnen von Amts wegen entzogen wurden, gab es durchaus. Das Ausmaß an Repressionen und der daraus resultierenden Selbstverleugnung ist bedrückend und dokumentiert eindrücklich eine Art der Gewalt gegenüber frauenliebenden Frauen, die bisher in keiner Weise thematisiert, geschweige denn öffentlich diskutiert wird. Erstmals hat kürzlich Dr. Kirsten Plötz die Bedrohung des Sorgerechtsentzugs von lesbischen Müttern in Rheinland-Pfalz erforscht.<sup>25</sup>

Repressionen gegenüber Lesben, nicht nur im Faschismus, sondern auch über die 1950er, 1960er Jahre hinaus sind bisher weitgehend unerforscht. Selbst innerhalb der Community gibt es dazu wenig Wissen. Eine prekäre Lebenssituation kennzeichnet und prägt darüber hinaus das Leben zahlreicher Lesben im Alter. Knappe finanzielle Mittel schränken die Möglichkeiten ein, am sozialen Leben teilzunehmen. Umso wichtiger ist es, Orte und Einrichtungen vorzufinden, die sich für ein würdevolles Altern lesbischer Frauen einsetzen.

## **Wie wird die Lebensleistung älterer Lesben belohnt?**

Die Lebenssituation vieler älterer lesbischer Frauen ist von mehrfacher Benachteiligung geprägt: als Frau, als Lesbe sowie aufgrund ihres Alters, wegen Behinderungen und gegebenenfalls auch aufgrund ihrer ethnischen Herkunft oder aus anderen Gründen. Obwohl struktureller Natur, werden die daraus resultierenden Benachteiligungen in vielen Lebensbereichen und die Prekarität ihres Lebens oftmals als individuelles Versagen empfunden. Scham darüber, kein Geld für den vermeintlich kleinen Beitrag für kulturelle Veranstaltungen oder für gemeinsame Unternehmungen zu haben, trägt zur Isolation bei. Gesellschaftlicher Rückzug und Vereinsamung mit gesundheitlichen und psychischen Folgen können mögliche Konsequenzen sein.

Die großen Herausforderungen lesbischen Alterns, vor denen ein großer Teil der Frauen stehen, sind Altersarmut, Einsamkeit und Isolation, ihre

<sup>25</sup> <https://sorgerecht-lesbischer-muetter.de/>. Letzter Zugriff: 02.12.2023. Ein ähnliches Forschungsprojekt begann 2023 auch in Nordrhein-Westfalen.

Wohnsituation und ihre Gesundheit. Unser Rentensystem machte und macht auch heute noch Frauen eine vom (Ehe-)Mann unabhängige, auskömmliche Alterssicherung fast unmöglich. Sie haben vielfach in sogenannten klassischen Frauenberufen gearbeitet, oft in Teilzeit mit entsprechend geringer Entlohnung. Auch lesbische Frauen, die aufgrund der gesellschaftlichen Gegebenheiten mehr oder weniger zwangsweise in der Ehe an der Seite eines Mannes und oft als Hausfrau ohne eigenes Einkommen lebten, konnten keine eigenen oder nur unzureichende Rentenansprüche erwerben. Der Gendergap trifft sie auf mehreren Ebenen: Gender Pay Gap, Gender Pension Gap, Gender Care Gap, usw. Bis in die heutige Zeit tragen ungleiche Bezahlung und erschwerte Zugänge zu gut bezahlten Berufen dazu bei, berufstätige Frauen in jedem Lebensalter ungenügend materiell abzusichern.

In den Wahlprüfsteinen zur Bundestagswahl 2017 konstatierte der Dachverband Lesben und Alter: „Zurzeit wird die geschlechtsspezifische Ungleichheit in der Erwerbsarbeit in die Altersruhegelder verlängert“ (Dachverband Lesben und Alter 2017). Das Mustereinkommen, das der Altersrente zugrunde liegt, orientiert sich an dem männlichen Ernährer der Familie, der 45 Jahre Vollzeit berufstätig war. Weder wird nach Geschlechtszugehörigkeit getrennt berechnet, noch werden andere Erwerbsbiografien berücksichtigt. Unser Rentensystem orientiert sich unverändert an dem Wertesystem der 1950er Jahre und benachteiligt Frauen massiv (vgl. Plötz 2016: 10ff.). So begünstigen das deutsche Steuergesetz und ein rückständiges Familienbild die sogenannte Versorgungslücke, die in der Regel Frauen in den schlechter bezahlten Jobs zur ‚Mitverdienerin‘ degradiert:

*„Auch in Deutschland zeigt sich der Zusammenhang zwischen ungleicher Beschäftigung auf dem Arbeitsmarkt und unterschiedlich hohen Renten. Während Frauen im Osten im Durchschnitt etwa 20 Prozent weniger Rente bekommen als Männer, beläuft sich die Lücke in Westdeutschland auf fast 50 Prozent.“ (Crocoll 2019)*

## **Der lange Weg zum Lesbenwohnprojekt**

Die Frage nach guter Versorgung im Alter hängt eng damit zusammen, ob und wie bezahlbarer Wohnraum zur Verfügung steht. Gerade lesbische und alleinlebende Frauen sind im Alter aus den oben genannten Gründen besonders auf günstigen Wohnraum angewiesen.

Die Angst, im Alter isoliert zu sein oder in einer Senioreneinrichtung leben zu müssen, in der lesbische Biografien keinen Platz haben und keine Chance

auf ein Zusammentreffen mit lesbischen Freund\*innen besteht, geschweige denn neue Freund\*innenschaften mit Lesben schließen zu können, hat viele Besucher\*innen und Nutzer\*innen des *RuT* bewegt, sich über Wege des Zusammenlebens in solidarischer Gemeinschaft Gedanken zu machen.

Damit war die Idee geboren, ein Wohnprojekt für Lesben ins Leben zu rufen. Ziel des Projektes ist es, einen inklusiven Ort zu schaffen, in dem frauenliebende Frauen in einer solidarischen Frauen-/Lesbengemeinschaft wohnen und leben und bis zu ihrem Lebensende selbstbestimmt und selbstständig bleiben können. Wohnen ist ein elementarer Bestandteil menschenwürdigen Lebens und der Daseinsvorsorge. Gemeinschaftliche Wohnformen mit gegenseitiger Hilfe und oftmals niedrigeren Kosten tragen dazu bei, Eigenständigkeit und Autonomie so lange wie möglich zu erhalten.

Zentrales Ziel des Lesbianwohnprojektes ist es, nicht Eigentumswohnungen, sondern bezahlbare Wohnungen zur Miete zu errichten. Das beinhaltet die große Herausforderung, ohne Eigenkapital zu bauen. Da auch *RuT* über keine finanziellen Rücklagen verfügt, wurde zuerst versucht, in Kooperation mit Senior\*inneneinrichtungen ein Wohnzentrum für Lesben einzurichten. Insgesamt gab es mit vier Einrichtungen Verhandlungen, die mit engagierten Pflegedienst- oder Heimleitungen konstruktiv verliefen und Anlass zu großen Hoffnungen gaben. Jedoch wurde in dem Moment, da die (städtischen, privaten, kirchlichen) Träger ihre verbindliche Zustimmung geben sollten, jedes Mal ohne weitere Begründung die Zusammenarbeit beendet. Das nächste Vorhaben, eine Genossenschaft zu gründen, musste wieder aufgegeben werden, weil keine der Frauen in der Lage war, den Genossenschaftsanteil von bis zu 50 000 Euro aufzubringen. Insgesamt rund zehn Jahre gingen ins Land, mit fortwährenden Gesprächen, Anfragen und der Forderung an die *BIM* (Berliner Immobilien Management), Politik und den Berliner Senat, ein landeseigenes Grundstück oder Objekt für das geplante Projekt zur Verfügung zu stellen oder zu einem günstigen Kaufpreis zu überlassen.

Unser Konzept beinhaltet gemeinschaftliches Wohnen in barrierefreien Wohnungen für Lesben, eine Pflege-Wohngemeinschaft für pflegebedürftige Frauen, ein Kiez-Café und einen offenen Veranstaltungssaal, die die Anbindung an die Community und das Quartier gewährleisten sollen, sowie Räume für das in Berlin-Neukölln liegende *RuT*, das sich damit auch räumlich vergrößern kann. Ein lebendiges Kommunikations- und Begegnungszentrum von und für Lesben/Frauen und für die LGBTIQ\*-Community. Mit der Bewilligung von Lotto-Mitteln war Eigenkapital vorhanden, eine Bank war bereit, einen Kredit zu gewähren und ein privater Investor hatte zugesichert, dem Projekt ein Grundstück am Richardplatz in Neukölln ohne Gewinnmaximierung

zu verkaufen. Das Versprechen war angesichts von Investor\*innen, die mit immensen Summen Grund und Boden in Berlin aufkauften, allerdings nicht von Dauer. Entgegen gemachten Zusicherungen platzte der Grundstückskauf von einem Tag auf den anderen. In der Zwischenzeit hatten die in Berlin ohnehin teuren Grundstückspreise derartige Höhen erreicht, dass auf dem freien Markt keine Option mehr auf ein bezahlbares Grundstück bestand.

Da kam als letzte Chance zur Realisierung des Projektes das Angebot, an der Bewerbung um das landeseigene Grundstück "Schöneberger Linse" teilzunehmen, das im Rahmen eines Konzeptverfahrens ausgeschrieben wurde. Die Ausschreibung war aufwändig, kostete weitere zwei Jahre und verursachte hohe Kosten und Unmengen unbezahlter Arbeitsstunden.

*RuT* ging als Gewinnerin aus der Ausschreibung hervor. Die Freude war groß, es endlich geschafft zu haben, ein Grundstück zu erwerben, einen Ort für Lesben, der von niemandem streitig gemacht werden konnte und der Teilhabe und Unabhängigkeit garantieren sollte. Die Vision konnte endlich Realität werden. Aber die Freude war nicht von langer Dauer. Ein Verfahrensfehler der *BIM* in der Bewertung der eingereichten Bewerbungen wurde von einem der Mitbewerber\*innen, der Schwulenberatung Berlin, geltend gemacht. Im Auftrag der Schwulenberatung legte deren Anwaltskanzlei eine Beschwerde gegen die Entscheidung der *BIM* ein. Damit begann ein juristischer Prozess, der es auch für uns erforderlich machte, juristischen Beistand zu beauftragen. Schnell wurde für uns klar, dass dieses aufwändige und vor allem kostenintensive juristische Verfahren vom *RuT* nicht zu finanzieren sein würde. Ausgestattet mit knapper öffentlicher Förderung und ohne finanzielle Mittel im Hintergrund, blieb uns letztlich keine andere Möglichkeit, als uns aus dem Rechtsstreit zurückzuziehen. Wie die Entscheidung am Ende ausgefallen wäre, wenn wir den juristischen Prozess hätten zu Ende führen können, bleibt offen. Letztlich wurde das Grundstück der Schwulenberatung zugeschlagen.

In unseren Augen macht dieses Procedere Diskriminierungsstrukturen deutlich. Von ihnen profitieren diejenigen, die die Mittel und die Verbindungen in die herrschenden Strukturen haben, die ‚das Spiel mitspielen‘ können. Das Ausschreibungsverfahren des Berliner Senats stellte vermeintlich eine offene Ausschreibung dar, bei der alle gleiche Chancen hatten. De facto waren aber bereits im Vorfeld Benachteiligungen eingebaut. Um überhaupt an der Ausschreibung teilnehmen zu können, waren erhebliche Mittel (über 100 000 Euro) aufzubringen, für eine komplette Bauplanung und umfangreich zu erstellende Unterlagen.

Das Projekt ist trotz all dieser Hindernisse nun doch noch auf einen guten Weg gekommen. In Kooperation mit der städtischen *Wohnungsbaugesellschaft Berlin-Mitte* (WMB) wird ein siebenstöckiges Haus mit 72 Wohnungen im Zentrum Berlins, nahe dem Alexanderplatz, entstehen. Haus und Grundstück gehören der Wohnungsbaugesellschaft, die *RuT-gGmbH* bekommt einen Generalmietvertrag über 25 Jahre. „Das passt doch auch besser zu euch, ihr müsst nicht selbst bauen, ist einfacher“, wird uns von mehreren Seiten gesagt. Die Erfahrung, dass es Frauen kaum zugetraut wird, ein Projekt dieser Größenordnung zu planen und zu realisieren, hat die Entwicklung des Wohnprojektes von Anfang an begleitet. Statt Ermutigung und umfassender finanzieller Förderung durch die Stadt von Anfang an, gab es eher Hindernisse und Hürden von allen Seiten. Unbezahlte Arbeit im großen Stil wurde vorausgesetzt. So macht es strukturelle Ungleichheit für Initiativen lesbischer Frauen fast unmöglich, selbstbestimmten Wohn- und Lebensraum zu schaffen.

Unsere Vision eines inklusiven Projektes zum gemeinschaftlichen Leben und Wohnen wird sich in dem Konzept und dem Haus wiederfinden. Der Bau ist weitgehend barrierefrei, mehrere Wohnungen werden vollständig rollstuhlgerecht sein. Eine Pflegewohngemeinschaft für Frauen mit einem Pflegegrad ist integrierter Bestandteil der Hausgemeinschaft. Für alle Bewohner\*innen wird es möglich sein, sich im gesamten Haus ohne Hindernisse zu bewegen, die Gemeinschaftsräume oder die Wohnungen von Freund\*innen zu erreichen, ggf. auch im Rollstuhl selbstständig an Veranstaltungen, die im Parterre des Hauses stattfinden, teilzunehmen oder die gemeinsame Außenfläche aufzusuchen. Die architektonische Gestaltung unterstützt durch eine Durchlässigkeit des Hauses das Miteinander; sie trägt zu einem selbstbestimmten Leben auch im Alter und bei eingeschränkter Mobilität bei. Das Lesbenwohnprojekt will der Vereinzelung unserer Gesellschaft etwas entgegensetzen und ein Modell bieten für solidarisches Miteinander, nachbarschaftliche Hilfe bis hin zu gemeinschaftlichem Wirtschaften. Denn auch wirtschaftliche Überlegungen, wie gemeinschaftlich Kochen oder Einkaufen, sind für Frauen, die mit wenig Geld zurechtkommen müssen, neben bezahlbaren Mieten wichtige Aspekte. Gemeinschaftlich leben und wohnen ist eben in jeder Hinsicht ein Gewinn.

Gerade den Frauen, die auf günstigen Wohnraum angewiesen sind, fehlen finanzielle Ressourcen, um sich mit Spenden oder Einlagen an Bauprojekten beteiligen zu können. Für Lesbenprojekte, die ohnehin unzureichend finanziell ausgestattet sind und in der Regel nur dank großem ehrenamtlichem Engagement überleben können, bedeutet es ein enormes Risiko, sich auf ein solches Bauprojekt einzulassen. 25 Jahre zur Miete mit vielen Abstrichen am ursprünglichen Konzept sind offenbar das Maximum dessen, was Frauen in

Berlin zugestanden wird. Beteiligung an der Stadtplanung, Selbstbestimmung durch eigenen Besitz, der ein Stück Unabhängigkeit von der Senatszuwendung bedeuten würde, bleiben ein Traum. Frauenraum in Frauenhand bleibt ein Traum. Teilhabe an der Mitgestaltung der Stadt, Teilhabe in der Form, auch an Besitz beteiligt zu sein, Selbstbestimmung, echte Sichtbarkeit, bleiben verwehrt. Der Kampf um Teilhabe und um Geschlechtergerechtigkeit ist also noch lange nicht vorbei.

Solidarität und kreatives Miteinander sind notwendig, um ein würdevolles, gutes Leben zu ermöglichen. Eine Voraussetzung dafür sind Einrichtungen und Treffpunkte für lesbische Frauen. Lesbische Sichtbarkeit braucht öffentliche Räume für Lesben.

## Literatur

- Crocoll, Sophie (2019): Wo Frauen deutlich weniger Rente bekommen als Männer. In: Wirtschaftswoche, 18.06.2019. <https://wiwo.de/politik/europa/europaweitervergleich-wo-frauen-deutlich-weniger-rente-bekommen-als-maenner/24469896.html>. Letzter Zugriff: 02.12.23
- Dachverband Lesben und Alter (2017): Wahlprüfsteine des Dachverbands Lesben und Alter zur Bundestagswahl 2017. Berlin. [https://www.lesbenundalter.de/wp-content/uploads/2020/10/01\\_wahlpruefsteine\\_dachverband\\_2017.pdf](https://www.lesbenundalter.de/wp-content/uploads/2020/10/01_wahlpruefsteine_dachverband_2017.pdf). Letzter Zugriff: 02.12.2023.
- Plötz, Kirsten (2016). Materielle Herausforderungen in der Lebensgestaltung lesbisch lebender Frauen im Alter. In: Dokumentation der 6. Fachtagung Lesben und Alter. Berlin.

# Marzahn Pride: queere Gegenöffentlichkeit oder Liebesbrief an ein Phantasma?

Masha Beketova

## 1. Hybridität der queeren postsowjetischen Diaspora

Der *Marzahn Pride*<sup>26</sup> wurde zum ersten Mal am 18. Juli 2020 in einem als konservativ/deklassiert/*weiß*, aber gleichzeitig „russischsprachig/migrantisch/östlich“ markierten Berliner Bezirk von queeren<sup>27</sup> postsowjetischen Migrant\*innen<sup>28</sup> (im Weiteren: QPM), die sich in und um die Organisation *Quarteera e.V.* bewegten, organisiert<sup>29</sup>. Es nahmen trotz Pandemie über 500 Menschen teil. Der *MP* stieß auf beachtliche mediale Resonanz in Deutschland, was auch an einem aufklärerischen Pathos lag: „Darum möchten wir unseren russischsprachigen Mitbürger\*innen Deutschlands zeigen, dass die LGBTQ+ Community aus Menschen besteht, die die gleichen Rechte besitzen“, hieß es im ersten Einladungsmanifest von *Quarteera*. Seitens linker bildungsprivilegierter QPM gab es in sozialen Netzwerken eine harsche Kritik daran, die den QPM ‚Mitspielen‘ mit den dominanten deutschen Diskursen vorwarf. Wenn das erste Manifest losgelöst von seinem Entstehungskontext und der tatsächlichen Praxis des MP analysiert würde, ergäbe sich folgendes Bild: Queere Migrant\*innen wollen sich hetero-cis-normativen Migrant\*innen gegenüberstellen. In einer solchen Lesart konnte den QPM entgegengehalten werden,

26 Im Folgenden: MP. <https://www.marzahn-pride.de> Letzter Zugriff: 8.12.2023.

27 Ich verwende hier ‚queer‘ als Sammelbegriff für Menschen, deren Gender und/oder Sexualitäten marginalisiert sind. Die Heterogenität der Selbstbezeichnungen und die Kämpfe um den Begriff konnten in diesem Kapitel nicht ausführlicher adressiert werden.

28 Unter postsowjetischen Migrant\*innen sind Individuen gemeint, die ihren Wohnort selbst von einem Staat, der früher zur UdSSR gehört hat, nach Deutschland gewechselt haben. Die Migration oder Flucht hat bereits in den Jahren der Unabhängigkeit stattgefunden. (Im Folgenden: QPM). Die Recherche für diesen Artikel ist mit einem größeren Projekt der Forschung über die queere postsowjetische Diaspora verbunden, die ich im Rahmen meiner Doktorarbeit durchführe. Die Doktorarbeit ist durch ein Promotionsstipendium der Rosa Luxemburg Stiftung gefördert. Der Artikel wurde 2020 verfasst. Mittlerweile erscheint der Begriff „postsowjetisch“ während des andauernden Kriegs Russlands in der Ukraine problematisch. Ich nutze dieses Wort weniger als eine Selbstbezeichnung, wie er noch 2020 im Gebrauch war, sondern als eine Beschreibung der Herkunftsstaaten, die weiter im Text problematisiert wird. Es wird nicht von einer Homogenität postsowjetischer Migrant\*innen ausgegangen, sondern davon, dass es eine sehr diverse und widersprüchliche Gruppe ist.

29 Ich benutze abwechselnd QPM und QPD – queere postsowjetische Diaspora, mit dem Wissen, dass nicht alle QPM sich um *Quarteera* organisieren.

das sie Marzahner Migrant\*innen als geringer gebildet, altmodisch ansehen. Somit würden die QPM sich einem deutschen Mainstream-LGBTIQ\* Diskurs anschließen, in dem seit Ende der 1990er Jahre die Figur der\*des "homo-feindlichen Migrant\*in" heraufbeschworen wird (Haritaworn 2011: 13-14). Migration und marginalisierte Sexualitäten/Gender werden in solchen Diskursen voneinander getrennt und gegenübergestellt. Solche Politiken können Anerkennung für Migrant\*innen bieten, die bereit sind, ihre Herkunft zu verleugnen, und Homo- bzw. Transfeindlichkeit als Hauptwiderspruch zu sehen. QTBIPOC-Initiativen wie *Gladt*, *LesMigraS* und queere Theoretiker\*innen (Haritaworn 2015; Yilmaz-Günay 2014) haben die Gefahr solcher Politiken kritisiert und auf die Notwendigkeit intersektionaler Perspektiven hingewiesen. Jedoch fand *MP* in einem sozialen Kontext statt, der sich gleichzeitig durch eine postsowjetische Temporalität und durch eine diasporische Hybridität (Bhabha 1994) auszeichnet. In diesem Kontext ‚verknöten‘ sich unterschiedliche Diskurse, die sich weder eindeutig einer queeren noch einer LGBTIQ\*-identitätspolitischen Agenda zuordnen lassen (vgl. Kulpa/Mizielińska 2011).

Als Reaktion auf die oben genannte Kritik erarbeitete ein Zusammenschluss von Personen aus unterschiedlichen queeren und linken Zusammenhängen ein zweites Manifest<sup>30</sup>. Dort wurden die strukturelle Ebene der Migrant\*innen-feindlichkeit und globale LGBTIQ\*-Feindlichkeit gleichzeitig adressiert. Die Medien nahmen jedoch das erste Manifest zur Grundlage für vereinfachende Fremderzählungen. Der Konflikt zeigt, dass QPM sich politisieren und aktiv werden, auch ohne ausreichende Zugänge zu kritischem Wissen der queerfeministischen deutschen Szene. Sie werden dabei selten als eigenständige politische Akteur\*innen gesehen. Meine Analyse verortet *MP* als eine hybride diasporische Praktik im Kontext des postmigrantischen Deutschlands und zeigt, dass in der QPD keineswegs offensichtliche emanzipative Praktiken entstehen.

## 2. Ein Tanz zwischen zwei Utopien

Der queere Theoretiker José Esteban Muñoz beschreibt Disidentifikation als „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“<sup>31</sup>

---

30 Quarteera e.V. <https://www.facebook.com/Quarteera/> Letzter Zugriff: 16.07.2021

31 „Überlebensstrategien, die das minoritäre Subjekt praktiziert, um eine phobische, mehrheitsfähige öffentliche Sphäre zu verhandeln, die die Existenz von Subjekten, die nicht dem Phantasma der normativen Staatsbürgerschaft entsprechen, ständig ausschließt oder bestraft.“

(Muñoz 1999: 4). Es geht ihm um eine ‚dritte‘ Position, die weder eine Assimilation anstrebt noch in eine direkte Opposition und Widerstand geht; eine besondere Strategie von mehrfach marginalisierten Subjekten, mit Macht-hierarchien umzugehen. Ich schlage vor, *MP* als eine disidentifizierende Praktik zu lesen. Diese ist nicht deckungsgleich mit einer eurozentrischen Position, die LGBTIQ\*-Migrant\*innen den cis heteronormativen Migrant\*innen gegenüberstellt. Die hybride Position, aus der QPM gleichzeitig mehrere Gesellschaften und (Nicht-)Zugehörigkeiten adressieren, ist eine grundsätzlich andere aufgrund ihrer subalternen Position in der Dominanzgesellschaft.

Die Ästhetik des *MP* oszillierte zwischen zwei Utopien. Erstens, der Utopie eines westlichen *CSD*<sup>32</sup>. Diese ist in einen neoliberalen Diskurs eingebettet, in dem Fortschritt durch die Floskel „alles wird besser“ imaginiert wird, in dem urbane Feierkultur, Konsum und Versprechen der Akzeptanz von LGBTIQ\* Hand in Hand gehen. Dies kann für einen Teil der QPM, vor allem für die, die noch nicht so lange in Deutschland sind, erstrebenswert erscheinen. Aber auch für die, die materiell arm aufgewachsen sind. Der Westen, und hier Deutschland, wird als ein ‚toleranter Verbündeter‘ imaginiert. Die Globalität von LGBTIQ\*-Feindlichkeit ist noch nicht bekannt. Die Reflexion der eigenen subalternen Position als ‚östliche‘/osteuropäische/zentralasiatische Migrant\*in erfordert Mut, Zeit und Zugang zu emanzipatorischen Diskursen. Oft wird die Alltäg-lichkeit der eigenen Diskriminierungserfahrungen nur von höher gebildeten Migrant\*innen oder von jenen, die schon länger in Deutschland leben, wah-genommen. An den einseitigen Diskursen teilzuhaben, die LGBTIQ\*-Inklusion nur auf Kosten der Abspaltung von Teilen der eigenen Biografie ermöglichen, kann paradoxerweise dann einen Weg zu Politisierung darstellen, wenn die Anerkennung der eigenen Wunde(n) zu schmerzvoll ist<sup>33</sup>. Große Teile der QPD äußerten sich zu dem Zeitpunkt des ersten *MP* genau auf diese Art aktivistisch – und weniger, indem sie mit deutschen linken, queerfeministischen Szenen in Berührung kommen, die eigentlich die politischen Forderungen dieser Gruppe ernst nehmen und verstärken könnten.

„Wir hatten einen eigenen *echten* Pride“, war eine häufige Bemerkung der Organisator\*innen. Die Begeisterung, eine *eigene* Demo organisiert zu haben, hängt auch mit der Unauffälligkeit der postsowjetischen Diaspora (Klingenberg

---

32 CSD (Christopher Street Day) ist eine Demonstration von und für LGBTIQ\* Personen, Gay Pride.

33 Eine andere Erklärung könnte darin liegen, dass die Migrant\*innen, die solche Aktionen wie *MP* anstoßen und durchführen, durch ihre (*weißen*, Bildungs-) Privilegien tatsächlich kaum Diskriminierung erfahren, jedoch zeugt meine weitere Forschung davon, dass QPM mehrfache Ausschlüsse erleben.

2019; Panagiotidis 2020) und einem gleichzeitigen Verlangen nach Sichtbarkeit zusammen. Die Betonung der *Echtheit* dieses *CSD* verweist darauf, dass die von QPM durchgeführten Aktionen oft um Legitimation ringen und eigentlich mit viel Selbstzweifel verbunden sind. Für viele Organisator\*innen und Teilnehmende des *MP* war dies ihre erste politische Aktion überhaupt. Meine These ist, dass in der queeren, links und feministisch geprägten Szene in Berlin fast nur bildungsprivilegierte QPM ‚ankommen‘ oder Menschen, die schon ziemlich lange in Deutschland leben.

Das kann an klassistisch-migrantisierenden Ausschlüssen in diesen politischen Szenen liegen. Menschen, die die kulturellen und politischen Codes (wie Kleidung, Slang, Besuch bestimmter Szenekneipen, Musikgeschmack) aufgrund ihrer Migrationserfahrung und fehlender Sprachkenntnisse nicht beherrschen und nicht genug Zeit, Geld, Bildung haben, um sich diese Codes anzueignen, werden oft aus Bewegungen ausgeschlossen (vgl. Stolz 2013). Vielen Migrant\*innen fehlen zeitliche, materielle, intellektuelle und emotionale Ressourcen für eine Verteidigung ihrer Rechte, weil die Energie auf die Kämpfe mit Bürokratie und Ankommen gerichtet ist. Auf eine ähnliche Weise wie A. Kuntsman über Israel schreibt, spielen auch in Deutschland klassistische und kulturalistische Zuschreibungen eine Rolle bei den Zugängen zu einer linken Politisierung:

*„Radical left-wing activism in Israel at that time was a predominantly Hebrew and English-speaking affair (and a middle and upper class one, too) The Russian-speaking immigrants were mostly excluded from it by virtue of class and cultural differences, political opinions or simply prejudice and the lack of welcome. Or else they blended in as ‚one of the Israelis, embraced by the left as curious exceptions from ‚the rest of the Russians,‘ their activism often seen as a sign of their ‚successful integration.‘“* (2009: xiv)<sup>34</sup>

Es wird angenommen, dass postsowjetische Migrant\*innen als Ergebnis postsowjetischer Enttäuschung misstrauisch gegenüber jeglicher Politisierung sind. Eine spezifische postsowjetische Erfahrung, bei der Generation, die den Zerfall der Sowjetunion als Kinder erlebt hat (beim *MP* waren die meisten Personen zwischen 20 und 40 Jahren), äußert sich in einer Zurückhaltung

<sup>34</sup> „Der radikale linke Aktivismus in Israel war damals eine überwiegend hebräisch- und englischsprachige Angelegenheit (und auch eine der Mittel- und Oberschicht). Die russischsprachigen Einwanderer wurden meist aufgrund von Klassen- und kulturellen Unterschieden, politischen Meinungen oder einfach aufgrund von Vorurteilen und mangelnder Gastfreundschaft davon ausgeschlossen. Oder sie fügten sich als ‚eine/n der Israelis, ein, die von der Linken als kuriose Ausnahmen vom ‚Rest der Russen, betrachtet wurden, wobei ihr Aktivismus oft als Zeichen für ihre ‚erfolgreiche Integration, angesehen wurde.“

gegenüber linken Ideen. Diese Konstellation macht deutlich, wie wichtig solche Zusammenkünfte wie *MP* für die Selbstermächtigung und Suche nach einer politischen und kulturellen Handlungsfähigkeit sind – gerade in einem Kontext, wo die Sehnsucht nach Sichtbarkeit fast nur über den Kompromiss einer Selbstexotisierung gestillt werden kann. Denn im Vergleich zum *Mainstream-CSD* wurde der *MP* komplett durch QPM selbstorganisiert.

Die sowjetische Freundschaft der Völker mit Russisch als *Lingua Franca* ist die zweite Utopie, die *MP* heraufbeschwört. Während seit 2014 (Annexion der Krim und Russlands militärische Aggression in der Ukraine) in den postsowjetischen Ländern solche transnationalen Solidaritäten zunehmend weniger möglich sind, inszeniert QPD in Deutschland sie immer wieder visuell<sup>35</sup>. *Quarteeras* Wagen auf dem *Mainstream-CSD* sind oft mit einer Kombination der Flaggen der Nachfolgerstaaten der UdSSR geschmückt gewesen. Das Plakat mit der Aufschrift „queer russian proud“ re-zentrierte wiederum Russland in der diversen Diaspora, aber konnte gleichzeitig als eine Protesthandlung gegenüber dem Diskurs, der Russ\*innen Queerness abspricht, gelesen werden<sup>36</sup>. Es wurde also immer wieder versucht, Russland zu dezentrieren, jedoch, ähnlich wie die Freundschaft der Völker in der Sowjetunion kolonial durchgesetzt war, bestehen auch im Diaspora-Kontext die Ungleichheiten und die dominante Stellung Russlands und der russischen Sprache fort, in Form von rassifizierenden und ethnizierenden Ausschlüssen. Was in dem Kontext spannend ist: Trotz bzw. neben den fortbestehenden ethnischen und kulturellen Ungleichheiten ermöglicht die Politisierung von Gender und Sexualität einen Raum für Austausch, Freund\*innenschaften und Solidarität innerhalb der Diaspora<sup>37</sup>. QPD vereinte Personen, die als Russlanddeutsche Spätaussiedler\*innen migrierten; Juden\*Jüd\*innen und ihre Angehörigen, die als sogenannte Kontingentflüchtlinge migrierten; Personen, die mit einem Arbeitsvisum, als Studierende, als Geflüchtete nach Deutschland gekommen sind; Freiwillige; Personen aus binationalen Partner\*innenschaften und ihre Familien (vgl. Mole 2018), die in

35 Seit dem erweiterten militärischen Angriff Russlands auf die Ukraine am 24.02.2022 hat sich das Verständnis von einer diversen, aber zusammenhängenden postsowjetischen Diaspora in Deutschland stark gewandelt. Da der Artikel 2020 entstanden ist, können die neue Migration und die Ent\_solidarisierungsmomente zwischen unterschiedlichen Migrant\*innengruppen in diesem Text nicht umfassender analysiert werden, aber die sich hier abzeichnenden Tendenzen entwickelten sich in einen massiven Dekolonisierungsdiskurs. Heute (2023) kann kaum von einer zusammenhängenden postsowjetischen Diaspora die Rede sein, und es sind einige neue Organisationen und Initiativen entstanden wie etwa die ukrainische *Kwitne Queer*.

36 Auch ein solches Motto ist 2023 während Russlands militärischer Aggression bzw. Krieg selbst im queeren Kontext kaum noch vorstellbar.

37 Dies hat sich auch seit 2022 verändert, mehr dazu in meiner Dissertation, die sich in Arbeit befindet.

anderen Zusammenhängen eventuell gar nicht miteinander sprechen würden. In dieser Palette von Migrationsgeschichten wird deutlich, dass die Erfahrungen der QPD in Bezug auf Klasse, Religion und ‚race,<sup>38</sup>/Ethnizität sehr divers sind und sich auf keinen Fall auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. Auf der *MP* waren Migrant\*innen, die nicht nur weiß und russisch sind, durch Plakate auf Kirgisisch und Ukrainisch sichtbar. Rassismen, ethnische Ungleichheiten und Möglichkeiten ihrer Kritik werden in der QPD wie in den post-sowjetischen Staaten erst langsam Gegenstand der Diskussion. QPM, die Rassismus erfahren, haben von der Bühne gesprochen und gesungen. Aber QPM, die rassifiziert werden, benutzen nicht immer politische Selbstbenennungen wie „PoC“. Sie finden daher manchmal keinen Anschluss an die nord-/westlichen antirassistischen Bewegungen. Die multinationale und punktuell sogar postnationale<sup>39</sup> Beschaffenheit der QPD ist für einen westlichen homogenisierenden Blick schwer zu durchschauen. QPM teilen einige kulturelle und sprachliche Codes, die zum Anlass für Gruppenbildung werden können. Durch die hegemoniale Stellung der russischen Sprache und Kultur sind es oft russophone Phänomene wie der Euphemismus „Tema“ als Tarnwort für nicht-normative Sexualitäten/Gender oder als queerer Code funktionierende Musik wie Zemfira oder t.A.T.u. (vgl. Wiedlack and Neufeld 2015). In diesem Zusammenhang war *MP* als eine Plattform für Diskussionen über Rassismen, Klassismen und die Erfahrungen als LGBTIQ\*-Migrant\*innen innerhalb der Community signifikant.

Sowohl die Utopie der Zugehörigkeit zum kapitalistischen Westen als auch die Utopie der Zugehörigkeit zu einer imaginierten transnationalen *Heimat* sind im Alltag von QPM nicht erreichbar. Ihre performative Inszenierung bei *MP* zeigt: Um sich mit anderen QPM zu treffen, die eigenen Sehnsüchte und Forderungen zu artikulieren und als eine politische Bewegung wirksam zu werden, brauchte es eine Legitimation in Form eines Aufklärungsnarrativs. Indem QPM sich dem Narrativ der Diaspora als einer Gemeinschaft, die in Bezug auf Gender/Sexualität ‚geschult‘ werden muss, anschließen, verneinen sie paradoxerweise ihre eigene Existenz. Jedoch gibt es neben diesem Mainstreamdiskurs kaum andere Narrative. Die Gegendiskurse der queeren Szenen erweisen sich als nicht so leicht zugänglich und bekannt. So gelangen die QPM in ein Dilemma zwischen Unsichtbarkeit und Selbstexotisierung. Doch weil

---

38 Ich verwende das englische Wort ‚race, sowie kursiv beim Adjektiv *weiß*, um auf die Konstruiertheit der Kategorie in Anlehnung an die Critical Race Theory hinzuweisen.

39 Bei vielen postsowjetischen Biografien greift die Kategorie „Nation“ aufgrund von Kolonial-Geschichte zu kurz, wobei die Person sich gleichzeitig als Burjatisch und Russisch verstehen kann. Transnationale queere Beziehungen, wobei eine ukrainische Person mit einer georgisch-jüdischen Person zusammen ist, wären ein anderes Beispiel.

diese Selbstexotisierung zu mehr Handlungsfähigkeit führt, lese ich sie als eine Art „Mimikry“ (Bhabha 1994): Die Bedingungen der Dominanzkultur werden erfüllt, die migrantisierten Anderen werden durch die Form eines CSD erkennbar. Durch den Prozess der Nachahmung wird aber die Differenz zwischen einem *weißen* westlichen CSD und queeren nicht-westlichen Positionen, somit auch die Normativität der westlichen queeren Politik, offensichtlich.

„Mazel Tov, Freunde, danke, dass ihr die Tradition des Kampfes [...], die von queeren Immigranten angefangen wurde, weiterführt.“<sup>40</sup> – Dieser Videogruss von Aktivist\*innen aus dem Kontext von *RusaLGBT* in den USA ordnet *MP* in die Tradition von Prides ein und hebt hervor, dass die Stonewall Proteste, die später zu Gay Pride geworden sind, von Migrant\*innen angestoßen wurden. Aus diesem Blickwinkel stellt *MP* tatsächlich nicht nur eine Inszenierung einer westlichen ‚weißgewaschenen‘ Feiertradition dar, sondern gibt dem CSD seine politische Bedeutung zurück. Beim *MP* ging es nicht um eine Identifikation mit einer westlichen queeren Politik, sondern um eine Aneignung davon; um eine disidentifizierende Re-Lektüre.

### **3. Der Marzahn Pride war nicht an euch gerichtet. Liebesbrief an ein Phantasma**

„Ein kleiner Tipp fürs nächste Jahr, die Plakate in deutsch/russisch hätten mir besser gefallen. Dann hätten alle Anwohner verstanden, was die Botschaft ist“<sup>41</sup>, lautete ein Kommentar auf Deutsch auf der Facebook-Seite von *Quarteera*. In der Tat, trotz sorgfältiger Übersetzung der offiziellen Redebeiträge adressierten die meisten Plakate weniger die deutsche Mehrheitsgesellschaft. Plakate und Lieder sprachen vor allem zu queeren postsowjetischen Menschen selbst und viele Witze, Wortspiele, Symbole ergaben für QPD selbst am meisten Sinn, weil sie auf einen russischsprachigen LGBTIQ\* Diskurs referierten, der wiederum durch viele Euphemismen und Codes funktioniert, die für heterosexuelle und cisgeschlechtliche Menschen evtl. gar nicht erkennbar sind. Offensichtlich stand für viele der Teilnehmenden etwas anderes im Mittelpunkt der Veranstaltung als ein Kontakt mit den *weißen* deutschen Bewohner\*innen Marzahns.

*„Es war so ein bisschen wie wieder... wie so ein Zurückgewinnen meiner eigenen homophoben Heimat. Als ob ich sie umwandeln würde in eine Stadt, wo ich frei auf der Straße herumlaufen kann und politisch sein kann.“*<sup>42</sup>

---

40 *Quarteera* e.V. <https://www.facebook.com/Quarteera/>

41 Ebd.

42 100 Jahre Berlinograd. Der russische Mythos an der Spree. In: 3Sat, Kultur.

So berichtet es ein\*e Teilnehmer\*in der MP. Die imaginierte Heimat wird hier symbolisch in eine freie Stadt umgewandelt. Bemerkenswert ist die unhinterfragte Wiederholung der westlichen Erwartung der homofeindlichen Heimat. Zentral ist aber das Moment der *Umwandlung*, der Fantasie der Zugehörigkeit und Imagination der politischen Handlungsfähigkeit. Berlin wird darin queer gelesen, wobei Marzahn metonymisch für einen beliebigen postsowjetischen Stadtrand steht. Diese Art von queerer Lektüre der Stadt lässt sich als Leitmotiv in anderen Aussagen beobachten:

*„Wir sind heute nicht aus missionarischem Eifer hier. Wir sind hier, weil wir als russischsprachige Menschen eine besondere Verbindung mit Marzahn haben. Entweder, weil wir selber hier wohnen, oder, weil uns Marzahn an den Ort erinnert, woher wir kommen, an unsere Heimatstädte, an unsere Familien.“*

Dieser Redebeitrag hebt die besondere Konfiguration hervor, die es möglich macht, Randbezirke postsowjetischer Städte in die Berliner postsozialistische Architektur hineinzulesen. Die architektonische Beschaffenheit von Marzahn im Zusammenhang mit seiner Markierung als ‚uncool‘, ‚migrantisch‘, ‚arm‘ und ‚konservativ‘ zugleich, führen dazu, dass auch viele QPM es meiden, mit Marzahn assoziiert zu werden. Möglichst weit weg von der gescheiterten sozialistischen Utopie und der eigenen armen Kindheit, für die die Plattenbauten symbolisch stehen – das ist eine Perspektive, die die Selbsterzählungen vieler QPM prägt, wobei die westliche kapitalistisch-queere Utopie als ein erstrebenswerter Gegenpol konstruiert wird. Mieten in hippen Stadtteilen wie Kreuzberg, Friedrichshain und Neukölln, die im Berliner Diskurs mit Queer-Sein, Migration, aber auch Kunst und Kultur verbunden sind, sind oft nicht bezahlbar für QPM. Pankow, Spandau, Tegel, Mariendorf, Köpenick und Marzahn-Hellersdorf sind Randbezirke, in denen die QPD verstreut wohnt. Zugleich gibt es ein Bewusstsein dafür, dass es cool wäre, in Prenzlauer Berg und Kreuzberg zu wohnen, und bei finanziellen Möglichkeiten werden diese Orte präferiert.

Anerkennung der eigenen subalternen und prekären Position in Deutschland auf dem Arbeitsmarkt, dem Wohnungsmarkt, im kulturellen Sektor erfordert paradoxerweise Ressourcen. In diesem Zusammenhang war es symbolisch überaus wichtig, sich öffentlich wahrnehmbar als QPM an Marzahn anzunähern:

*„Wie oft wurde über Marzahn gesagt, dass es sich um ein russisches Ghetto handelt oder um einen rechtsradikalen Stadtteil mit hässlichen Hochhäusern? Dass normale Menschen hier niemals freiwillig hinziehen und ihre Kinder in einem solchen Bezirk niemals zur Schule schicken würden? Ich habe sieben Jahre lang hier gewohnt. Und mein Marzahn ist ein anderes.“*

Diese Rede eines\*r Teilnehmenden des *MP* zeigt, wie verwoben die Zuschreibungen sind, die russisch mit rechts sein und Armut vermengen und an die Ränder der Diskurse schieben. Solche Diskurse sehen die Existenz von QPM gar nicht vor, sie werden darin zu unmöglichen Subjekten (vgl. El-Tayeb 2015). Es schien also für QPM etwas Heilsames darin zu geben, nach Marzahn symbolisch ‚zurückzukehren‘. Dabei haben sie die fragmentierten Teile der mehrfachen und oft so gespaltenen Identifikation zusammengebracht. Für einige der Teilnehmenden war der *MP* eine Möglichkeit, in erster Linie sich selbst zu zeigen, dass es möglich ist, gleichzeitig postsowjetisch und queer zu sein, und sich wegen der eigenen materiellen Armut und Herkunft nicht zu schämen.

Bei *MP* ging es, so meine These, nicht in erster Linie um einen Dialog mit der deutschen Mehrheitsgesellschaft, also nicht um eine Demonstration in einem klassischen Sinne. Es ging vielmehr um eine queere Lektüre der Stadt: ‚queer‘ steht dabei für eine Verfremdung der DDR-Architektur, die die Imagination einer postsowjetischen Heimat ermöglichte. Darin wurde versucht, die zweifache queer-migrantische Wunde zu heilen, die mit der unmöglichen Positionalität von QPM zusammenhängt. *MP* lese ich so als einen Dialog mit einem Phantasma, mit einer ersehnten akzeptierenden und würdigenden Heimatstadt, die es für viele nirgendwo gibt. Diese gibt es nicht, weil die Herkunftsstaaten durchweg homo- und trans\*feindlich sind, wie es die einseitigen westlichen Diskurse nahelegen. Es gibt sie auch aufgrund komplexer Transformationen nicht, die die postsowjetischen Herkunftsstaaten prägen. Denn für viele Migrant\*innen „gibt es keinen Ort, es gibt nicht mal eine Idee, in die man zurückkehren könnte“ (Übs. MB), wie die ukrainisch-jüdisch-deutsche Schriftstellerin K. Petrowskaja (2018: o. S.) es ausdrückte. Obwohl alltägliche Ausschlüsse als Migrant\*innen von QPM selten artikuliert werden, gibt es auf Grund von Migrant\*innen-feindlichkeit, Rassismus und LGBTIQ\*-Diskriminierung auch in Deutschland keinen Ort, zu dem QPM sich zugehörig fühlen.

Durch den *MP* wurde ein solcher Ort für einen Tag kreiert. „Ich habe mich noch nie so stark und wirksam gefühlt“, berichtete eine Teilnehmerin. Die queere Gegenöffentlichkeit, die beim *MP* entstanden ist, war nicht für alle zugänglich und passend. Die diskursive Nähe zu den Narrativen, die Migration und Queer-Sein gegeneinander ausspielen, machte *MP* überdies zu einer leichten Beute für mediale Instrumentalisierungen. Den Organisator\*innen und Teilnehmenden jedoch hat sie eine Erfahrung von Empowerment ermöglicht. Ein\*e queere\*r Migrant\*in hat nach *MP* geschrieben:

*„Die Probleme, die wir angesprochen haben, waren sehr komplex und nicht für einen flüchtigen Blick greifbar. Deswegen bin ich sehr froh, dass es uns gelungen ist, eine komplexe Optik für Adressierung davon zu finden. Jedes Plakat, jedes Motto, Bild oder jeder Text in den sozialen Netzwerken haben einen Teil von*

*dieser Message beigetragen. [...] Pride ist nicht über Stolz für abstrakte Errungenschaften. Pride ist ein Gefühl meiner Rückkehr zu mir selbst. Zu meiner Liebe, meiner Erfahrung, meinem Leiden. Das alles ist meins, und das wird niemand schaffen, mir wegzunehmen.*<sup>43</sup>

Für Menschen wie sie\*ihn, wie für geflüchtete Menschen, die ihre Herkunftsländer nicht mehr besuchen dürfen, ist die queere Diaspora ein symbolisches Zuhause. Lebensrealität in Deutschland ist für QPM oft von prekären Arbeitsverhältnissen, Schulden, finanzieller Abhängigkeit geprägt. Momente selbst geschaffener symbolischer Zugehörigkeit und Handlungsfähigkeit sind in einer solchen Situation extrem wichtig. Dieses Zuhause ist durch viele Paradoxa, Konflikte und innere Gegensätze gekennzeichnet. Denn Queere Diaspora ist von den Machtverhältnissen und Zuschreibungen aus den Herkunftsländern und der deutschen Dominanzgesellschaft gleichzeitig geprägt. Aber für viele queere Migrant\*innen stellt Diaspora das einzige Zuhause dar.

Der *MP* mag in den medialen Repräsentationen wie eine selbstextotisierende Bestätigung des Diskurses, der den toleranten Westen und die ‚homofeindlichen‘ Migrant\*innen gegenüberstellt, ausgesehen haben. Aber in der Praxis hat er eine queer-migrantische Gegenöffentlichkeit geschaffen. In dieser war es nicht peinlich, in hässlichen Plattenbauten zu leben oder gelebt zu haben, offen trans\*, lesbisch, schwul, polyamor, bi- und pansexuell zu sein und zu alten Pop-Liedern zu tanzen (vgl. Borchardt 2011), die wie geheime queere Codes funktionieren<sup>44</sup>. In dieser Gegenöffentlichkeit ging es darum, sich lebendig zu fühlen und mit der Außenwelt auf eine ungebrochene, unübersetzbare Weise verbunden zu sein.

Was ist queere Politik, wenn nicht so zu leben, als ob eine Utopie schon da ist? Ist es nicht eine dekoloniale Handlung, sich einem eigenen Phantasma, das in dem Moment heilsam erscheint, liebevoll und neugierig zuzuwenden? Was kann dekolonialer und queerer sein, als eigene Gefühle und Sehnsüchte ernst zu nehmen in einem Kontext, in dem QPM ständig dazu gezwungen sind, die Projektionen und Zuschreibungen der Anderen abzuwehren? Tanzen zu nicht-westlicher Musik<sup>45</sup> könnte in diesem Zusammenhang eine disidentifikatorische Praxis gewesen sein, die dazu beigetragen hat, den *CSD* aus der Sackgasse einer hedonistischen Feier zu holen und zu re-politisieren. Für den

---

43 Quarteera e.V. <https://www.facebook.com/Quarteera/>

44 Auch der Umgang mit der russischen queer markierten Pop-Musik hat sich, nachdem einige Sänger\*innen sich nicht gegen den Angriffskrieg oder sogar aktiv dafür positioniert haben, seit 2022 in der Diaspora verändert.

45 zu t.A.T.u vgl. Heinz 2023

<https://www.siegessaule.de/magazin/lgbtiq-und-osteuropa-wider-das-schwarz-weiss-denken/>

kurzen Moment, wo QPM zwischen den Plattenbauten zu (übrigens ziemlich unqueeren, eher symbolisch angeeigneten<sup>46</sup>) Liedern tanzten, verschwand sowohl die Unmöglichkeit zurückzukehren, zuhause zu sein als auch das doppelte Bewusstsein<sup>47</sup>, mit dem QPM den Konsequenzen ihrer Tänze einen Schritt voraus sein müssten. Es ist ein wahres Privileg, an sich für einen Tag nicht als Repräsentant\*innen marginalisierter Gruppen zu denken. Auch wenn man sich dafür als Vertreter\*innen marginalisierter Gruppen verkleidet.

*Übersetzung ins Deutsche von Lia Becker und Katharina Pühl*

## Literatur

- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London.
- Borchardt Ilka (2011): Gleichzeitigkeit als Widerspenstigkeit? Das Beispiel postsowjetischer gleichgeschlechtlich liebender Migrantinnen in Berlin. In: Brüske, Anne u. a. (Hg.): *Szenen von Widerspenstigkeit. Geschlecht zwischen Affirmation, Subversion und Verweigerung*. Frankfurt a.M., 263-280.
- Du Bois, W. E. B. (1994): *The Souls of Black Folk*. New York.
- El-Tayeb, Fatima (2015): *Anders Europäisch. Rassismus, Identität und Widerstand im vereinten Europa*. Münster.
- Haritaworn, Jin (2011): *Colorful Bodies in the Multikulti Metropolis. Vitality, Victimology and Transgressive Citizenship in Berlin*. In: Trystan Cotton (Hg.): *Transgender Migrations. The Bodies, Borders, and Politics of Transition*. Oxford.
- Haritaworn, Jin (2015): *Queer lovers and hateful others*. London.
- Heinz, Daniel (2023): *LGBTIQ\* und Osteuropa – wider das Schwarz-Weiß-Denken*. In: Siegessäule <https://www.siegessaule.de/magazin/lgbtiq-und-osteuropa-wider-das-schwarz-weiss-denken/>
- Klingenberg, Darja (2019): *Auffällig unauffällig. Russischsprachige Migrantinnen in Deutschland* In: *Osteuropa* 9-11, 255-276.
- Kulpa, Robert/Mizielińska, Johanna (2011): *De-Centering Western Sexualities: Central and Eastern European Perspectives*. London.
- Kuntsman, Adi (2009): *Figurations of Violence and Belonging: Queerness, Migrantism and Nationalism in Cyberspace and Beyond*. Oxford.

---

46 vgl. Wiedlack und Neufeld 2015.

47 Double Consciousness ist ein Begriff, der auf W.E.B. Du Bois (1994) zurückgeht, und ursprünglich die Situation der Afroamerikaner\*innen in den USA beschrieben hat und durch post- und dekoloniale Denker\*innen auf andere Kontexte angewandt worden ist.

- Mole, Richard (2018): Identity, Belonging and Solidarity among Russian-speaking Queer Migrants in Berlin. In: Slavic Review, Bd. 77, H. 1.
- Muñoz, José Esteban (1999): Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics. Minnesota.
- Panagiotidis, Jannis (2020): Postsowjetische Migration in Deutschland. Eine Einführung. Weinheim.
- Petrowskaja, Katja (2018): Петровская, Катя: «Не только нет места, нет даже идеи, в которую можно вернуться» In: Colta, 26.12.18 <https://www.colta.ru/articles/mosty/20136-katya-petrovskaya-ne-tolko-net-mesta-net-dazhe-idei-v-kotoruyu-mozhno-vernutsya> Letzter Zugriff: 11.12.2020
- Prokopenko, Lesya (2019): Exit from the Colony. Farewell to the Empire. In: Intermodal terminal. <https://intermodalterminal.info> Letzter Zugriff: 21.01.2021. Quelle nicht mehr aufrufbar 2023.
- Stolz, Anastasiya (2013): Call me names and know your hanky code tonight. In: Kvirpropaganda. <https://kvirpropaganda.wordpress.com/2013/11/23/64/#more-64> Letzter Zugriff: 8.12.2023.
- Tlostanova, Madina (2013): Transcultural tricksters beyond times and spaces: decolonial chronotopes and border selves. In: Journal of Language. Literature. Culture, Nr. 2-3, 9-31.
- Dies. (2015): Can the Post-Soviet Think? On Coloniality of Knowledge, External Imperial and Double Colonial Difference. In: Intersections, Bd. 1, Nr. 2: Making Sense of Difference, 38-58.
- Yılmaz-Günay, Koray (Hg.) (2014): Karriere eines konstruierten Gegensatzes: Zehn Jahre „Muslime versus Schwule“. Sexualpolitiken seit dem 11. September 2001. Münster.
- Wiedlack, Katharina/Neufeld, Masha (2015): Мы не рокеры, не панки, мы девчонки – лесбиянки/Not Rockers, Not Punks, We're Lesbian Chicks: Staging Female Same Sex Desires in Russian Rock and Pop. In: Browne, Kath/ Ferreira, Eduarda (Hg.): Lesbian Geographies. Gender, Place and Power. Farnham, 153-176.

## Internet-Quellen:

- 100 Jahre Berlinograd. Der russische Mythos an der Spree. Sat3 Kultur <https://www.3sat.de/kultur/kulturdoku/100-jahre-berlinograd-104.html>.
- Quarteera e.V. <https://www.quarteera.de/de> Letzter Zugriff: 8.12.2023
- MarzahnPride <https://www.marzahn-pride.de> Letzter Zugriff: 8.12.2023
- Hashtag #Marzahnpride auf Instagram, Facebook.

*Vorbemerkung der Herausgeber\*innen*

Vom Bild der ‚anständigen Arbeiter\*innen(klasse)‘ wurde schon immer eine Reihe anderer, prekär Lebender und Marginalisierter unterschieden – häufig mit Bezug auf kulturelle Konstruktionen und Moralvorstellungen. Von Marx‘ Lumpenproletariat über im Nationalsozialismus als ‚arbeitsscheu‘ und ‚asozial‘ Gekennzeichnete, bis hin zu heutigen Debatten um geflüchtete Menschen, Rom\*nja und eine sogenannte Unterschicht (erinnert sei etwa an die Hartz IV-Debatten oder Thilo Sarrazins Buch *Deutschland schafft sich ab*) lässt sich dieses Phänomen historisch immer wieder beobachten – und muss kritisch hinterfragt werden, wenn es um emanzipatorische, intersektionale Perspektiven auf Klasse geht.

Der autobiographische Text von Simonida Selimović spürt ausgehend von der eigenen (und) Familiengeschichte der historischen Unterdrückung von Rom\*nja bis zur Gegenwart und aktuellen Formen von Antiziganismus nach.

## Romni, Rom, Roma – Na und?

*Simonida Selimović*

Ich hatte nicht gewusst, dass Rom\*nja versklavt wurden. Dass sie auch in Europa, in den Fürstentümern Walachei und Moldau (heute Rumänien) über fünf Jahrhunderte als Versklavte in Gefangenschaft leben mussten. Ich war überrascht, als ich davon hörte. Vom 14. bis zum 19. Jahrhundert dauerte die Sklaverei. 500 Jahre lang.

Ich spielte damals in einem Theaterstück. Es hieß *Tiganiada* und basierte auf dem gleichnamigen Epos des rumänischen Autors Ion Budai Deleanu. Diese Theaterproduktion ermöglichte mir einen neuen Blick auf die Geschichte der Roma-Unterdrückung, auf unsere Geschichte. Ich verstand, warum viele Roma in Rumänien auch heute noch in Armut leben und keinen Zugang zu Bildung haben. Warum sie weiter in vielen Ländern so massiv von Rassismus und Ausschluss betroffen sind. Ich erfuhr damals noch einiges mehr: Dass den Rom\*nja im 15. Jahrhundert das Niederlassungsrecht verweigert worden war. Sie waren zugleich völlig auf sich allein gestellt und der imperialen Herrschaft untergeordnet. Das bedeutete, dass sie vertrieben, vergewaltigt oder nach Belieben gejagt werden konnten, ohne dass die Täter\*innen Konsequenzen fürchten mussten. Dass Rom\*nja im 15. Jahrhundert von der Kolonialmacht Portugal in afrikanische Länder und nach Brasilien verschleppt wurden. Dass England 1540 mit der Ausweisung von Rom\*nja begann, die dort zuvor ebenfalls als Sklaven ausgebeutet worden waren. Dass diese Rom\*nja nach Wales, Schottland, Estland und in skandinavische Länder wie Finnland auswanderten.

Mein Urgroßvater kämpfte im Ersten Weltkrieg in Serbien und überlebte ihn. Er war Tierarzt, aber niemand wusste, dass er ein Rom war. Meine Urgroßmutter arbeitete als Krankenschwester mit ihm zusammen. Als die Gadje herausfanden, dass er Roma ist – jemand hatte ihn gehört, als er Romanes sprach –, hängten sie ihn und meine Urgroßmutter vor ihren Kindern auf. Sie waren zu dieser Zeit sehr reich gewesen. Ihr gesamter Besitz ging an die Regierung.

In Österreich und Deutschland gibt es eine berühmte Redewendung: „Holt alles ins Haus, Wäsche, Hühner, Kinder, die Z\* kommen“. Dieser Satz steht in Zusammenhang mit den Versuchen der österreichisch-ungarischen Kaiserin Maria Theresia, die Rom\*nja in der österreichischen Region Oberwart-Burgenland zur dauerhaften Niederlassung zu zwingen. Das war zwischen 1740 und 1780. Sie wollte die Rom\*nja assimilieren. So nahm sie den Rom\*nja-Familien ihre Söhne weg und gab sie den Gadje. Die Gadje-Familien nutzten dies aus.

Sie schickten die Jungen in den Krieg, weil so ihre eigenen, biologischen Söhne zuhause bleiben und den Krieg sicher überleben konnten. Einige Rom\*nja-Familien versuchten, ihre Kinder von den Gadge zurückzubekommen. Daraus ist übrigens der Mythos entstanden, dass die Rom\*nja Kinder stehlen würden. Niemand erwähnt, dass dies unsere eigenen Kinder waren. Und dass diese Rom\*nja-Familien durch Erhängen dafür bestraft wurden, dass sie ihre eigenen Kinder ‚stahlen‘.

Mit der Zwangsansiedlung und Zwangsregistrierung der Rom\*nja in Österreich leistete Maria Theresia die Vorarbeit für Hitler.

Mein Großvater hatte Abitur. Das war für Rom\*nja damals sehr ungewöhnlich. Er hasste Rom\*nja, obwohl er selbst ein Rom mit sehr dunkler Haut war. Als ich klein war, verbot er mir, mit anderen Rom\*nja\*-Kindern zu spielen. Oft äußerte er sich auch sehr abschätzig über Rom\*nja. Er verbot meiner Mutter, zuhause Romanes zu sprechen. Aber sobald er das Haus verließ, redeten meine Mutter und Großmutter heimlich in ihrer Sprache miteinander. Mein Vater wiederum lernte Romanes von meiner Mutter und seiner Mutter. Ich glaube, mein Großvater war so, wie er war, weil er mit ansehen musste, wie seine eigenen Eltern dafür gehängt wurden, dass sie Rom\*nja waren.

## **Über/Leben und Scham: Erinnerungen an „Samudaripen“**

Während des Zweiten Weltkriegs versteckte sich meine Großmutter mit ihren Eltern vor den Nazis. Sie harrten in den südserbischen Wäldern aus, an einem Ort namens Babin Zub. Zu essen hatten sie nur die Nahrung, die sie im Wald fanden: Baumrinde, Igel, Brennesseln und andere Pflanzen.

Die Familie meiner Mutter wurde in Konzentrationslager in Niš-Rotes Kreuz, Jasenovac und Mauthausen gebracht. Mein Großvater war noch ein Kind, als die Nazis auch ihn ins KZ steckten. Wir haben nie offen darüber gesprochen, dass sie dort waren. Es war für meine Familie immer eine große Schande, dass sie deportiert wurden. Ich fand es heraus, weil ich die Tätowierungen auf den Armen meines Großvaters und meiner Urgroßmutter gesehen hatte – Zahlen, mit einem Z davor. Eines Tages, als ich mit der Hand meines Großvaters spielte, fühlte ich mich sicher genug, danach zu fragen. Ich war neugierig, was die tätowierten Zahlen auf seinem Handgelenk bedeuteten. Doch die Familie schrie mich an, ich solle nicht so viel fragen. Jahre später fuhr ich mit der Schule auf eine Exkursion nach Mauthausen, einem der ersten der riesigen Lagerkomplexe

der Nazis in Österreich. Dort sah ich die Bilder der Tätowierungen, die die Nazis in die Arme der Rom\*nja stachen: das Z in sehr großen Buchstaben, genau wie die auf den Armen meines Großvaters und meiner Urgroßmutter.

Die Tatsache, dass Rom\*nja in nationalsozialistischen Konzentrationslagern ermordet wurden, steht nicht in Schulbüchern. Auch nicht in Österreich. Wir werden in der Geschichte nur sehr selten erwähnt. Das gilt besonders für die Zeit, als Hitler mit der Verfolgung und Auslöschung der Rom\*nja begann.

Für meine Familie ist diese Zeit ein großes, schambesetztes Geheimnis. Durch meine künstlerische Arbeit begann ich herauszufinden, was wirklich geschehen war. Ich fragte einige Familienmitglieder, ob sie darüber sprechen würden, aber niemand war dazu bereit. Nur durch einige Zufälle hörte ich Geschichten von einer Tante. Sie erzählte mir, dass sie eigentlich nicht mehr leben würde, hätte ihre Mutter sie nicht mit den Zähnen aus dem brennenden Haus getragen. Obwohl die Nazis dieser beide Arme gebrochen hatten, weigerte sie sich, ihre Tochter, die damals erst zwei Wochen alt war, zurückzulassen. Ihre Mutter trug sie mit den Zähnen zu den Nachbar\*innen. Die Nachbar\*innen kannten die Familie schon lange. Sie waren selber eine Minderheit, Vlah. Sie versteckten das Baby und übergaben dann das Baby der Oma, die den Anschlag überlebte, weil sie sich in den Wäldern versteckte. Sie zog dann das Kind auf.

Der Begriff, mit dem die Vernichtung der Rom\*nja im Nationalsozialismus benannt wird, lautet "Samudaripen" – so wie die Shoa die Auslöschung jüdischer Menschen bezeichnet. In meinen persönlichen Nachforschungen durch Interviews habe ich erfahren, dass weitaus mehr Roma ermordet wurden, als es die offiziellen Zahlen belegen. Die genaue Zahl der Opfer ist unbekannt. Die meisten Rom\*nja hatten zu dieser Zeit keinen Ausweis, Unterlagen fehlen. Verschiedene Schätzungen gehen von Zahlen im sechsstelligen Bereich aus.

In Österreich ist anders als in Deutschland die nationalsozialistische Geschichte nicht aufgearbeitet worden. Es gibt immer noch keine zentrale Gedenkstätte für die ermordeten Rom\*nja, auch, weil die rechte FPÖ dies verhindert hat. Dabei wäre solch ein Ort für die dort geborenen Rom\*nja und jene, die aus dem Balkan eingewandert sind, sehr wichtig. Im 2. Weltkrieg, im Samudaripen, haben sie nicht nur unsere Leute ermordet, sie haben auch unsere Geschichte zerstört, sie haben sie wie eine Bibliothek niedergebrannt: Denn unsere Überlieferungen, unsere Geschichte – *jede* Geschichte – wurde mündlich weitergegeben. Durch das Samudaripen hat die neue Generation ihre Geschichte, das Wissen, die Traditionen und jede Zugehörigkeit verloren, die uns und anderen unsere Identität als Rom\*nja vermittelt. Wir, die neue Generation, haben nun

erkannt, dass wir ganz von vorn anfangen müssen. Aber es ist so schwer, etwas aufzubauen, denn die Lücken sind so groß, vor denen wir stehen.

## **Aufwachsen in Titos Jugoslawien**

Als im damaligen Jugoslawien noch Präsident Tito regierte, hatten die Rom\*nja Zugang zu Bildung, Wohnungen und Arbeitsplätzen. Die meisten Rom\*nja hatten zu dieser Zeit eine Arbeit. Wir waren der Mehrheit nicht gleichgestellt, aber alle versuchten, den Frieden zu wahren. Meine Eltern, Tanten und Onkel waren gebildet und für meine Familie war es sehr wichtig, auch ihre Kinder zur Schule zu schicken.

Ich habe es gehasst, in Jugoslawien zur Schule zu gehen. Die Lehrerin zwang mich immer wieder dazu, mich in die Ecke zu stellen oder klopfte mir auf die Finger. Als die einzigen zwei Rom\*nja-Kinder in der Klasse mussten Nenad und ich nebeneinandersitzen. Aber wir hassten einander. Ich wollte neben einem Mädchen sitzen! Jedes Kind in der Klasse durfte sich aussuchen, neben wem es sitzen wollte, nur wir nicht.

Meine Eltern gingen nach Wien, um eine Arbeit zu finden. Ich musste in Serbien bei meinen Großeltern bleiben. Einmal schneite es, als wir gerade Pause hatten. Wir gingen nach draußen auf den Schulhof. Die Kinder spielten Schneeballschlacht. Ich musste aufs Klo. Die Toiletten standen in der Mitte des Schulhofes. Sie waren von der Art her wie Plumpsklos. Ich ging hinein, konnte aber die eisige Tür nicht ganz schließen. Plötzlich öffnete jemand die Tür und schlug mir den Türknauf auf die Augenbraue. Ich fing an, stark am Auge zu bluten, konnte kaum etwas sehen. Blutüberströmt rannte ich in das Klassenzimmer, doch die Lehrerin sagte nur: „Blute nicht in meiner Klasse, geh ins Krankenhaus.“ Bei starkem Schneefall lief ich allein, ohne Jacke und nur in Schlappen ins Krankenhaus. Dort arbeitete mein Großonkel als Laborant. Er rief meine Großeltern an. Alle waren schockiert über diese Geschichte, und ich musste meine Augenbraue nähen lassen. Nach diesem Unfall beschlossen meine Eltern, mich und meine Schwestern nach Wien zu holen.

Mein Großvater sagte nur, es sei besser, das Land zu verlassen. Ein Krieg werde kommen, er kenne die Zeichen. Ein solches Zeichen war für ihn, dass mein Vater seine Arbeit als Schlosser in einer sehr großen Metallfabrik verloren hatte. Wenn große Fabriken plötzlich schließen, stehen der Minderheit schlechte Zeiten bevor. Wir werden die Sündenböcke sein: Immer, wenn ich an Jugoslawien und Tito denke, erinnere ich mich an die Worte meines Großvaters.

## Wien

Als Kind war ich von Wien sehr enttäuscht. Ich dachte, hier in Österreich wird alles besser sein. Es gab aber weder ein großes Haus mit Hof noch Tiere, Wälder oder Berge, in denen ich früher mit anderen Kindern gespielt hatte. Es war nicht wie in Jugoslawien. Wir lebten in einer kleinen Wohnung: 30 Quadratmeter für acht Leute, manchmal zehn, wenn andere Familienmitglieder einen Platz zum Schlafen brauchten. Die Wohnung gehörte einer Schwester meiner Mutter. Für meine Eltern, als Migrant\*innen ohne Deutschkenntnisse nach Wien gekommen, war es nicht leicht, eine Wohnung zu mieten. Sie fanden typische Gastarbeiter\*innen-Jobs: Meine Mutter arbeitete als Abwäscherin und mein Vater als Koch. Wir waren zudem Hausmeister\*innen, putzten regelmäßig das gesamte Haus, in dem wir wohnten. Als Kinder halfen wir unseren Eltern viel, obwohl wir damals noch sehr jung waren. Aber wir mussten als Team zusammenhalten, um uns gegenseitig helfen zu können. Als Älteste meiner Schwestern hatte ich die meiste Arbeit. Meine Eltern dachten immer, dass wir nur eine kurze Zeit bleiben und dann nach Jugoslawien zurückgehen würden.

Schließlich wurden wir in Wien eingeschult. „Sagt nicht, dass Ihr Rom\*nja seid“, schärfte uns meine Mutter ein. Ich war sehr verwirrt und fragte sie, warum sie das verlangte. Als Grund gab sie an, dass wir in dem Land seien, wo der Faschismus begonnen hatte. Ich verstand nicht und fragte: „Okay, aber wenn wir keine Rom\*nja sind, was sind wir denn dann?“. Sie antwortete, dass wir einen serbischen Pass haben und daher sagen sollen, dass wir Serb\*innen sind. Ich dachte: „Die ganze Zeit hat sie uns beigebracht, dass wir nie vergessen sollen, dass wir Rom\*nja sind. Ich habe angefangen, Romanes zu lernen – und jetzt soll ich lügen!“. Als dann der Krieg in Serbien begann, kam sie wieder. Nun meinte sie, dass es besser wäre zu sagen, dass wir Rom\*nja sind. Alle anderen Länder hassten die Serb\*innen jetzt. Ich war zu jung, um all dies zu verstehen. Ich war erst acht, aber wir mussten schnell lernen.

## Rom\*nja zeigen, wie sie sind

Als ich mit 13 Jahren das erste Mal vor der Kamera stand, für eine Kinderserie, wurde ich von den anderen Schauspieler\*innen, die keine Rom\*nja waren, aber welche spielten, gefragt wo der Wohnwagen meiner Familie in Wien steht. Ob ich im Fluss bade und ein Pferd besitze? Anfangs fand ich es noch lustig, dass sie mir solche Fragen stellten. Aber schnell wurde es mir zu viel. Anscheinend war diese Erfahrung, immer wieder auf diesen unverhohlenen Alltagsrassismus zu

stoßen, dann doch auch so einschneidend für mich, dass ich in der Schule und im Alltag zu behaupten begann, dass ich aus Spanien oder Brasilien komme. Alles klang cooler und besser als das, was ich war, denn in den Augen anderer war ich eine Z\*. Das verletzte mich. Als ich mit 15 erfuhr, dass Rom\*nja aus Indien stammen, ‚war‘ ich dann Inderin. Ich fühlte mich mit diesem Land total verbunden, sah mir jeden indischen Film an und liebte Räucherstäbchen. Als diese Phase schließlich abklang, erkannte ich endlich, dass ich zu mir selbst stehen muss. Ich wollte authentisch sein, ich sein, die Leute spürten doch, dass ich log. Nach dieser Entscheidung fühlte ich mich geerdeter und stärker.

2010 gründete ich mit meiner Schwester gemeinsam den Theaterverein *Romano Svato* – Österreichs ersten Rom\*nja-Theaterverein. Wir produzieren unsere eigenen Geschichten, mir ist wichtig, die Rom\*nja so zu repräsentieren, wie sie wirklich sind – nicht, wie die Gadje uns darstellen.

Wir sind ein moderner, progressiver, cooler Theaterverein. Wir haben einige Stücke produziert, unter anderem *Roma Armee*, das im Berliner Gorki Theater läuft.

In den letzten Jahren wünsche ich mir immer mehr ein Rom\*nja-Theater und Rom\*nja-Fernsehkkanäle, die in Wien bzw. Europa bislang noch fehlen. Es fehlt ein Theater, in dem wir unsere eigenen Geschichten und die unserer ermordeten Vorfahren aufarbeiten. Hier in Österreich ist die Geschichte der Sinti\*zze und Rom\*nja nie wie die der Juden\*Jüd\*innen aufgearbeitet worden, sonst dürfte eine Operette wie Johann Strauß, *Z\*baron* gar nicht gespielt werden.

Zahlreiche Theaterstücke und Opern könnten auf Grundlage unserer Geschichten geschrieben werden. Wir brauchen Räume, um sie aufzuführen, Anerkennung und Unterstützung von denen, die sie uns schulden. Wir brauchen sichere Räume, Theaterhäuser, die wir Rom\*nja selber bespielen und leiten können. Wo wir Geschichten von uns zeigen und bearbeiten können, die die Welt so noch nicht kennt. Wo wir Rom\*nja zeigen, wie wir sind. Viele Menschen glauben nur, sie kennen die Rom\*nja, basierend auf den verzerrten Bildern und falschen Vorstellungen in ihren Köpfen.

Ich wünsche mir eine Theater- und Film Landschaft zu erschaffen, die uns sieht und in der wir einander respektieren. Wo richtig gute Geschichten erzählt werden, die auch unsere Nachfahren noch gerne sehen wollen. Lasst uns ein Vorbild für die nächste Generation sein, so dass sie von uns lernen können. Lasst uns nicht eine Kunstwelt voller Klischees und Rassismen hinterlassen. Ich träume davon, endlich unseren Leuten – den Verstorbenen, den Lebenden und unseren Nachkommen – eine Stimme zu geben. Eine Stimme, *ihre* Stimme, und ihre tatsächlichen Geschichten, erzählt in ihren eigenen Worten. Mit solch einem starken Fundament – wer weiß, was alles möglich wäre...

# Queer BIPOC Aktivismus: Eine Bestandsaufnahme von *Queeraspora* Bremen

Die *Queeraspora* ist eine Gruppe von queeren geflüchteten Menschen, (Post-) Migrant\*innen, BIPOC (Black, Indigenous, People of Color), die sich seit 2016 in Bremen organisieren. Mit ihrem Input kritisiert, konfrontiert, reflektiert *Queeraspora* nicht nur die queere Community, sondern auch ihre BIPOC-Geschwister.

Die Säulen der *Queeraspora*-Empowerment-Arbeit sind die soziale und transkulturelle Arbeit, der politische Aktivismus sowie die *Queeraspora* Bildungsakademie. Diese bieten wir queeren Geschwistern mit Flucht- und/oder Migrationsgeschichte und Rassismuserfahrungen an. Dazu gehören Unterstützung von queeren geflüchteten Menschen, Beratung von queeren BIPOC und Community Care. Der politische Aktivismus drückt sich unter anderem durch Partizipation in verschiedensten Bündnissen und im queerpolitischen Beirat in Bremen aus.

Woher kommen diese Säulen der *Queeraspora* und was bedeuten diese in ihrer Praxis? Welche Erfahrungen hat eine queere Gruppe voller intersektional belasteter Personen? Wieso strebt diese kleine Gruppe nach Sichtbarkeit, Anerkennung, Einheit, Veränderung und Liebe? Wieso organisiert sie sich ausschließlich unter queeren BIPOC/geflüchteten Menschen – und wo kommt der Anspruch her, die queere Community miteinander wieder vereinen zu können? Wer oder was sind die Hürden, Blockaden und Gegner\*innen? Wer/was tut ihnen wiederum gut und verdammt nochmal, was wollen die?

Zunächst wollen wir Klarheit schaffen, dass die *Queeraspora* kein Patentrezept und auch nicht einen Alleinvertretungsanspruch im queeren BIPOC-Aktivismus hat. Im Gegenteil denken wir, dass queerer BIPOC-Aktivismus sich meistens dynamisch und je nach Kontext, Ort, Personen, Interessen und Möglichkeiten unterschiedlich entwickelt. Aufgrund der Diversität unter queeren BIPOC-Personen, je nach Gender, Klasse, akademischer Bildung, Erfahrungen, eigenen Kolonialgeschichten oder politischer Sichtweise ändern sich entsprechend Formate der jeweiligen Gruppen, Vereine oder Initiativen. Die *Queeraspora* ist lediglich *eine* Form des Empowerments von queeren BIPOC und formuliert eine eigene Form des queeren BIPOC-Aktivismus.

Klassenpositionen sind besonders für Queers und/oder Migrant\*innen/ geflüchtete Menschen prekär, da sie als marginalisierte Personen nicht zur Mehrheitsgesellschaft gehören. In einer heteronormativen Gesellschaft haben Queers und FLINTA\*- Personen (Frauen, Lesben, inter\*Personen, non-binäre sowie trans\*- und agender-Personen) trotz offensichtlicher Präsenz eine überwiegend ungehörte, unsichtbare und leider oft machtlose Position. In einer *weißen* Dominanzgesellschaft haben BIPoC, also geflüchtete Menschen sowie Arbeits-, Studiums- und Postmigrant\*innen mit ständigem Rassismus zu tun. Dazu kommen verinnerlichter Rassismus, Homo-, Trans\*- und Inter\*feindlichkeit, Sexismus usw., die eine Verbindung unter uns extrem erschweren. Wir stellen in unserem Aktivismus fest, dass auch *weiße* Queers, *weiße* Hetero-Frauen sowie Menschen aus dem *weißen* Prekariat vielerlei Diskriminierungen gegen BIPoC ausüben. Neben dem klassischen Rassismus erleben queere geflüchtete Menschen unterschiedliche Formen der Exotisierung und Paternalisierung durch *weiße* Queers, aber auch durch *weiße* Arbeiter\*innen, die migrantische Kolleg\*innen wegen ihrer ‚race, oder Kultur missbilligen. Dieses internalisierte Selbstzerfleischen ist eine große Herausforderung unter diskriminierten Gruppen. Denn wie auch immer die intersektionale Perspektive gedreht wird: (Fast) jede Person hat meistens eine oder mehrere Privilegien, die eine Person an eine stärkere soziale Position binden. Wie z.B. die *weiße* Frau, die Sexismus erlebt: Sie gehört auch einer *weißen* privilegierten Mehrheit und Dominanz an. Wenn hier von Mehrheit und/oder Dominanz gesprochen wird, dann geht es stets um Machtverhältnisse und ökonomische Ressourcen (wie Eigentum/Besitz).

Aus unserer gelebten Realität entspringt die Erkenntnis, dass strukturelle Diskriminierungen entlang einer sogenannten Differenziallinie verstanden werden können: Eine Person kann in Bezug auf eine Differenz eine Machtposition haben und/oder reproduzieren – oder selbst wiederum marginalisiert sein. Die meisten Betroffenen struktureller Gewalt sind erpicht darauf, sich an der privilegierten Zugehörigkeit zu orientieren. Mal abgesehen von den erlebten Angriffen *weißer* Queers auf uns in sozialen Netzwerken, bei einer CSD-Afterparty (2018), wo PoC-DJs angegangen wurden, spricht die reale Verteilung von diversen Ressourcen, Geldern und rechtlicher wie medialer Unterstützung für queere Personen für sich. Fördergelder zu erhalten oder sich einen gesellschaftlich gesicherten Status zu verschaffen, ist für queere BIPoC ein sehr, sehr langsamer Prozess oder wird gar verhindert, da unser Aktivismus oft übersehen, vereinnahmt oder ausgeschlossen wird. Obwohl die von der Gesellschaft stärker ausgegrenzten selbstorganisierten Gruppen Gelder und Ressourcen benötigen, um sich anhand von sozialer Community-Arbeit und politischem Aktivismus aus der Misere zu befreien, bleibt ihnen lediglich der Kampf um den

Erhalt der wenigen Ressourcen übrig. Dies hat Kalkül, das schon viele andere marginalisierte Gruppen erleben mussten. Ziel ist es, von Diskriminierungen Betroffene entweder in marginalen Positionen zu halten oder diese zu tokenizen (also für sich zu vereinnahmen und auszunutzen) und somit unter Kontrolle zu halten. Der Unterschied für uns ist, dass wir Exklusion auf diese Weise auch von *weißen* Queers oder gar nicht-queeren BIPoC/Migrant\*innen erleben.

Die eigenen Erfahrungen oder die anderer queerer BIPoC/Geflüchteten-Gruppen zu beschreiben, würde eine zu lange Liste ergeben und den Rahmen hier sprengen. Doch dafür schaffen wir Räume, wenn Menschen, Medien und Behörden uns anfragen und zuhören wollen.

Nun wollen wir auf die Frage eingehen, aus welchen Gründen von Diskriminierung Betroffene sich gegenüber ihren eigenen Peers, die ebenfalls diskriminiert werden oder eine weitere Exklusion erleben, nicht solidarisch oder verantwortlich fühlen.

Wieso fühlt sich zum Beispiel der queere *Weisse* in einer heteronormativen *weißen* Gesellschaft wohler und nicht mit einer queeren geflüchteten Schwester\*? Wieso reproduzieren Queers Heteronormativität in ihrem eigenen Sexual- und Liebesleben? Weshalb möchten ökonomisch besser situierte Migrant\*innen nichts mit ihren geflüchteten Geschwistern zu tun haben oder diese mit ihren Ressourcen unterstützen? Wieso schaffen etablierte queere Zentren keine Fördertöpfe ausschließlich für queere BIPoC, wieso gibt es nur wenige solcher Stellen bundesweit?

Diese Fragen zu beantworten, wäre eine eigene wissenschaftlich-analytische Arbeit. Aber aus unserer sozialpädagogischen sowie politischen Perspektive liegt das unter anderem daran, dass bei der gesellschaftlichen Akzeptanz marginalisierter Gruppen (wie etwa durch Öffnung der Ehe für binäre Homosexuelle oder Inklusion von Queers in kapitalistischen Unternehmen) die marginalisierte Seite ausgeblendet wird. Sprich, nach gebräuchlichen, alltäglichen rassistischen und sexistischen Einstellungen: „Solange der Olaf seine Arbeit macht, ist es mir egal, mit wem er schläft oder wen er heiratet.“ Oder: „Solange der Mahmoud nicht seine orientalische Dudelmusik auf unserer Gay-Party abspielt, feiere ich gerne mit ihm und küsse ihn vielleicht. Denn trotz seiner sehr zurück gebliebenen Kultur – Südländer sind doch ziemlich sexy.“ Oder: „Wenn Mejme\* sich nicht offensichtlich dem binären Geschlecht zuordnen kann, dann soll Mejme\* mein Geschlecht und meine Sprache nicht stören.“ Und so weiter und so fort. Wie diese Beispiele zeigen sollen, geht es um Empathie- und VerbindungsUNfähigkeit unter marginalisierten Menschen, die ihre internalisierten Diskriminierungen

(verinnerlichter Rassismus, Klassismus usw.) nicht aufarbeiten, reflektieren und sich somit auch nicht davon befreien wollen.

Denn eine Dominanzgesellschaft suggeriert, du kannst migrantisch sein, queer sein, wie du möchtest, solange du dich unseren Regeln, einer deutschen Leitkultur (was soll das sein?) oder heteronormativen Denkmustern anpasst. Queers wie auch Migrant\*innen sollen nun genauso wie die *weiße* heterosexuelle Gesamtgesellschaft funktionieren, konsumieren, sich anpassen, unkritisch, apolitisch, viktimisiert bleiben und den Schuh weiter nach unten drücken, je nachdem, wer tiefer steht. Ja, das schmeckt ziemlich sozial-darwinistisch, ziemlich neoliberal – in der Tat.

Diesen Prozess nennen wir Assimilation, weil queere BIPoC von ihrer gemeinsamen Biographie und Lebensrealität entfremdet und in die Reproduktion von Machtstrukturen integriert werden. Queere Menschen, die sich den Perspektiven von cis-heterosexuellen, *weißen* und neoliberalen Denk- und Handlungsweisen hingeben, weichen nicht nur von ihren Positionen ab, sondern nehmen stattdessen die Paradigmen ihrer Unterdrücker\*innen auf. Das ist in keiner Weise mit Selbstermächtigung oder Inklusion zu vergleichen.

Queere Personen, die heteronormativ-patriarchale Positionen verteidigen und reproduzieren, werden „pinkwashed“ genannt und BIPoC, die sich ein *weißes* Denkmuster aneignen (zum Beispiel von ‚Flüchtlingswellen‘ sprechen), werden „whitewashed“ genannt. Auch wenn das eine oder andere Wort im konkreten Kontext mal falsch gebraucht wird, geht es letztlich um einen klaren Punkt: die Verinnerlichung der Unterdrücker\*innen-Perspektive und Reproduktion dieser Perspektiven in der eigenen vulnerablen Gruppe. Demgegenüber bedeutet Empowerment, dass Realitäten von Marginalisierten von innen heraus reflektiert werden, um sich nach außen und vor allem den Unterdrücker\*innen gegenüber artikulieren und verteidigen zu können. Das bedeutet, Raum für eigene Perspektiven zu schaffen.

Durch Anpassung und Vereinnahmung, die wir als Assimilation betrachten, wird jedoch tatsächlich das Gegenteil bewerkstelligt. Schmerzvolle Erfahrungen, die durch Rassismus, Homo-, Trans\*-, Inter\*feindlichkeit oder Sexismus entstanden sind, werden ohne Aufarbeitung ad acta gelegt. Es wird die Illusion einer gleichberechtigten Teilhabe suggeriert und soziale Kämpfe werden für den Erhalt bestehender Dominanzstrukturen missbraucht.

Während der queerfeindliche Staat die Öffnung der Ehe beschließt, wird queeren geflüchteten Menschen seitens deutscher Gerichte oder des BAMF

(Bundesamt für Migration und Flüchtlinge) viel zu oft die queere Identität nicht geglaubt, um bloß keinen Aufenthalt zu gewähren. Wenn angepasste queere Manager\*innen oder Models von der erfolgsorientierten Öffentlichkeit gehypt werden, soll zugleich keinerlei Solidarität mit ihren Geschwistern empfunden werden, die mit Existenzängsten oder zum Beispiel mit Body-Shaming zu kämpfen haben. Dieses Gegeneinander-Ausspielen hat Tradition, Funktion und Zukunft. Je mehr Kämpfe von Menschen mit Exklusions- und Diskriminierungserfahrungen gegen eine Machtstruktur stattfinden, damit sie sich überhaupt als Mitglied einer Gesellschaft auf Augenhöhe behaupten dürfen, desto mehr werden diese Kämpfe mit niedrigschwelligen Zugeständnissen und Privilegien wieder vereinnahmt. Denn das patriarchale, rassistische und neoliberale System lässt sich ungern als Ganzes hinterfragen. Ein weiteres plastisches Beispiel ist der CSD, der in den Anfängen in den USA vor allem von PoC/Schwarzen trans\* Frauen, Queens und Sexarbeiter\*innen getragen wurde. Der CSD war ein Aufstand und ist nun eine meist *weiße*, ökonomisierte Spaßveranstaltung, die meistens von *weißen* cis Männern angeleitet wird. Die hohlen Phrasen von ‚bunt‘ oder ‚Liebe geht auch gleichgeschlechtlich‘ können wir nicht mehr hören.

Dass queeren Personen Queerfeindlichkeit oder dass BIPOC/geflüchteten Menschen/Migrant\*innen Rassismus widerfährt, sie Existenzangst durch Prekarisierung haben, darf nie akzeptiert werden. Es muss eher ein Grund zum gemeinsamen Verstehen sein, zum Vereinen und dazu, eigene Positionen zu ergreifen. Das ist Empowerment und das ist *Queeraspora*.

*Queeraspora* ist ein Experiment, damit wir uns untereinander verbinden können und unseren *weißen* oder Heten-BIPOC-Geschwistern klarmachen, dass unsere Perspektive zählt. Wir sollten lernen, gemeinsame Positionen zu formulieren - damit die Gesellschaft von Homo-, Trans\*-, Inter\*feindlichkeit, Sexismus und Rassismus befreit werden kann. Menschen mit Diskriminierungserfahrungen können sich untereinander vernetzen, organisieren, austauschen und mit Menschen mit anderen marginalisierten Realitäten dadurch besser verständigen, dass sie sich in einem geschützten, selbstorganisierten Raum mit sich selbst, mit ihren Peers und dann mit der Gesamtgesellschaft beschäftigen können. *Wir glauben nicht daran, dass Anpassung oder Assimilation Optionen sind.* Es geht eher darum, dass eine gesicherte Existenz für Queers, Migrant\*innen oder FLINTA\*-Personen nicht ohne Empowerment geht. Denn die Strukturen müssen sich transformieren, damit wir alle (auch die vorherige Dominanzgesellschaft) aufatmen und zufrieden miteinander (und nicht nebeneinander her) leben können. Insofern bitten wir alle Betroffenen von intersektionaler Gewalt und andere Prekarisierte, sich zu vernetzen, zu reflektieren und untereinander

Verbindungsfähigkeit aufzubauen. Während ihr eigene Räume und Ideen entwickelt, passt gegenseitig auf euch auf, wie viel internalisierten Müll ihr auch mit in euren Safer (Brave) Space reinbringt. Wir wünschen uns, dass unsere Geschwister ein machtkritisches Verständnis bzw. Wissen entwickeln, anstatt sich mit ihren Triggern zu viktimisieren.

Unsere durch intersektionale Diskriminierungen entstandenen Schmerzen und Traumata, unsere emotionale Intelligenz, unser situiertes Wissen sind nichts, was wir ad acta legen müssen. Denn sie sind unsere Stärken, unsere Kraft und gar Inspiration, um eine bessere Welt zu kreieren. Wir haben und brauchen keine falsche Harmoniebedürftigkeit. Wir sind in der Lage, das anzusprechen und zu machen, was sich Etablierte oder Privilegiere nie trauen würden. Privilegiert sein, heißt gefangen sein. Marginalisiert sein, heißt gefangen in Strukturen, aber frei im Denken, nicht passend oder nicht angepasst zu sein. Auch mal eine Perspektive, oder?

*Queeraspora* ist eine aktivistische Gruppe aus Bremen, die BIPOCs (Black, Indigenous and People of Color), geflüchteten Menschen und Migrant\*innen, die sich als queer identifizieren, einen Raum bietet, um sich auszutauschen und aktiv zu werden. Zuerst war es ein Café für geflüchtete Menschen, doch das selbstorganisierte Kollektiv hat sich in den letzten Jahren weiterentwickelt. Bei *Queeraspora* engagieren sich Menschen aus über zwanzig verschiedenen Herkunftsländern, bei Treffen werden manchmal über zehn verschiedene Sprachen gesprochen. Ziel ist es, queere Menschen in Safer Spaces zu organisieren, Vernetzung, Antidiskriminierungsarbeit und Empowerment für Betroffene von Mehrfachdiskriminierung zu ermöglichen. Regelmäßig finden Treffen statt: das Queer Refugee Café, eine Tanzgruppe, Beratung und Begleitung von queeren BIPOC/Geflüchteten bei Schwierigkeiten, eine jährliche Bildungsakademie und vieles mehr.

# Von Kämpfen lernen

## Queere, antirassistische und Klassenkämpfe verbinden

*Tarek Shukrallah*

Die Gegenüberstellung von Identitäts- versus Klassenpolitik ist der wohl provokanteste Taschenspielertrick mancher zeitgenössischer Feuilletonist\*innen. Zugespitzt: Identitätspolitik vernachlässige die Sorgen und Nöte der Arbeiter\*innenklasse; statt Klassenpolitik zu machen, befasse sich die dominante „Lifestyle-Linke“ zu sehr mit den „Marotten immer kleinerer und immer skurrilerer Minderheiten“ (Wagenknecht 2021: 102). Andere wünschen sich radikale Kompromisse an Stelle einer radikalen Kritik der Verhältnisse. Der Klassenwiderspruch wird als ‚Klassismus‘ zur reinen Diskriminierungsfrage umgedeutet; Ausbeutung, Abwertung und Ausgrenzung möge mit Diversity Management und Antidiskriminierung begegnet werden. Die Hoffnung auf das Verschwinden der Differenz, die Einigung auf den kleinsten gemeinsamen Nenner ist Ausdruck des Wunsches nach einem richtigen Leben im Kapitalismus. Übrig bleiben in dieser konstruierten Dichotomie all jene, die weder an einem *weißen* Industriearbeiter\*innenkampf noch an Diversityprogrammen teilhaben können. Übrig bleiben materiell arme Frauen, Queers und BIPOC; all jene, die Diskriminierung intersektional erfahren und lohnabhängig sind. Die Diskriminierung und Marginalisierung auf der Grundlage von Rassifizierung und Geschlecht gehören zur Bausubstanz der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Produktionsweise, ebenso wie das Klassenverhältnis (Davis 2011; Fanon 2001; Lugones 2016; Quijano Obregón et al. 2019). Keines dieser Verhältnisse von Rassifizierung, Klasse und Geschlecht ist im Kapitalismus auflösbar; und der Kapitalismus ist nicht auflösbar, ohne „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Marx/Engels 1981: 385).

Audre Lorde fasste die Anerkennung von Differenz als eine produktive Grundlage kollektiver Kämpfe auf (Lorde 2019 [EA 1979]). Auf diese Weise rückt Differenz als ein Motor verbindender Kämpfe in den Mittelpunkt der Debatte. Arbeiter\*innen waren niemals nur männlich, *weiß* und heterosexuell. Der größte Teil dieser Klasse war und ist Schwarz und of Color, lebt im Globalen Süden oder ist migrantisiert. Arbeiter\*innen sind auch lesbisch, schwul und trans\* – und je nach sozialer Positionierung prägt das maßgeblich ihre Erfahrungen und Identität(en). Im Folgenden werfe ich einen Blick auf antirassistische und queere Bewegungspraxen und ihre Bezugnahmen auf Klasse sowie auf

schwul-lesbisches Engagement in der Neuen Linken der 1970er Jahre. Damit lassen sich Anknüpfungspunkte für eine solidarisch-transformative Praxis entdecken, die queer, migrantisch und antirassistisch die Klassenfrage stellt.

## Von Antifa Gençlik zum migrantischen Streik am 8. Mai

Bis heute ist die *Antifaşist (Antifa) Gençlik* ein zentraler Referenzpunkt für anti-rassistische Selbstorganisation. 1989 in Berlin von türkischen und kurdischen Aktivist\*innen gegründet, kann sie als einer der ersten antifaschistisch-antirassistischen Organisationsversuche aus der Selbstermächtigung von migrantisierten Menschen in Deutschland verstanden werden (AK Wantok 2014). Die Anwerbung von sogenannten Gastarbeiter\*innen verstand *Antifa Gençlik* als Klassenpolitik: Obwohl es eine hohe Zahl Arbeitssuchender im Inland gab, sind Arbeiter\*innen aus der Türkei angeworben worden, um die Position des Kapitals gegenüber den Lohnabhängigen zu stärken. Indem die Arbeiter\*innen zu ‚Gästen‘ erklärt wurden, blieb ihre Bleibeperspektive in Deutschland dauerhaft prekariert. Der Rassismus, der sich im Besonderen in Pogromen in Hoyerswerda 1991 und Rostock-Lichtenhagen entlud, wurde von Aktivist\*innen der Gruppe daher als gezielt staatlich herbeigeführt beschrieben. *Antifa Gençlik* sei im Angesicht dieser Zustände ein Versuch der Selbsthilfe gewesen, beschreibt ihr ehemaliges Mitglied Erçan Yasaroglu:

*„Unser Ziel war es in erster Linie, unsere Existenz als ImmigrantInnen in Deutschland deutlich zu machen, um unsere Interessen offen vertreten zu können und unsere eigenen Ansätze und Perspektiven zu Fragen der Gesellschaft entwickeln zu können. Wir wollten keine Opfer mehr sein, kein Anhängsel der Gesellschaft, über das man herrschen kann, sondern ein Teil der Gesellschaft, sowohl auf rechtlicher als auch auf sozialer Basis.“ (Yasaroglu 2014: 129)*

Insbesondere nach dem rassistischen Attentat in Hanau 2020 findet der Ruf nach einem eigenständigen migrantischen Antifaschismus von links in *Antifa Gençlik* ein historisches Vorbild.

Wir erleben eine neue Konjunktur antirassistischer Bewegungen, die in den letzten Jahren vielfältige produktive, dissidente Formen angenommen hat. Mit *Black Lives Matter (BLM)* wird eine dezidiert Schwarze Perspektive politisch artikuliert. Bereits bei den Großdemonstrationen von *Welcome United* wurde das von *BLM* geprägte “say their names!” als Aufruf zum Gedenken an die Opfer rassistischer Gewalt verwendet und der Ruf nach einem migrantischen Antifaschismus laut: “Migrantifa jetzt!”. Es gelang dadurch, im Sommer 2020 eine

Debatte über strukturellen Rassismus und rassistische Polizeigewalt in Deutschland anzustoßen. Im Aufruf zum migrantischen Streik (Streikbündnis 8. Mai, 2020) verbündeten sich die migrantischen Antifaschist\*innen symbolisch mit der Arbeiter\*innen- und Gewerkschaftsbewegung, und insbesondere mit den wilden Streiks in den Ford-Werken 1973 (siehe dazu *Sechs bis acht Kommunisten, getarnt in Monteursmänteln*, o. J.). Dabei geriet die Rassifizierung als ein Instrument der Kontrolle über Arbeit (Quijano Obregón u. a. 2019) in den Blick – etwa in der Fleischindustrie, auf Baustellen, in Gastronomieküchen oder informeller Pflegearbeit, wo überdurchschnittlich oft Migrant\*innen ohne sicheren Aufenthaltsstatus arbeiten.

## Von Audre Lorde zu QTI\*BIPoC United

Kämpfe von queeren Menschen mit Rassismuserfahrungen haben in Deutschland Geschichte. Vor allem Schwarze lesbische Aktivist\*innen legten die Grundsteine für heutige Auseinandersetzungen und schufen Infrastrukturen, die auch in der Gegenwart Freiräume für queere, trans\*, inter Schwarze Menschen, Indigenous und People of Color (QTI\*BIPoC), bieten. Eines der wichtigsten Zeugnisse davon ist bis heute die Gründung von *ADEFRA* (Oguntoye et al. 2016). Die Schwarze lesbische Aktivistin und *ADEFRA*-Mitgründerin Katharina Oguntoye beschreibt die Begegnung der feministischen Bewegung in Deutschland mit Audre Lorde als „Schlüsselerlebnis für die deutsche Frauenbewegung“ (Oguntoye 2007: 161).

An das Wissen und die Kämpfe dieser Bewegung knüpft heute etwa die *QTI\*BIPoC United* Demonstration an, die erstmalig am 26. Juni 2021 stattfand. Sie brachte mindestens 2000 Menschen, überwiegend QTI\*BIPoC und viele solidarische Unterstützer\*innen, auf die Straße. Bezüge etwa zu Audre Lordes Denken sind nicht nur in Zitaten der Abschlussrednerin Emilia Roig (Roig 2021) offenkundig, die auch das Klassenverhältnis benannte:

*„Wohnungslosigkeit – prekäre Wohnsituation – Asyl- und Migrationsstatus – bürokratische Hürden für trans\* und queere Refugees – Zugang zu gesundheitlicher Versorgung und angemessene Behandlung – Mental Health – Pathologisierung – institutionalisierte therapeutische Gewalt – Sexarbeit – Dekriminalisierung – Intersektionalität, Migration und asylbezogene Diskriminierung und Ausgrenzung – Polizeigewalt – es muss einfach stoppen.*

Dass wir fast nur über Adoption und Ehe sprechen, hat vor allem damit zu tun, dass diejenigen, die die Interessen der LGBTQI Community vertreten, vorrangig weiße Menschen aus der Mittelschicht sind.“ (Roig 2021)

Der intersektionale Anspruch, gemeinsamen Kampf auf der Grundlage einer Anerkennung von Differenz zu gestalten, war ein leitendes Motiv der gesamten Demonstration und aller Reden und Performance-Beiträge sowie eines ergänzenden Veranstaltungsprogramm-Tages beim Lokalfernsehen (Hofmann 2021). Antonella Lerca Duda, trans\* Sexarbeits- und Rom\*nja-Aktivistin, schloss ihre Rede mit einem verbindenden Appell, der die Perspektive gegenwärtig marginalisierter Gruppen als in der Zukunft befreit imaginiert:

*„Wir müssen gemeinsam kämpfen.*

*Wir müssen intersektional kämpfen.*

*Ich glaube an jeden von euch, der mit intersektionalen Identitäten leben kann – jeden einzelnen Tag.*

*Wir müssen alle Angriffe auf die LGBT-Community stoppen.*

*Ich hab sowas von genug von all der Gewalt gegen meine Familie.*

*Meine Familie braucht Freiheit.*

*Ich will meine Rechte und ich will sie jetzt!*

*Rechte für Roma und Sinti LGBT Menschen!*

*Jede noch so kleine Handlung kann die Welt verändern.*

*Wir sind die Zukunft*

*Und die Zukunft ist queer, intersektional und feministisch.*

*Die Zukunft gehört uns!*

*Die Zukunft gehört uns!“*

*(Lerca Duda 2021)*

## Schwul-Lesbische Kommunist\*innen

Die Schwulenbewegung im Westdeutschland der 1970er Jahre war geprägt durch die Neue Linke und die Student\*innenbewegung der späten 1960er und 1970er Jahre: deutlich links und antikapitalistisch. Die Neue Linke indes begegnete lesbisch-schwulen Lebenswirklichkeiten vorwiegend mit repressiver Toleranz (Los Angeles Research Group 1977). Sexuelle Differenz sei eine Folge bourgeoiser Herrschaft und werde in der befreiten Gesellschaft überwunden sein, lautet die verbreitete Auffassung. Die Gruppe *Schwule Texte II* argumentiert dazu kritisch, dass lesbisch-schwule Emanzipation gemeinhin kein Ziel linker Gruppierungen gewesen sei, wenngleich sich einige zumindest gegen Diskriminierung auf gesellschaftlicher wie auch juristischer Ebene aussprachen. Einzig der *Kommunistische Bund (KB)* formulierte eine solidarischere Position. Innerhalb des *KB* entstand in den 1970er Jahren eine lesbisch-schwule Selbstorganisation, die ab 1978 in selbstständigen Arbeitsgruppen konstituiert wurde (dazu auch Shukrallah 2021). Zwar erhielt etwa die Arbeitsgruppe *Schwule im KB* nie eine offizielle Anerkennung des Zentralkomitees als eine Kommission oder Arbeitsgruppe im *Kommunistischen Bund* und konnte daher keinen formalen Vertretungsanspruch im *KB* formulieren. Gleichwohl konnten schwule und lesbische Aktivist\*innen die Repräsentation ihrer Themen im Zentralorgan des *KB*, dem *Arbeiterkampf (AK)*, heute: *analyse & kritik* erstreiten.

Frühe Texte zu Themen sexueller Minderheiten im *AK* wurden vor allem im Kontext frauenpolitischen Engagements publiziert. Immer wieder intervenierte etwa „eine lesbische Genossin der BO Barmbek KB/Gruppe Hamburg“ in Debatten und betonte eine explizit emanzipatorische lesbische Perspektive. 1976 und 1979 gab die *AG Schwule im KB* zwei Sonderhefte zu lesbisch-schwulen Themen heraus: „Kampf der Schwulenunterdrückung“ (*Arbeiterkampf*, 1976) und „Schwule Rechte jetzt!“ (*AG Schwule im KB* 1979). In der Rubrik Schwule wurde immer wieder von institutioneller Homofeindlichkeit berichtet, gegen den Strafrechtsparagrafen 175 mobilisiert und von den ersten *CSDs* berichtet. Artikel zu institutioneller Homosexuellenfeindlichkeit bei Veranstaltungsreihen wie der *Schwulen Woche* in Aachen im Dezember 1979 flankierten heftige Auseinandersetzungen zu einer geplanten Podiumsdiskussion in der Bonner Beethovenhalle (ebd.). Die Auseinandersetzungen um diese Veranstaltung knüpfen an den *Tuntenstreit* an, eine ab 1973 geführte Diskussion um die Dialektik von Reform und Revolution in der Schwulenbewegung (dazu auch Holy 2012). Im Widerspruch zu einem Schreiben der *Initiativgruppe Homosexualität Bielefeld (IHB)*, die Schwulen in der radikalen Linken vorwirft, sexuelle Emanzipation zum Nebenwiderspruch zu machen, formulierte etwa in *AK 137* ein schwuler Genosse des *KB* eine klassenkämpferische schwule

Emanzipationsperspektive, die die Spezifika der Schwulenunterdrückung als Ausdruck der allgemeinen Sexualunterdrückung im bürgerlichen Kapitalismus hervorhob: „Wir sind der Meinung, dass Schwule hier und heute eine Minderheit sind. Allerdings haben nicht wir den Schwulen diesen Minderheitenstatus zugeschrieben, wie’s die IHB versucht uns unterzujubeln, sondern die Agenturen der zwangsheterosexuellen Klassengesellschaft sind für diese Unverschämtheit verantwortlich zu machen, d.h. Staat, Kirche, reaktionäre Presse, Wissenschaftler usw.“ (ein schwuler Genosse der AG Sexualität 1978).

## Von Kämpfen lernen

Schwulen, Schwarzen lesbisch-feministischen und migrantisch-antifaschistischen Bewegungspraxen wird immer wieder der Vorwurf gemacht, bloße Identitätspolitik zu betreiben. Die hier genannten Beispiele zeigen aber, dass Klassenpolitik immer auch identitätspolitisch und Identitätspolitik immer auch klassenpolitisch gedacht wurde. Die Hoffnung auf das Verschwinden der Differenz, die Hoffnung darauf, endlich mitmachen zu können, erweist sich für die meisten Menschen in marginalisierten Gruppen als ein leeres Versprechen. Vielfalt und Verschiedenheit bedeutet hingegen die Anerkennung unterschiedlicher Lebensrealitäten, aber auch ihre Verbindung und Verbündung mit der Idee, die Welt zu verändern. Das bietet Anknüpfungspunkte für gegenwärtige, solidarische Kämpfe für eine bessere Zukunft für Alle. Eine Zukunft, in der aus „divide and conquer [...] define and empower“ (Lorde 2019: 105) werden kann. Wir sind unfrei, wir sind unsicher, und wir werden ausgebeutet. Emanzipation setzt aber voraus, dass wir unsere Wissensbestände dazu, wie wir ausgeschlossen und ausgebeutet werden, wie wir diskriminiert werden, zusammentragen. Die Entwicklung hin zu einer sozialen Bewegung nimmt ihren Anfang in der Ausarbeitung des eigenen Alltagsverständes hin zu einem partiellen, lokalen Gruppen(selbst)verständnis (Nilsen/Cox 2013). Eine an Antonio Gramsci anknüpfende Theorie sozialer Bewegungen verweist auf die Notwendigkeit, dementsprechend „die eigene Weltauffassung bewusst und kritisch auszuarbeiten“ (Gramsci 2019: 1357) Ein voraussetzungsvolles Unterfangen: Notwendig ist ein Verständnis der geteilten, aber je spezifischen gesellschaftlichen Position in Auseinandersetzung mit den herrschenden Verhältnissen von Lohnarbeit, Prekarität, Rassismus, Sexismus, Heteronormativität, Homo- und Transfeindlichkeit.

Ich möchte vorschlagen, dieses *In-Beziehung-Setzen*, diese *learnings* in sozialen Bewegungen als „Situierete Solidarität“ zu beschreiben. Damit bezeichne ich jene Elemente sozialer Bewegungen von Unten, die in ihrer Konstitution bereits

transgressive Elemente und Potentiale beinhalten. In den beschriebenen Beispielen zeigen sich zahlreiche Ansätze für eine solche verändernde Praxis. Es gibt keine denkbare Klassenpolitik, die das alles ausblendet. Aber auch queere und antirassistische Emanzipationspolitiken müssen einen Klassenbezug entwickeln, wenn sie tatsächlich etwas verändern wollen. Der Stonewall-Aktivistin, trans\* Sexarbeiterin Marsha P. Johnson wird das folgende Zitat zugeschrieben: „No Pride For Some of Us Without Liberation For All of Us“.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

- AG Schwule im KB (Hg.) (1979): Schwule Rechte jetzt! (1. Aufl.). Hamburg.
- AK Wantok (Hg.) (2014): Antifa Gençlik: Eine Dokumentation (1988-1994) (1. Aufl.). Münster.
- Arbeiterkampf (Hg.) (1976): Kampf der Schwulenunterdrückung! (1. Aufl.).
- Davis, A. Y. (2011): Women, Race & Class. New York.
- ein schwuler Genosse der AG Sexualität (1978): Sind Schwule eine Minderheit? Arbeiterkampf H. 137, 22-23.
- Fanon, F. (2001 (1961)): The wretched of the earth. Vorwort von Jean-Paul Satre; übersetzt von Constance Farrington; Nachdruck. New York.
- Gramsci, A. (2019): Gefängnishefte. 2. Aufl., Bd. 6 (hg. von K. Blochmann und W. F. Haug). Berlin.
- Hofmann, I. (2021): Achan Malonda über den Sternen-Pride: „Wir müssen über intersektionale Diskriminierung reden“. <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/queerspiegel/achan-malonda-ueber-den-sternen-pride-wir-muessen-ueber-intersektionale-diskriminierung-reden/27143488.html>
- Holy, M. (2012): Jenseits von Stonewall. In: A. Pretzel/V. Weiss, Akademie Waldschlösschen, Initiative Queer Nations (Berlin), Verein Niedersächsischer Bildungsinitiativen (Hg.): Rosa Radikale: Die Schwulenbewegung der 1970er Jahre (1. Auflage), 39-79. Berlin.
- Lerca Duda, A. (2021): QTI\*BIPoC United Speech. QTI\*BIPoC United. <https://qtibipoc.wordpress.com/antonella>
- Loorde, A. (2019): The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. In: Sister outsider, 103-106. London.
- Los Angeles Research Group (1977): Zur materialistischen Analyse der Schwulenunterdrückung: Mit einer Dokumentation der Standpunkte vom Kommunistischen Bund Westdeutschland (KBW), Kommunistische Partei Deutschland/Marxisten-Leninisten (KPD/ML), Kommunistischer Bund (KB) / Los Angeles Research Group (LARG). (1. Aufl.). Berlin.

- Lugones, M. (2016): The Coloniality of Gender. In: W. Harcourt (Hg.), The Palgrave Handbook of Gender and Development (S. 13-33). London. [https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_2)
- Marx, K./Engels, F. (1981): Karl Marx Friedrich Engels Werke Band 1 (Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Hrsg.). Berlin.
- Nilsen, A. G./Cox, L. (2013): What Would a Marxist Theory of Social Movements Look Like? In: C. Barker L. Cox/J. Krinsky/A.G. Nilsen (Hrsg.): Marxism and social movements, 63-81. Leiden.
- Oguntoye, K. (2007): Mein Coming-Out als Schwarze Lesbe in Deutschland. In: Dennert, G./Leidinger, C./Rauchut, F. (Hg.): In Bewegung bleiben: 100 Jahre Politik, Kultur und Geschichte von Lesben (1. Aufl.). Berlin.
- Oguntoye, K./Kinder, K./Auma, M. M./Piesche, P. (2016): Looking Backward and Forward: Twenty Years of the Black Women's Movement in Germany. In: Sarah Lennox (Hg.): Remapping Black Germany: New Perspectives on Afro-German History, Politics and Culture, 259-273.
- Quijano Obregón, A. (2019): Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika. Reihe Texte zur politischen Theorie und Praxis, hg. von Boris Buden, Jens Kastner, Isabell Lorey, Birgit Mennel, Stefan Nowotny, Gerald Raunig, Hito Steyerl, Ingo Vavra, Tom Waibel, Bd. 17. Wien, Berlin.
- Roig, E. (2021): QTI\*BIPoC United Speech. QTI\*BIPoC United. <https://qtibipoc.wordpress.com/emilia>
- Sechs bis acht Kommunisten, getarnt in Monteursmänteln (o. J.): Kanak Attak. (Abgerufen 24. November 2021) <https://www.kanak-attak.de/ka/text/fordstreik.html>
- Shukrallah, T. (2021). Wir haben Geschichte. In: analyse und kritik (ak 673). <https://www.akweb.de/gesellschaft/lesben-und-schwule-im-kommunistischen-bund/>
- Streikbündnis 8. Mai. (2020): Generalstreik. Wir Streiken! 08.05.2020 <https://wirstreiken0805.wordpress.com/2020/03/05/generalstreik/>
- Wagenknecht, S. (2021): Die Selbstgerechten: Mein Gegenprogramm - für Gemeinsinn und Zusammenhalt. Frankfurt a.M..
- Yaşaroğlu, E. (2014): Kritik Selbstkritik. In: AK Wantok (Hg.), Antifa Gençlik: Eine Dokumentation (1988-1994) (1. Aufl.). Münster.

# Queer\*feministische, antikapitalistische Politiken: Solidarität und die Bedingung von Differenz und Relationalität<sup>48</sup>

Inga Nüthen

Als ich 2016 die Chance hatte, ein Interview mit Ray Goodspeed, einem Gründungsmitglied der Londoner Gruppe *Lesbians and Gays Support the Miners (LGSM)* zu führen, hat mich ein Ausspruch von Ray besonders fasziniert: „Solidarity comrade, that’s what I would call real intersectionality“ (Nüthen 2017). Diesen Satz bezog Ray nicht nur auf den Aktivismus von *LGSM*<sup>49</sup>, die 1984/5 als Schwule und Lesben streikende Bergbaugemeinden unterstützten, sondern auch auf sein aktuelles Engagement in der Labour-Partei, seinen Glauben an die emanzipatorische Kraft gemeinsamer, politischer Kämpfe. Ich teile nicht alle politischen Haltungen von Ray, aber ich spüre – und damit bin ich hoffentlich nicht allein – das gleiche Begehren nach einer Perspektive für solidarisches Handeln unter Bedingungen der Differenz. Gerade auch im Angesicht sich verschärfender sozialer Ungleichheiten in Zeiten einer globalen Pandemie, deren Folgen sehr unterschiedlich verteilt sind; im Angesicht eines global ermutigten rechten Hegemonieprojekts und der anhaltenden Notwendigkeit für die Gleichwertigkeit jeden (Über-)Lebens zu kämpfen, erscheint es immer dringlicher, gegen die bestehenden Verhältnisse *gemeinsam* aufzubegehren und für ein geteiltes Allgemeines einzutreten.

Rays Anspruch symbolisiert für mich das Begehren, Solidarität und Intersektionalität konsequent zusammen zu denken: Differenzen nicht als Hindernis für Solidaritäten zu verstehen, sondern als Kern solidarischer Beziehungen. Gerade, weil Differenzen Ausdruck verwobener Macht- und Herrschaftsverhältnisse sind, kann Einheit nicht als Voraussetzung solidarischer Beziehungen gelten. Nicht jenseits, sondern in Anbetracht aller notwendigen, berechtigten Kritik an Ausschlüssen, Hierarchien und gespiegelten Herrschaftsverhältnissen liegt die utopische Idee einer ‚solidarity to come‘, die dazu ermutigt, für eine

---

48 Ich danke Gundula Ludwig für ermutigende Rückmeldungen zu diesem Text. Auch den Herausgeber\*innen gilt mein Dank für ihre hilfreichen und engagierten Anmerkungen.

49 Die Gruppe *LGSM* unterstützte Waliser Bergbaugemeinden während des großen Bergbaustreiks 1984/85 mit Spenden, die sie vor allem in der Londoner LGBTIQ\*-Szene sammelten. Die Geschichte der Gruppe diente als historische Vorlage für den Film *PRIDE* (2014). Ein kleines digitales Archiv der Gruppe ist online einsehbar: [www.lgsm.org](http://www.lgsm.org).

bessere, gerechtere Gesellschaft zu kämpfen. Die viel gescholtene Identitätspolitik steht dem nicht entgegen, sondern kann Teil dessen sein.

## **Diversifizierte Klassenpolitiken: queer\*feministische, antikapitalistische Archive stärken**

Das Zusammendenken von Differenz und Solidarität bedarf vorab der Auflösung der populären Opposition von Klassen- und Identitätspolitik. Der Einsatz für die Teilhabe und Belange gesellschaftlich Marginalisierter wird immer wieder als partikularistische Gefährdung klassenpolitischer und antikapitalistischer Kämpfe dargestellt und mitunter für den Aufstieg des Neoliberalismus und/oder der sogenannten Neuen Rechten verantwortlich gemacht (vgl. Dyk 2019). ‚Identitätspolitik‘ gilt ihren Kritiker\*innen als Chiffre für politische Praxen, die im Namen einer marginalisierten Gruppe den Blick für das Allgemeine zugunsten des Partikularen verlieren. Nicht zuletzt Intersektionalität und Klassenpolitiken scheinen aus dieser Perspektive unvereinbar. Diese Gegenüberstellung ist nicht überzeugend, weil sie in einer herrschaftsabsichernden Geste mindestens zwei Dinge unsichtbar macht: zum einen durchaus vorhandene queer\*feministische, antikapitalistische politische Praxen und zum anderen die Partikularität des vermeintlich Universellen.

Entsprechend wird bei genauerem Hinsehen deutlich, dass queer\*feministische Politiken Teil verschiedener sozialer Kämpfe und Bewegungen waren und sind, und dementsprechend auch Teil eines Archivs antikapitalistischer Kämpfe. Zu einem solchen Archiv gehören beispielsweise Gruppen wie die *Prololesben*, die in den 1980/90er Jahren mit einem klassismuskritischen Ansatz in (autonome) bundesdeutsche FrauenLesben-Politiken intervenierten, die spezifische Erfahrungen proletarischer Lesben herausarbeiteten und ein Modell solidarischer Umverteilung praktizierten (vgl. Abou 2015). Auch die schwullesbischen Klassenpolitiken der britischen Gruppe *LGSM*, in denen der zu Beginn zitierte Ray Goodspeed in den 1980er Jahren mitgewirkt hat, sind hier zu verorten. Erinnern könnten wir uns auch an das Engagement der Gruppe *STAR (Street Transvestite Action Revolutionaries)* um die beiden Drag Queens of Color Masha P. Johnson und Sylvia Rivera, die Anfang der 1970er Jahre Unterkünfte für wohnungslose Queers und Sexarbeiter\*innen organisierten. Und auch bei *ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power)* organisierten sich neben *weißen* Schwulen aus der Mittelschicht auch Drogenkonsument\*innen, materiell arme Menschen, Sexarbeiter\*innen und wohnungslose Menschen,

um auf die besondere Auswirkung der AIDS-Politiken auf ökonomisch Benachteiligte aufmerksam zu machen. Aktuell organisieren sich Gruppen wie *Queers for Future* gegen die Konsequenzen kapitalistischer Naturausbeutung. Gleichzeitig machen Aktivist\*innen mit dem Slogan *Black Trans Lives Matter* Morde an trans\* BIPoC sichtbar, die nicht zuletzt aufgrund ihrer häufig extremen materiellen Armut besonders verletzungsoffen sind.

Ausgehend von diesen wenigen Beispielen möchte ich dazu auffordern, Klassen- und queer\*feministische Politiken – in der Gegenwart wie in der Vergangenheit – nicht als zwei getrennte Sphären zu betrachten, die in einer neuen Allianz verbunden werden können, sondern als verwobene Kämpfe für eine Gesellschaft, die ein gutes Leben für alle ermöglicht. Sie können als Politiken gefasst werden, die, wie Eva von Redecker es formuliert hat, ihren Kampf nicht unbedingt als Aufstand der Arbeiter\*innen gegen Lohnarbeit führen, sondern als Lebende gegen die Lebenszerstörung (vgl. Redecker 2020: 10). Die Lebenszerstörung resultiert mit Redecker aus dem destruktiven Weltverhältnis, das mit der kapitalistischen, auf Vermehrung ausgerichteten Eigentumsform einhergeht.

Vor dem Hintergrund intersektionaler Herrschaftsverhältnisse, wenden sich queer\*feministische Klassenpolitiken gegen die Naturalisierung *weißer*, nicht-be\_hinderter, heterosexueller Männlichkeit in der Definition *des Arbeiters* (vgl. Seeck/Theißl 2020). Damit machen sie darauf aufmerksam, dass das vermeintlich universelle revolutionäre Subjekt auf Ausschlüssen basiert. Auch diese Perspektive gilt es als Teil antikapitalistischer Archive zu stärken – etwa indem auf die Einsichten des *Combahee River Collective* Bezug genommen wird. Als Zusammenschluss US-amerikanischer Schwarzer lesbischer Feminist\*innen plädierte das Kollektiv Anfang der 1970er Jahre in kritischer Bezugnahme auf die *weiße* Frauenbewegung, die Schwarze nationalistische Befreiungsbewegung und die sozialistische Bewegung für eine intersektionale Perspektive auf gesellschaftliche Unterdrückungsverhältnisse. Das Kollektiv erhob Einspruch gegen das gesichtslose, geschlechtslose, nicht-rassifizierte Proletariat, das zu häufig als Ausgangspunkt und Gegenstand antikapitalistischer Politiken gesetzt wurde (vgl. *Combahee River Collective* 1977). Die identitätspolitische Intervention des *Combahee River Collectives* macht deutlich, dass es bei den Forderung nach Einschluss in das Universelle um die Frage des Überlebens geht (vgl. Purtschert 2017). Gleichzeitig votierte das Kollektiv für die Notwendigkeit einer Klassenperspektive innerhalb feministischer und Schwarzer Bewegungen und illustrierte die Verwobenheit von identitätspolitischen und sozialistischen Perspektiven. Silke van Dyk hat diese Intervention als „rebellischen Universalismus“ bezeichnet, dessen Erbe für eine neue Klassenpolitik unverzichtbar ist (vgl. Dyk 2019). Dieses Erbe besteht einerseits

darin, den partikularen Charakter des vermeintlich Universellen sichtbar zu machen. Das bedeutet, hervorzuheben, dass gerade eine Politik im Namen *des* Proletariats immer schon identitätspolitisch verengt ist. Andererseits geht es darum, die Perspektiven und Erfahrungen derjenigen einzuschließen, die in hegemonialen Deutungen nicht vorkommen. Damit kann sowohl die Komplexität der Analyse erhöht und die Diversität sozialer Bewegungen sichtbar gemacht werden als auch der Kampf um ein mögliches, besseres Leben auf den Leben(srealitäten) aller gegründet werden.

In diesem Sinne ist es ein wichtiger Schritt für die Imagination anti-kapitalistischer Solidaritäten, die Diversität des Klassensubjekts und damit auch die Diversität von Klassenpolitiken und -kämpfen sichtbar zu machen. Vor diesem Hintergrund wird es dann auch weniger überzeugend, Klassenpolitiken, die verschiedene gesellschaftliche Standpunkte einschließen, als ‚neue Klassenpolitiken‘ zu bezeichnen. Stattdessen geht es um eine andere Geschichtsschreibung, die ‚alte‘ queer\*feministische, antikapitalistische (Klassen-)Politiken einschließt sowie um eine queer\*feministische Genealogie, die schwul-lesbische, trans\* und inter Klassenpolitiken und Kapitalismuskritiken umfasst. Dies trifft zum einen die Ebene des Subjekts anti-kapitalistischer Kämpfe: Schließlich macht es ganz grundlegend keinen Sinn davon auszugehen, dass Arbeiter\*innen kein Geschlecht (außer dem männlichen) oder trans\* Personen keine Klassenzugehörigkeit haben, schwule Arbeiter\*innen keine rassifizierte Zuschreibungen erfahren, arbeitende Lesben nicht be\_hindert werden oder inter Arbeiter\*innen keine antisemitischen Zuschreibungen erleben. Armut und Ausbeutung betrifft besonders jene, die von (Hetero/Cis-)Sexismus betroffen sind und jene, die an den Rändern der sexuellen und geschlechtlichen Norm/alität/en leben und wird dazu noch durch intersektionale Ungleichheitsverhältnisse verstärkt (vgl. bspw. Cohen 1997; Hollibaugh 2001). Und all diese Unterdrückungsverhältnisse sind auch Teil unserer Erfahrungen als Arbeiter\*innen und Queers unter kapitalistischen Bedingungen. Ihre Verwobenheit kann so nicht als neue Idee, sondern nur als immanenter Teil der Geschichte sozialer Kämpfe diskutiert werden. Wie Audre Lorde so treffend feststellte: „There is no such thing as single-issue struggle because we do not live single-issue lives“ (Lorde 1982: o.S.). Historisch wie gegenwartsbezogen geht es also darum, das Klassensubjekt und das Subjekt queer\*feministischer Kämpfe zu diversifizieren, gerade weil nur eine derartige Perspektive der Komplexität von Lebensrealitäten gerecht wird. Differenzen sind keine neue Herausforderung, sondern schon immer Teil von antikapitalistischen und Klassenpolitiken. Das Trennende sind nach Lorde nicht die Unterschiede, sondern das Widerstreben, diese Unterschiede anzuerkennen (vgl. Lorde 2019: 120). Hiervon ausgehend möchte ich

vorschlagen, Solidarität immer unter Bedingungen der Differenz als *politische Solidarität* zu entwerfen.

## **Politische Solidarität unter Bedingungen von Differenz**

Mit meiner Argumentation aus dem vorausgehenden Abschnitt geht die Einsicht einher, dass eine intersektionale Perspektive unabdingbar ist, um Herrschaft (und den Widerstand dagegen) in ihrer Komplexität zu verstehen. Herrschaft kann nur in verwobenen Verhältnissen gedacht werden, die verschiedene gesellschaftliche Ungleichheiten hervorbringen und stabilisieren. Das gilt auch und gerade für die Analyse kapitalistischer Ausbeutungsverhältnisse, die immer schon vergeschlechtlicht, sexualisiert, ableistisch und rassifiziert sind und dadurch Differenzen hervorbringen. Aus einer queer\*feministischen Perspektive, die die Kritik an der binären, normalisierenden und hierarchischen (Re-)Produktion von Geschlechterverhältnissen zum Ankerpunkt ihrer Analysen und Kämpfe macht, lassen sich antikapitalistische Politiken nicht ohne die auf rassifizierender, ableistischer, kolonialer und sexueller Differenzierung aufbauenden globalen Ungleichheitsverhältnisse denken. Differenz ist nicht die Ausnahme oder eine ergänzende Perspektivierung, sondern zentrales Merkmal moderner Gesellschaften. Dementsprechend lässt sich auch Solidarität nicht jenseits von Differenz denken. Das hat zwei Konsequenzen: Es bedeutet erstens, dass Differenz die Bedingung von Solidarität und für gemeinsames Handeln ist. Zweitens muss auch das geteilte Allgemeine, für das ein solidarisches Handeln eintritt, intersektional gedacht und nicht letztgültig fixiert werden. Beide Aspekte müssen in der Konzeption von Solidarität adressiert werden.

Gerade aus queer\*feministischen Debatten und Politiken lässt sich viel über die Möglichkeiten der Solidarisierung ohne Bezug auf ein geteiltes, homogenes ‚Wir‘ lernen. bell hooks und Chandra T. Mohanty haben ein überzeugendes Konzept von Solidarität vorgeschlagen, das diese Impulse aufgreift: politische Solidarität, die nicht auf geteilten Erfahrungen und Identitäten, sondern auf einem gemeinsamen Ziel basiert (vgl. hooks 1984; Mohanty 2003a). hooks analysiert dabei Konstellationen innerhalb westlich-feministischer Bewegungen, Mohanty betrachtet feministische Perspektiven auf das Verhältnis von Zentrum und Peripherie. Für beide sind Differenzen kein Hindernis für Solidarität. Vielmehr ist Solidarität etwas, an das die Einzelnen durch einen geteilten Horizont, eine geteilte Antwort auf Unterdrückungsverhältnisse gebunden sind. hooks wie Mohanty haben Kämpfe gegen kapitalistische Ausbeutungsverhältnisse und für Umverteilung im Blick, wenn sie für eine solche Form von Solidarität plädieren.

Der geteilte Horizont, den sie umreißen, ist dabei auf zwei Ebenen angesiedelt. hooks, Fokus liegt auf der Frage nach Schwesternschaft innerhalb westlicher, feministischer Bewegungen. Sie argumentiert, dass das gemeinsame Ziel, sexistische Unterdrückung und kapitalistische Ausbeutung zu überwinden, die Grundlage für eine Schwesternschaft bietet, die Spaltung entlang von Klassenlinien in solidarische Beziehungen überführen kann (vgl. hooks 1984: 58). Im Interesse dieses gemeinsamen Ziels, so argumentiert hooks, ist feministische Bewegung auf Diversität, Differenz und Uneinigkeiten angewiesen. Verbunden ist dieses Argument mit der Einsicht, dass Frauen keine einheitliche, sondern von Herrschaftsverhältnissen durchzogene Gruppe darstellen, deren Vereinheitlichung wirkliches gemeinsames Handeln verunmöglicht – da unter diesen Voraussetzungen nur eine bestimmte Gruppe und deren Interesse Teil des solidarischen Kollektivs ist. Mohanty weitet diese Perspektive auf die Ebene globaler Solidarität aus und schlägt vor, eine gemeinsame, transnationale, antikapitalistische Kritik, ausgehend von der Perspektive der marginalisiertesten Gemeinschaften von Frauen im globalen Süden zu entwickeln (Mohanty 2003b: 513). Ihr Argument ist, dass es sich hierbei genau um das Gegenteil partieller Politiken handelt und ein möglichst umfassender Blick auf globale, kapitalistische Ausbeutung erst möglich wird:

*„It is especially on the bodies and lives of women and girls from the Third World/ South—the Two-Thirds World—that global capitalism writes its script, and it is by paying attention to and theorizing the experiences of these communities of women and girls that we demystify capitalism as a system of debilitating sexism and racism and envision anticapitalist resistance.“ (Mohanty 2003b: 514)*

Der bindende Horizont für Solidarität sind nach Mohanty die Alltagskämpfe dieser Frauen, die sie zum Ausgangspunkt antikapitalistischer Kämpfe erklärt. Mit Mohanty ist es der gemeinsame Kontext des alltäglichen Kämpfens in einer spezifischen historischen Konstellation, der eine Zugehörigkeit zu einer solidarischen Gemeinschaft begründet. Mohantys Argument interpretiere ich nicht als Reklamation fixer Unterschiede oder partieller Politiken, sondern als Einklagen einer wirklich universalistischen Perspektive, die wiederum der Kit für politische Solidarität ist. Diese Perspektive nimmt die Situation, die ausgrenzend allzu oft als ‚an den gesellschaftlichen Rändern‘ wahrgenommen wird, zum Ausgangspunkt der Analyse globaler Ökonomien und als Modell für transnationale, feministische, antikapitalistische Politiken. Der geteilte Horizont überwindet Grenzen und weitet die Perspektive. Diese Bezugnahme ist durchaus nicht konfliktfrei, vielmehr stehen das Lokale und das Globale in Beziehung und Spannung zueinander.

Aus emanzipatorischer Perspektive kann das geteilte Allgemeine, das verbindender Bezugspunkt für solidarische Politiken wird, vor dem Hintergrund dieser Argumente nur als umkämpft und kontingent konzipiert werden. hooks weist darauf hin, dass nur so Bündnisse und inkludierende Bewegungen möglich sind. Politische Solidarität muss die Einheitlichkeit ihres Subjekts folglich nicht behaupten und eine geteilte Vision für die Zukunft kann nur vor dem Hintergrund des kollektiven, solidarischen Anerkennens und Überbrückens von Differenz entstehen. Mit Mohantys Perspektive lässt sich nicht nur eine spezifische, auf Differenz ausgerichtete Form der Solidarität beschreiben, sondern auch Kapitalismuskritik intersektional denken. Ausbeutungsverhältnisse intersektional in den Blick zu nehmen ist dann nicht Ergänzung, sondern Kern kapitalismuskritischer Perspektiven der Solidarität und der gemeinsame Horizont wird von den Rändern her bestimmt.

## **Verkörperte, antikapitalistische Politiken als Grundlage einer Haltung der Solidarität**

Statt Individualität und Singularität in den Mittelpunkt zu stellen, liegt das Potential einer queer\*feministischen Perspektive zudem darin, das Menschliche als relationale Kategorie zu denken. Ein zentraler Ankerpunkt für eine queer\*feministische Kritik an kapitalistischen Verhältnissen ist die Kritik an der Idee eines autonomen, sich selbstbesitzenden Subjekts. Diese Idee ist in die liberale Tradition eines Besitzindividualismus eingeschrieben, die Individuen grundlegend als frei vom Willen Anderer und von Abhängigkeit agierende, sich selbst besitzende Marktsubjekte imaginiert. Damit einher geht das vergeschlechtlichte Phantasma eines eigenen Körpers, das Relationalität verleugnet und die Natur als beherrschbar interpretiert (vgl. Ludwig 2015). Diese Vorstellung kann als wichtiger Bestandteil kapitalistischer Verhältnisse und Regierungsweisen interpretieren werden.

Queer\*feministische Solidarität definiere ich demgegenüber als auf einer Vorstellung von Politik als gemeinsames Handeln von Körpern basierend, die in konstitutiver, nicht überwindbarer Abhängigkeit zueinander und zu ihrer Umwelt stehen. Eine Bezugnahme auf Judith Butlers Arbeiten ermöglicht es, Koalitionen vom Modus verkörperter Relationalität aus zu denken (vgl. Butler 2016). Mit dem Modus der Relationalität beschreibt Butler die von allen Lebewesen grundsätzlich geteilte und gesellschaftlich ungleich verteilte konstitutive Abhängigkeit und Verletzlichkeit. Butler geht es mit diesem Argument nicht nur um die einfache Abhängigkeit zwischen zwei oder mehreren Menschen: Der menschliche Körper, so Butlers These im Anschluss an Donna Haraway, kann

nicht ohne die nicht-menschlichen Dimensionen des körperlichen Lebens (wie beispielsweise seiner Umwelt, Maschinen und komplexen gesellschaftlichen Versorgungs- und Unterstützungssystemen) gedacht werden. Mit diesem Argument wird auch Abhängigkeit zum konstitutiven Moment für solidarisches, gemeinsames Handeln: Anstatt Abhängigkeit allgemein als etwas zu betrachten, von dem Subjekte sich in politischen Widerstandsformen befreien müssen, erklärt Butler Abhängigkeit und Verwundbarkeit zu Grundbedingungen und Effekten des Politischen. Indem Relationalität zur Bedingung von Handlungsfähigkeit wird, können Handeln und Verwundbarkeit zusammen und nicht als Gegensätze gedacht werden. Die wichtige Perspektivverschiebung lautet: Diejenigen, die gemeinsam handeln, handeln in Abhängigkeit zueinander und zur nicht-menschlichen, gesellschaftlich geformten Umwelt, die wiederum ihre Aktivität erst ermöglicht. Damit entwickelt Butler eine sozio-ontologische Bestimmung – das heißt eine gesellschaftlich hervorgebrachte und zugleich allgemein gegebene Grundkonstante – des Menschlichen, die Solidarität zu etwas Denkbarem macht, das zwischen Verschiedenen gestiftet werden kann, die immer schon verbunden sind. Die Betonung von relationaler Pluralität steht in Opposition zu der Idee eines sich selbst besitzenden, autonomen Individuums: Die Ermöglichungsbedingung für koalitionäres Handeln ist in diesem Sinne die allgemeine Relationalität aller Lebewesen, deren Handeln nie als das Handeln einzelner, unabhängiger, sich selbst besitzender Körper gedacht werden kann.

Butler setzt sich mit Politiken auseinander, in denen Verletzlichkeit und Ausgesetztsein im gemeinsamen Handeln produktiv wirken. Diese Betrachtungen zielen auf Kämpfe um die Infrastruktur, in denen im Namen des Körpers Forderungen nach Obdach, Schutz, Mobilität, Ernährung oder Meinungsfreiheit erhoben und so die infrastrukturellen Bedingungen menschlichen Handelns einklagt werden (vgl. Butler 2016: 170 ff.). Butler untersucht beispielsweise die Proteste der *Occupy*-Bewegung als verkörperte Forderung nach einem lebbareren Leben, in denen Körper sowohl Basis als auch Ziel von Politik sind. Sie stellen Versammlungen jener Körper dar, deren soziale Mobilität in Form von Bildung, sozialer Teilhabe oder ökonomischer Sicherheit eingefordert wird. Daran anschließend können antikapitalistische Politiken als solidarische, verkörperte Politiken gedacht werden, die das Überleben aller Körper jenseits kapitalistischer Logiken der Konkurrenz, Verwertung und Ausbeutung einfordern. Diese Perspektive auf Koalitionen kann in Verbindung mit einer Interpretation des Modus der Relationalität gebracht werden, der den menschlichen Körper innerhalb gesellschaftlicher Naturverhältnisse verortet und die ihn umgebende Umwelt als Grundlage seiner Lebens- und Handlungsfähigkeit anerkennt.

Butler hat einen *Ethos der Solidarität* vorgeschlagen, der der Individualisierung von Verantwortung entgegentritt. Ich möchte davon abweichend und damit verbunden für das Konzept einer *solidarischen Haltung* plädieren. Mit dieser Begriffswahl möchte ich den Fokus nicht auf sittliche Werte im engeren Sinne legen, sondern vielmehr auf eine Grundeinstellung hinweisen, die in direkter Verbindung mit solidarischen Handlungsweisen steht. Eine solche Haltung bejaht wechselseitige Abhängigkeit und Angewiesenheit auf funktionierende Infrastruktur und soziale Netzwerke und ersinnt kollektive und institutionelle Möglichkeiten, das Problem der gesellschaftlich hervorgebrachten Prekarität anzugehen. Ich interpretiere diese Haltung der Solidarität als Gegenkonzept zu einer kapitalistischen Art und Weise, zueinander in Beziehung zu gehen, die von Konkurrenz, Individualisierung und hierarchisierten Ausbeutungsverhältnissen geprägt ist.

## **Das Begehren nach solidarischen Beziehungsweisen**

Hieran anschließend lässt sich mit Bini Adamczaks Konzept von *Solidarität als Beziehungsweise* das Konzept der politischen Solidarität für queer\*feministische, antikapitalistische Politiken weiter ausbuchstabieren. Adamczak interpretiert Solidarität als Verlangen nach und Ausdruck von veränderten Beziehungsweisen als „dasjenige, um dessentwillen Revolution gemacht wird“ (Adamczak 2017: 259 Herv. i.O.). Solidarität ist für Adamczak im „wesentlichen ein Beziehungsgeschehen“ (ebd. 2017: 257). Das *Dazwischen* macht für sie das Soziale aus. Mit diesem beziehungstheoretischen Begriff von Gesellschaft wird die binäre Opposition zwischen Individuum und Kollektiv überwunden und so auch ein Kontrapunkt zu Kollektiven als einstimmiger Gruppe mit klaren Grenzen konzipiert. Dieser beziehungstheoretische Zugriff ermöglicht es außerdem, Veränderung als Ergebnis pluraler, kollektiver Praxis zu verstehen, die in Beziehungen – und nicht ausgehend von autonomen Individuen oder einem zentralistischen Kollektivsubjekt – entsteht. Aus dieser Perspektive ist das Ziel solidarischen Handelns eine Gesellschaft, die ein Ensemble solidarischer Beziehungsweisen darstellt und der Weg dorthin besteht genau im Knüpfen dieser Beziehungen. Politische Solidarität kann so aus queer\*feministischer Perspektive als Ausdruck eines Begehrens nach solidarischen Beziehungsweisen gedacht werden.

Damit kann eine Haltung der Solidarität in zweifacher Weise als prägend für antikapitalistische, queer\*feministische Politiken gedacht werden: Solidarische Beziehungsweisen prägen das revolutionäre Begehren nach Transformation,

sind Mittel emanzipatorischer Transformation und gleichzeitig deren Ziel. Insofern sind solidarische Beziehungsweisen performativ. Sie werden im gemeinsamen Handeln eingefordert und zugleich hervorgebracht. Koalitionen des Überlebens erkennen die fundamentale wechselseitige Abhängigkeit an und begehren gerade deswegen solidarische, sorgende Beziehungsweisen. Sie verabschieden sich vom Phantasma des autonomen, maskulinen, sich selbst besitzenden Subjekts und weisen über kapitalistische Beziehungsweisen und Körperverhältnisse hinaus.

Das lebbare Leben, das in kapitalistischen Ausbeutungsverhältnissen nicht für alle beziehungsweise nur für wenige verfügbar ist, kann daran anknüpfend nur kollektiv gefordert und verwirklicht werden. Dean Spade vertritt in einer Auseinandersetzung mit den Praxen aktueller sozialer Bewegungen in den USA die These, dass eine Praxis der gegenseitigen Hilfe<sup>50</sup> und transformativen Organisierung, die sich von rein wohlthätiger Unterstützung im prekären Alltag unterscheidet, am effektivsten für Politiken des (Über-)lebens sind (vgl. Spade 2020). Spade beschreibt diese als Praxen der kollektiven, koordinierten Sorge füreinander, aus denen neue überlebensfähigere soziale Beziehungen entstehen und die den Bodensatz für Solidarität bilden. Mit dieser Betonung von gegenseitigen Sorgebeziehungen wird die aus queer\*feministischer Perspektive zentrale Dimension von Reproduktionsarbeit/Care zum Kern solidarischer Beziehungsweisen. Gerade dieser Fokus auf solidarische Beziehungsweisen verkörpert den Einspruch in die kapitalistischen Reproduktionsweisen, die auf einem hierarchischen, naturalisierten System von Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität aufbauen. Care-Politiken – die zentral für LGBTIQ\*-Politiken sind – bergen so das Potential für eine antikapitalistische, politische Solidarität. Mike Laufenberg hat beispielsweise mit Blick auf die AIDS-Politiken, die in den 1980er Jahren an den Anfängen queerer Bewegungen standen, gezeigt, wie von Differenz geprägte *communities of care* entstanden, die auf eine Politisierung der Reproduktionsverhältnisse zielten (vgl. Laufenberg 2012). Solche kollektiven Sorgepolitiken sind auch aktuell Teil queer- und trans\*feministischer Politiken (vgl. Dehler/Seeck 2019) und prägen die Kritik an Einschluss fordernden Politiken der Ehe. Indem Beziehungsweisen gelebt und begehrt werden, die die vergeschlechtlichte und sexuelle Trennung von Reproduktion und Produktion – die heteronormativen Konstitutionsbedingungen im Kapitalismus – ins Wanken bringen, kann politische Solidarität in Beziehungsweisen ankern, um derentwillen Revolution gemacht wird.

---

50 Das Konzept der gegenseitigen Hilfe in der Tier- und Pflanzenwelt vertrat schon der Anarchist Peter Kropotkin Anfang des 20. Jahrhunderts als Antwort auf die vertragstheoretische These des Kampfes ums Dasein. Spade bezieht sich nicht auf Kropotkin, es wäre aber durchaus interessant, seine Thesen für aktuelle Debatten neu zu lesen.

## Queer\*feministische, antikapitalistische Utopie der Kollektivität

Zum Schluss möchte ich argumentieren, dass Solidarität zukünftig und utopisch bleibt, da das Ziel, vor dessen Hintergrund Koalitionen gebildet werden, umkämpft ist, da auch solidarische Beziehungsweisen auf konflikthaften Differenzen basieren. Dies lässt sich mit der Bezeichnung einer *solidarity to come* fassen, die im gemeinsamen Handeln entsteht und nicht endgültig erreicht werden kann – sie verbleibt immer am Horizont. Solidarische Beziehungsweisen können so als im Hier und Jetzt nicht vollständig erreichbare antikapitalistische Utopie gefasst werden. Gerade, weil vor dem Hintergrund der Bedingung der Differenz Solidarität auch umkämpft bleibt, sind solidarische Beziehungsweisen eine einende Vision für die Zukunft und kein vollumfänglich erreichter gegenwärtiger Zustand. Sie dennoch zu begehren, bindet das gemeinsame Handeln an die Hoffnung auf die Überwindung bestehender, kapitalistischer Beziehungs- und Reproduktionsweisen. José Estebán Muñoz hat Queerness als „collectivity on the horizon“ bezeichnet (vgl. Muñoz 2009). Damit hebt er hervor, dass ein *Wir* unter Bedingungen der Differenz immer in der Logik der Zukünftigkeit bestimmt wird. Queer\*feministische und Queer of Color-Kritik denkt mit Muñoz gesellschaftliche Veränderung als Utopie einer kommenden und im Jetzt aufscheinenden Kollektivität, die das Überleben der Einzelnen im Plural ermöglicht. Der einende Horizont dieses Kollektivs können – wie Mohanty gezeigt hat – gerade Kämpfe an den Rändern der Gesellschaft sein, die eine umfassendere Analyse und Kritik kapitalistischer Verhältnisse ermöglichen. Diese als Kern – nicht als Ergänzung – antikapitalistischer Politiken zu begreifen ist die Grundlage für queer\*feministische Solidarität unter der Bedingung von Differenz und Relationalität.

# Literatur

- Abou, Tanja (2015): Prololesben und Arbeiter\*innentöchter: Interventionen in den feministischen Mainstream der 1980er und 1990er Jahre. In: Kurswechsel, 2015 (4), 39-45.
- Adamczak, Bini (2017): Beziehungsweise Revolution: 1917, 1968 und kommende. 2. Auflage, Originalausgabe. Berlin.
- Butler, Judith (2016): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Berlin.
- Cohen, Cathy J. (1997): Punks, Bulldaggers and Welfare Queens. The Radical Potential of Queer Politics? In: GLQ - A Journal of Lesbian and Gay Studies, 3 (4), 437-465.
- Combahee River Collective (1977): The Combahee River Collective Statement. Text abrufbar unter: <https://combaheerivercollective.weebly.com/the-combahee-river-collective-statement.html> (Zugriff am 2.4.2020).
- Dehler, Sannik Ben/Seeck, Francis (2019): Trans Communities of Care – Eine kollaborative Reflektion von kollektiven trans Care-Praktiken. In: Appenroth, Max Nicolai/Castro Varela, María do Mar (Hrsg.), Trans & Care. Münster, 255-270.
- Dyk, Silke van (2019): Identitätspolitik gegen ihre Kritik gelesen. Für einen rebellischen Universalismus. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 2019 (9-11).
- Hollibaugh, Amber (2001): Queers Without Money. In: The Village Voice, New York, 19. Juni 2001. Text abrufbar unter: <https://www.villagevoice.com/2001/06/19/queers-without-money/> (Zugriff am 23.7.2019).
- hooks, bell (1984): Feminist Theory. From Margin to Center. Cambridge.
- Laufenberg, Mike (2012): Communities of Care. Queere Politiken der Reproduktion. In: LuXemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, Text abrufbar unter: <https://www.zeitschrift-luxemburg.de/communities-of-care-queere-politiken-der-reproduktion/> (Zugriff am 30.9.2020).
- Lorde, Audre (1982): Learning from the 60s. Harvard University, 1982. Text abrufbar unter: <https://www.blackpast.org/african-american-history/1982-audre-lorde-learning-60s> (Zugriff am 29.9.2020).
- Lorde, Audre (2019): Alter, Race, Klasse und Gender: Frauen definieren ihre Unterschiede neu [1984]. In: Kelly, Natasha A (Hrsg.), Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte. Münster, 109-121.
- Ludwig, Gundula (2015): „Angenommen, es gibt keine Universalien“ - Zur Konstitution von KörperSubjekten in modernen westlichen Gesellschaften. In: Bargetz, Brigitte/Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit (Hrsg.), Gouvernementalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault. Frankfurt/Main, 161-184.
- Mohanty, Chandra Talpade (2003a): Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity. Durham/London.

- Mohanty, Chandra Talpade (2003b): „Under Western Eyes“ Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. In: *Feminism without Borders*. Durham/Londo, 221-251.
- Muñoz, José Esteban (2009): *Cruising utopia : the then and there of queer futurity*. New York.
- Nüthen, Inga (2017): Solidarity comrade – That’s what I would call real intersectionality. Ein Gespräch mit Ray Goodspeed (Gründungsmitglied der englischen Gruppe “Lesbians and Gay Men Support the Miners”). In: *Feministische Studien*, 281-298.
- Purtschert, Patricia (2017): Es gibt kein Jenseits der Identitätspolitik. Lernen vom Combahee River Collective. In: *Widerspruch*, 69 (17), 15-22.
- Redecker, Eva von (2020): *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*. Frankfurt a. M.
- Seeck, Francis/Theißl, Brigitte (2020): *Solidarisch gegen Klassismus organisieren, intervenieren, umverteilen*. Münster.
- Spade, Dean (2020): *Solidarity Not Charity. Mutual Aid for Mobilization and Survival*. In: *Social Text*, 38 (1), 131-151.

## Mit einer klaren und starken Vision funktioniert am besten

### Emilia Roig im Gespräch mit Katharina Pühl über Intersektionalität und Allianzen im Kampf gegen Rassismus

KP: Die politische Aneignung des Konzepts der Intersektionalität findet immer in bestimmten historischen und diskursiven Kontexten statt. Dieser ist in Europa, wie du an anderer Stelle schreibst, davon geprägt, dass struktureller Rassismus geleugnet und unsichtbar gemacht wird. Und gleichzeitig sprichst du auch von „colorblindness and post-racialism“. Damit einhergehend kritisierst du eine De-Politisierung von Intersektionalität. Was ist deine Perspektive auf die Entwicklung der heterogenen Weisen, wie Intersektionalität im Kontext europäischer Länder angeeignet und umkämpft wird?

ER: Ich würde sagen, Intersektionalität ist angekommen in Europa und es gab ein bisschen das Versprechen, über Überschneidungen von unterschiedlichen Identitätsmerkmalen und Diskriminierungsformen sprechen zu können, ohne über Rassismus zu sprechen. Das liegt auch am Wort Intersektionalität selbst, weil es nicht beladen ist; das ist ein Wort, das auch sehr spannend ist. Das, was dann passiert ist, ist, dass rassistische Muster vor allem in europäischen Universitäten und in feministischen Kreisen, die meistens und überwiegend *weiß* sind, nicht hinterfragt wurden. Diese Theorie, die so viel Erfolg hat in den USA und auch in Europa so viel Echo in ganz vielen Disziplinen gefunden hat, hatte es schwierig, als Theorie von Schwarzen Frauen akzeptiert zu werden. Schwarze Frauen wurden in der *weißen* akademischen Welt überhaupt nicht als Wissensproduzent\*innen gesehen. Deswegen hat dies dazu geführt, dass das Konzept Intersektionalität vor allem durch *weiße* Feminist\*innen aufgegriffen wurde, die dadurch auch eine Chance gesehen haben, sich Werkzeuge anzueignen, mit denen sie die Gesellschaft besser analysieren können – ohne zu sehen, dass es in der Entstehung und beim politischen Zweck des Konzeptes darum ging, eben Rassismus und rassistische Muster innerhalb von feministischen Kreisen anzusprechen und anzugehen.

KP: Ja, du hast das jetzt für einen europäischen Kontext gesagt, aber es klingt auch ein bisschen so, als ob man das auch noch breiter geografisch sehen könnte.

ER: Europa ist da ganz besonders, weil die Illusion einer Color-Blindness vorherrscht und entsprechend Hautfarbe bzw. ‚race, in Europa keine Rolle mehr spielt. Unter Post-racialism-Bedingungen gesehen, gehört ‚race, zur Vergangenheit – mit der Vorstellung, dass es heute in Europa keinen systemischen Rassismus mehr gibt; wenigstens nicht vergleichbar wie in den USA. Entsprechend wird Rassismus in die Vergangenheit oder in andere geografische Kontexte verlagert, die mit Europa wenig zu tun haben. Und deswegen ist Europa in dieser Hinsicht ganz speziell, weil es eine latente Verleugnung von Rassismus gibt. Dies hat sich ein bisschen verändert, vor allem seit dem Mord an George Floyd im Juni 2020; seitdem ist es nicht mehr möglich, die Existenz von Rassismus zu verleugnen. Und deswegen gibt es eine höhere Bereitschaft, darüber zu sprechen und auch, sich mit den rassistischen Mustern innerhalb von Bewegungen zu konfrontieren. Aber es hat lange gedauert, bis wir dazu gekommen sind.

KP: Du hast das *Center for Intersectional Justice (CIJ)* in Berlin gegründet. Ihr betont in eurer Arbeit immer wieder die Verortung von Intersektionalität als Praxis in Schwarzen Feminismen und mit Bezug auf Erfahrungen und das Wissen von Schwarzen Frauen in und für diese Praxis. Wie würdest du denken, dass man sich Intersektionalität kritisch aneignen und andererseits sogar auch institutionalisieren kann, was ein Ziel eurer Arbeit ist? Wie gelingt ein solches Institutionalisieren von Gegen-Wissen?

EM: Ich würde sagen, das Ziel für mich, als ich das *CIJ* 2017 gegründet habe, war wirklich, Intersektionalität zu repolitisieren. Zu zeigen: wir stehen dahinter; es gibt ein Netzwerk von Wissenschaftler\*innen, Aktivist\*innen, Schriftsteller\*innen, die sich mit Intersektionalität beschäftigen und, als People of Color und Schwarze Menschen hier in Deutschland auch erleben; vor allem Schwarze Frauen und nicht-binäre Menschen. Das Ziel war die Aneignung von Intersektionalität, die auch meist unbewusst läuft, das heißt, es hat mit Ansprüchen zu tun, mit Entitlements. Diese Konzepte, Begriffe, Bezüge auf Bewegungen und Kämpfe werden ständig angeeignet, ohne dass die Menschen, die das tun, ein Bewusstsein dafür haben. Und deswegen war das wichtig, mir das wichtig. Mit ‚institutionalisieren‘ meine ich auch, eine subversive Kraft in etablierte Institutionen einzubringen. Wenn ich zum Beispiel über Intersektionalität in der Europäischen Kommission spreche, scheue ich nicht davor zurück, über Kapitalismus, Rassismus und Patriarchat zu sprechen und verpacke das nicht schön als Diversity oder so. Wir haben den Mut dazu und verschaffen uns diesen Platz.

KP: Die *Black lives Matter*-Bewegung hat Rassismus in Institutionen wie der Polizei, Justiz, Medien, Bildungssystem und Strukturen des Alltagslebens angegriffen und herausgefordert - in den USA, aber auch in Teilen Frankreichs oder Großbritanniens – manche sprechen sogar von Zügen einer ‚popularen‘ Revolte. Zugleich sind aber queere und trans\* Menschen und feministische Stimmen darin sichtbarer repräsentiert als in früheren Bewegungen und zentrale Protagonist\*innen. Wie hat *Black Lives Matter* in deiner Wahrnehmung die Auseinandersetzung um intersektionale Gerechtigkeit verändert?

EM: Die *Black Lives Matter*-Bewegung ist in vielerlei Hinsicht extrem transformativ und sehr kraftvoll, weil erstens die Bewegung auch von queeren Schwarzen Frauen gegründet wurde, das darf man nicht vergessen. *Black Lives Matter* hat ein gesellschaftliches Gespräch über die Hierarchie von Leben erzwungen: Warum sind Schwarze Leben nicht so viel wert wie weiße Leben? Was können wir daran ändern? Und sie haben das natürlich auch institutionalisiert, weil sie auch in allen gesellschaftlichen Bereichen gekuckt haben und wirklich versucht haben, da jeweils ein Bewusstsein zu schaffen, zum Beispiel in der Polizei. Ohne die *Black Lives Matter*-Bewegung würden wir jetzt nicht über “defund the police” sprechen und auch nicht über den “prison industrial complex”. Das hat zwar auch schon lange davor angefangen, etwa mit critical resistance-Praxen, mit Angela Davis und Ruth Wilson Gilmore; natürlich waren sie dabei. Diese Bewegungen und Praxen waren extrem wichtig, weil sie den Weg geebnet haben. Aber sie waren auch sehr marginalisiert. Die *Black Lives Matter*-Bewegung hat diese Themen wieder ins Zentrum der gesellschaftlichen Auseinandersetzung gerückt. *BLM* zeigt, dass viele gesellschaftliche Probleme nur dadurch gelöst werden können, dass die globalen sozialen Hierarchien, die auf white supremacy, auf dem Patriarchat und Kapitalismus basieren, aufgebrochen werden und dass das möglich ist.

KP: In den vergangenen Jahren haben in der BRD auch Initiativen wie *We ‘ll come united*, die antirassistischen und dekolonialen Demos und Diskussionsräume um den 8. März, *Migrantifa* und Mobilisierungen gegen rechts nach Hanau wie auch Initiativen gegen anti-muslimischen Rassismus das Feld antirassistischer Kämpfe verändert. Oft gründen diese Bewegungen in einer langen Kontinuität unterschiedlicher Stränge antirassistischer Praxis, auch aus autonomen Bewegungen. Wie kann die Perspektive *intersektionaler Gerechtigkeit* zur Verbindung dieser Bewegungen gegen unterschiedliche Formen des Rassismus beitragen? Was kann aus deiner Sicht der Beitrag des *CJI* sein? Ihr macht das ja praktisch und vermittelt das auch.

EM: In den letzten Jahren werden die Stimmen von People of Color und Schwarzen Menschen lauter. Sie waren schon laut, aber sie haben lange kein Gehör gefunden. In der Mainstream- bzw. weißen Gesellschaft und in den Sphären der Macht gab es überhaupt keine Bereitschaft, diese Stimmen zu hören. Seit Juni 2020 und seit Hanau ist es jetzt teilweise anders geworden, weil wir sehen, dass in den Mainstream-Medien inzwischen sehr viel über Rassismus gesprochen wird und diese Frage ernstgenommen wird. Die Sachbücher, die sich aktuell am meisten verkaufen, haben alle mit Rassismus zu tun. Wir sehen auch, dass es eine wachsende Bereitschaft gibt, sich damit auseinanderzusetzen, auch wenn es weiterhin viel Widerstand gibt. Das heißt lange noch nicht, dass wir über Rassismus in Deutschland hinweg sind, überhaupt nicht, aber wenigstens ist eine Bereitschaft da. Was das *CIJ* dazu beitragen kann, ist, uns immer wieder in den öffentlichen Diskurs einzumischen. Wenn wir über Diskriminierung und Ungleichheit sprechen, werfen wir immer wieder eine systemische Perspektive auf diese Themen und entwickeln unsere Advocacy-Arbeit auch immer radikaler. Wenn ich sage radikal, dann ist das positiv gemeint: „grasping things at the root“, also die Dinge von der Quelle, von den Ursachen her zu betrachten, wie Angela Davis das so schön sagt.<sup>51</sup> Und das ist wichtig, dass wir jetzt nicht mehr verwässerte Versionen unserer Anforderungen in der Politik artikulieren, sondern dass wir mit Mut tatsächlich was (ver)ändern können.

KP: Welche Rolle spielen Angriffe von rechts? Wenn du Mut sagst: Seht ihr euch in eurer Arbeit auch selbst - wie viele andere Organisationen, die Demokratie- und Aufklärungsarbeit und Empowerment machen, gerade auch gegen rechts und gegen Rassismus, Sexismus und die Verschränkung usw. - neuen Schwierigkeiten ausgesetzt?

EM: Ich würde sagen, und das klingt vielleicht ein bisschen überraschend, aber diese rechten Diskurse existieren und sind für mich eher eine laute Verstärkung des Mainstream-Diskurses. Sie spielen für unsere Arbeit natürlich eine Rolle, aber sie definieren nicht unsere Linie. Wir sind nicht in einer Reaktion auf diese Gruppen unterwegs, sondern eher mit einer Perspektive bzw. der Frage, wie zeichnen wir eine mögliche Zukunft für uns, wie soll sie aussehen? Ich persönlich sehe diese (rechten) Menschen als einen Widerstand gegen Veränderung. Ich sehe sie als Überbleibsel, Reste vergangener Systeme der Unterdrückung, die an der Vergangenheit festhalten und mit der Veränderungswelle nicht mitgehen wollen; die ihre (letzte) Macht, die sie haben, nutzen, um dies zu verhindern. Deshalb

---

51 Angela Davis: *Women, Colour & Politics*. New York 1990.

Angriffe auf Frauenrechte, auf queere Menschen, auf alle(s), was nicht *weiße* Männer ohne Be\_hinderung sind. Diese Akteur\*innen sind da, und sie waren immer da und sie werden noch eine Weile dableiben, glaube ich. Aber wir würden ihnen zu viel Aufmerksamkeit schenken und zu viel Wichtigkeit geben, wenn wir unsere Arbeit als Reaktion auf sie anpassen würden.

KP: Die Debatte um Diversity und um Intersektionalität – du hast schon die Kritik an liberalen Verständnissen vorhin auch formuliert – unterschlägt ja oft *Klasse*. Das ist ja durchaus eine breiter geführte Diskussion in linken und auch linken feministischen, antirassistischen Kontexten, wie eigentlich Klasse und Intersektionalität zusammen gedacht werden können. Oft genug passiert das ja immer noch nicht. Welche Rolle spielt das für euch in eurer Arbeit zu intersektionaler Gerechtigkeit?

EM: Klasse ist zentral für alle diese Fragen, das heißt, es ist unmöglich, über das Patriarchat zu sprechen, ohne über Klasse zu sprechen; unmöglich, über Rassismus zu sprechen, ohne über Klasse zu sprechen und unmöglich, über Kapitalismus ohne Klasse zu sprechen. Klasse strukturiert gesellschaftliche Zugänge und Ausschlüsse mit. Klasse als Kategorie ist untrennbar von Migration. Wenn wir hier zum Beispiel in Deutschland darauf schauen, wie alle Menschen, die eine Migration selbst erfahren haben oder deren Eltern oder Großeltern, sozial auf- oder absteigen oder in prekären Verhältnissen stecken, dann hat das viel mit Klasse zu tun. Es ist unmöglich, die unterschiedlichen Dimensionen von Identität und unterschiedliche Wege ohne die Folgen von Migration und Klasse zu verstehen. Dafür sind Fragen der Strukturierung von Gesellschaft durch die Fragen, wer Zugang zu Geld und Macht hat, zentral; wer wird ernstgenommen, wer nicht? Wer hat einen gesellschaftlich wirksamen Hebel und kann Einfluss nehmen auf politische Entscheidungen? Es ist unmöglich, sich für intersektionale Gerechtigkeit zu engagieren, ohne einen Bezug auf Klasse zu haben.

KP: Intersektionalität ist ja nicht nur eine Perspektive oder Brille, die man aufsetzt, sondern auch eine praktische Form, Emanzipation zu suchen und zu stärken und unwahrscheinliche Allianzen zu finden.

EM: Es gibt überraschende Allianzen. Als ich das *CIJ* gegründet hatte, habe ich wirklich sehr viel Widerstand erwartet; es gab aber bisher relativ wenig Widerstand. Unser Ansatz für Allianzen: Wir fokussieren uns auf die Kreise, von denen wir wissen, dass wir auf jeden Fall etwas bewegen können. Es geht uns nicht darum zu versuchen, Menschen zu überzeugen,

die sowieso nicht an unsere Menschlichkeit glauben. Deswegen sind wir auch meistens in Allianzen mit Menschen, die wirklich bereit sind, mit uns auf diesem Weg zu gehen - und nicht umgekehrt. Ich spreche jetzt für mich. Ich habe eine sehr klare Vision von dem, was ich gerne erreichen möchte und in welcher Welt ich gerne leben möchte. Ich laufe nach vorne in diese Richtung mit dieser sehr klaren Vision. Und die Menschen, die mitgehen wollen, kommen mit. Ich bin nicht dafür da, um Leuten aufzudrängen „Komm doch mit!“. Nein! Und ich glaube, daher kommt die eigentliche Kraft einer Bewegung. Wenn die Bewegung so kraftvoll geworden ist, weiß sie ganz genau, was sie will. Und die Menschen werden wie Magneten davon angezogen – wie bei der *Black Lives Matter*-Bewegung oder der *Me-Too*-Bewegung. Sie sind zwar *gegen* Systeme wie *weiße* Vorherrschaft, Patriarchat und Kapitalismus, aber sie sind auch *für* etwas; sie sind für eine eigenständige Perspektive einer anderen Welt. Ich glaube, das ist der Unterschied, dass wir nicht als (Gegen-)Reaktion versuchen, Menschen zu überzeugen, sondern sie mitnehmen. Mit einer klaren und starken Vision funktioniert's am besten.

**III Klasse in Bewegung.  
Suchbewegungen (nicht nur) in der Theorie**

# Schwarze Leben zählen – oder warum die generelle Gegenüberstellung von Identitätspolitik und wirklicher Herrschaftskritik fehlschlägt.

## Ein Nachdenken aus Schwarzer feministischer Perspektive

*Denise Bergold-Caldwell*

### 1. Einleitung

Ausgelöst durch die Morde an George Floyd, Breonna Taylor, Tony McDade und unzähligen weiteren Afroamerikaner\*innen, bekamen die Forderungen der *Black Lives Matter*-Bewegung eine neue Brisanz. In der Kritik steht und stand nicht nur direkte Polizeigewalt, sondern es geht um den normalisierten rassifizierenden Blick, die damit verbundenen Praxen und gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen. Verlangt wird (abolitionistisch) eine Abschaffung dieser Strukturen, die weit über den Polizeiapparat, Gefängnisse und ihre rechtliche Verankerung hinausgeht (vgl. Taylor 2016; Thompson 2021) und Gerechtigkeit auf allen Ebenen einfordert. Auch in Deutschland erleben wir eine stärkere Politisierung – insbesondere jüngere, zum Teil migrantisierte oder Schwarze Menschen, Menschen of Color und *weiße* Allys protestieren. Die Intersektionalität der Herrschaftsverhältnisse sowie die Erfahrungen, die durch diese Verhältnisse entstehen, werden bei diesen Praxen rund um *Black Lives Matter* zentral verhandelt.

Zugleich erleben wir die wiederholte Neuauflage einer Debatte, die Identitätspolitik gegen Klassenpolitiken stellt (vgl. kritisch dazu Susemichel/Kastner 2020). Die Frage, ob (sogenannte) Identitätspolitik nicht zu kurz greifen, weil sie klassenspezifische Ungleichheit vernachlässigen, ist nicht neu. Hier scheint die alte Haupt- und Nebenwiderspruchsdebatte auf. Herrschaftsverhältnisse sind jedoch miteinander verwoben. Das Zusammenspiel unterschiedlicher Achsen der Differenz wird häufig mit dem Konzept der Intersektionalität gefasst. Hinter dem Begriff stehen aber unterschiedliche Ebenen und Zugänge. Auch lässt sich beobachten, dass der Begriff ein diskursives Eigenleben entwickelt hat, wie Christina Nash gezeigt hat (Nash 2019). Die Rede von Intersektionalität wird dabei manchmal vor allem als Label genutzt, um zu zeigen, dass alle Ungleichheiten in den Blick geraten – ähnlich wie bei Diversity-Konzepten.

Geschlecht, ‚race, und Klassenverhältnisse müssen jedoch als *gesellschaftliche* Verhältnisse betrachtet werden, die einen spezifischen Zusammenhang mit jeweiligen Identitäten haben. Die Analyse von Klassenverhältnissen ermöglicht, zu verdeutlichen, wie Unterdrückung als gesellschaftliches Verhältnis im Kapitalismus wirkt. Deutlich wird ein Antagonismus, der die Besitzenden in ein nahezu unauflösliches Unterdrückungsverhältnis mit den Nicht-Besitzenden bringt. ‚race, ist wiederum unauflöslich mit der Hervorbringung des Kapitalismus verknüpft und verbindet sich im Neoliberalismus ganz neu mit neokolonialen Ausbeutungsmustern. Geschlechterverhältnisse als gesellschaftliche Organisationsprinzipien sind stützende Pfeiler des Krisen-Kapitalismus und auf verschiedene Weisen in ‚race relations‘ eingebunden (Henninger/Birsl 2020; Demirović et al. 2011).

Aus Schwarzer feministischer Perspektive schlägt die Gegenüberstellung von Klassenpolitik vs. Identitätspolitik auch deswegen fehl, weil abgewertete Identitäten durch Klassenverhältnisse und -politiken mit hervorgebracht wurden. Besonders radikale Schwarze feministische Aktivist\*innen und Theoretiker\*innen, wie Claudia Jones (1949), Ruth Wilson Gilmore (2007), Keeanga-Yamahtta Taylor (2016) und Vanessa E. Thompson (2020) haben diesen Zusammenhang hervorgehoben. Meine These ist, dass wir – statt Debatten um Identität vs. Klasse zu führen – eine herrschaftskritische Einbettung von Intersektionalität in Bezug auf ‚race, und den Zusammenhang mit Klassenverhältnissen brauchen. Das bedeutet, Intersektionalität als ein gesellschaftliches und zudem epistemisches Verhältnis zu verstehen, das Klassenverhältnissen nicht gegenübersteht, sondern durch diese hervorgebracht wurde.

Verschiedene intersektionale Ansätze haben ähnliches versucht, sind aber einerseits auf Identitätspolitik verkürzt worden und sie verwenden andererseits nicht alle eine gesellschaftstheoretische Einbettung. Daher widmet sich mein Beitrag einer Rekonstruktion intersektionaler Ansätze und stellt deren kritische Perspektiven auf Identität heraus, um, zu verdeutlichen, wann und warum sie darauf rekurren (Kapitel 2-4). Unter Kapitel 5 verlasse ich die Ebene dieser Analysen und versuche, Migration als gesellschaftliches Verhältnis zu verstehen. Mit einem Beispiel verweise ich dann auf die historisch entstandene Prekarität Schwarzer Subjektivierung. So kann ich zeigen, wie Klassenverhältnisse zentral für eine herrschaftskritische Konzeptualisierung von ‚race, sind und wie ein de- und postkolonial informierter Intersektionalitätsansatz es vermag, Klassen-, ‚race-, Sexualitäts- und Geschlechterverhältnisse einzufangen.

## 2. Die Identitätspolitik intersektionaler Analysen: Verkörperung(en) nicht-hegemonialer Identitäten

Der Begriff *Intersektionalität* von Kimberlé Chrenshaw wurde in den späten 1980er Jahren eingeführt. Aber die Auseinandersetzung mit Herrschaftsverhältnissen, die sich gegenseitig hervorbringen und bedingen, existierte bereits lange davor<sup>52</sup>. Sie war/ist immanenter Teil der Politiken und Analysen Schwarzer Feminismen.

Schon die Autor\*innen des *Combahée River Collectives*, ein Zusammenhang Schwarzer, zum Teil lesbischer Feminist\*innen, hoben mit ihrem berühmt gewordenen Statement in den 1970er Jahren hervor, dass sie als Schwarze Frauen Unterdrückungsverhältnissen ausgesetzt sind, die sich aus den Folgen des transatlantischen Sklavenhandels ergeben und in einem Zusammenhang mit Klassen- und Geschlechterverhältnissen stehen. Das Statement wird in der deutschsprachigen Debatte häufig als einer der Ursprünge sogenannter *Identitätspolitik* diskutiert. Sie halten fest: „Schwarze Frauen verkörperten schon immer, wenn auch nur in ihrer physischen Erscheinungsform, eine gegnerische Haltung gegenüber weißer männlicher Herrschaft und wehrten sich aktiv gegen deren Übergriffe auf sie und ihre Communities, sowohl auf dramatische als auch auf subtile Weise“ (CRC 1977: 16, dt. Übersetzung: DBC).

Dies zeigt sich seit der Versklavung darin, körperliche Gegenwehr zu leisten und Communities zu schützen. Die historisch entstandene, abgewertete und gleichzeitig eingebettete Identität machen die Frauen des *CRC* zum Ausgangspunkt ihrer Kämpfe. Es geht ihnen also um eine herrschaftskritische Konzeptualisierung von Identität. Sie entsteht vor dem Hintergrund historisch hervorgebrachter Herrschaftsstrukturen, deren traumatisierende und positionierende Wirkmächtigkeit nicht abgeschlossen ist (vgl. Bonhomme 2020). So halten die Autor\*innen fest, dass Befreiungskämpfe nur dann erfolgreich sein können, wenn sie die historische Dimension der Verknüpfung von Rassismus, politisch-ökonomischen Systemen des Kapitalismus und Imperialismus mit dem Patriarchat angreifen (CRC 1977: 15). Die Identität Schwarzer Frauen sehen sie durch diese Strukturen hervorgebracht und bedingt, und doch ist diese keineswegs deckungsgleich mit stereotypen Identifizierungen. Sie ist nicht-sichtbar und doch überaus sichtbar; es handelt sich nicht um eine etablierte, sondern abgewertete und widerständige Identität.

---

52 Eine Einführung in das Verständnis von Intersektionalität als kritische Sozialtheorie findet sich bei Patricia Hill-Collins (2019). Siehe auch Christina Nash für eine Genealogie intersektionalen Denkens in Schwarzen Feministischen Perspektiven.

Die Klassenzugehörigkeit Schwarzer Frauen heben sie dabei in besonderer Weise hervor. Während es einige schafften, in Lohnarbeitsverhältnissen aufzusteigen, bleibe der überwiegende Teil doch in prekären und ausbeuterischen Arbeitsverhältnissen (vgl. ebd.).

Die Schwarzen Frauen des CRC erweitern auch die frauenpolitische Frage, die das Persönliche zum Ausgangspunkt des Politischen macht: Ihre eigenen Erfahrungen sind geprägt durch die Intersektionen von Klasse, ‚race‘, Heterosexismus und Gender, wie sie im Slogan „das Persönliche ist politisch“ nicht mitgedacht wurden. Diese Erfahrungen von Unsichtbarmachung in der Frauenbewegung und in der männlich dominierten Bürgerrechtsbewegung brachten die Frauen schließlich dazu, sich in eigenständigen Kämpfen zu organisieren. Möglicherweise gelangten sie auch deswegen zu der Überzeugung, dass ein biologischer Determinismus in jeder Hinsicht gefährlich ist. Ihre Politik bauten sie auf der Dekonstruktion dieser biologischen Zuweisungen auf. Und so ist es auch kein Zufall, dass sie als ihre größte Schwierigkeit in politischen Kämpfen herausstellen, nicht nur *eine*, sondern viele Formen der Unterdrückung zu bekämpfen:

*„Die größte Schwierigkeit unserer politischen Arbeit besteht darin, dass wir nicht versuchen, an nur einer oder auch zwei Fronten gegen Unterdrückung zu kämpfen, sondern stattdessen, eine ganze Reihe von Unterdrückungen zu adressieren. Wir können uns weder auf race-, sexuelle, heterosexuelle oder Klassenprivilegien stützen, noch haben wir auch nur jenen minimalen Zugang zu Ressourcen und Macht, wie ihn Gruppen besitzen, die irgendeine dieser Arten von Privilegien haben“ (CRC 1977: 4, dt. Übersetzung: DBC).*

Sie weigern sich, Klassen-, ‚race‘- oder Gender-Privilegien einzufordern; vielmehr wird ein neuer Standpunkt verdeutlicht, der in gewohnten Kategorisierungen und Repräsentationslogiken nicht aufgeht. So kann der Anfang des Statements auch als ein Rahmen gelesen werden, innerhalb dessen sie mit ihren Schwarzen Körpern und ihrem Begehren Analysen gegen ein System anstellen, dass sie paradoxerweise in eine sichtbare Unsichtbarkeit zwingt:

*„Die allgemeinste Aussage über unsere Politik zum gegenwärtigen Zeitpunkt wäre, dass wir uns aktiv dem Kampf gegen rassifizierte, sexuelle, heterosexuelle und Klassenunterdrückung verschrieben haben und unsere besondere Aufgabe in der Entwicklung einer integrierten Analyse und Praxis sehen, die auf der Tatsache beruht, dass die zentralen Unterdrückungssysteme ineinandergreifen“ (ebd.: 1, dt. Übersetzung: DBC).*

Die von stereotypen Zuschreibungen und struktureller Gewalt abgewertete Identität Schwarzer Frauen existiert bis heute. Obwohl sich Positionen und

Imaginationen verschoben haben, lässt sich diese negativ aufgeladene Identität im Aufwachsen Schwarzer Frauen und Mädchen noch immer zeigen (Bergold-Caldwell 2020: 319). Historisch entstandene Imaginationen als nährende Übermutter, „Angry Black Women“, „Universal Caregiver“, als asexuell und gleichzeitig hypersexualisiert, prägen diese Zuschreibungen (vgl. Hill Collins 2015). Sie wirken sich jedoch nicht nur auf die Identität aus, sondern bilden in erster Linie Möglichkeiten, Schwarze Frauen und Women of Color strukturell auszugrenzen (vgl. Spillers 1987). Noch immer leben und arbeiten afrikanische, afro-diasporische und Schwarze Frauen und Women of Color, global betrachtet, überdurchschnittlich oft in besonderen Ausbeutungsverhältnissen (Patemann/Mills 2012).

### **3. Die Identitätspolitik intersektionaler Analysen: Intersektionalität als struktureller und politischer Nicht-Ort**

Im Unterschied zum oben erwähnten *Combahee River Collective* wendet sich die Schwarze feministische Juristin Kimberlé Crenshaw den Lücken im Antidiskriminierungsrecht zu. Insbesondere in ihrem Artikel „Mapping the margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color“ (Crenshaw 1991) arbeitet sie Intersektionen auf der strukturellen, politischen und Repräsentationsebene heraus. Während im Statement des *Combahee River Collectives* der Begriff Identitätspolitik genutzt wurde, um hervorzuheben, dass Herrschaftsdimensionen diese Identität hervorbringen, wendet sich Crenshaw gegen hegemoniale Identitätspolitiken, die auf voneinander getrennten Kategorien von ‚race, und Gender beruhen.

Crenshaw zeigt, wie das Zusammenspiel der Herrschaftsdimensionen ‚race, und Gender das Arbeitsleben Schwarzer Frauen und Women of Color prägt und wie an geschlossenen Kategorien wie ‚race, oder Geschlecht orientierte Antidiskriminierungspolitiken systematische Ausblendungen statt emanzipatorischer Wirkung entfalten. Intersektionalität bezeichnet eine Überkreuzung kategorialen Denkens, die auf einen Nicht-Ort verweist. Mit ihrem Artikel „Mapping the Margins“ erweitert Crenshaw die rechtslogische Ebene um weitere Ebenen. Sie zeigt, wie die Intersektion von ‚race, und Gender Gewalt gegen Schwarze Frauen und Women of Color hervorbringt. Ihr Punkt: Nur in der Kombination von Kategorien können Diskriminierung und Unterdrückung verstanden werden. Explizit hebt sie hervor, dass es ihr nicht um eine neue Identitätskategorie geht – ihr Text wendet sich vielmehr explizit gegen

voneinander getrennte Identitätspolitik. Sie stellt heraus: „Ich baue hier auf diesen Beobachtungen auf, indem ich die Weisen erforsche, in denen sich ‚race, und Gender in der Ausprägung struktureller und repräsentationsbezogener Aspekte von Gewalt gegen Frauen of Color überschneiden“ (Crenshaw 1991: 1242, dt. Übersetzung: DBC).

Obwohl sie Klasse nicht explizit hervorhebt, geht es Crenshaw in den Beispielen immer um von materieller Armut betroffene Schwarze Frauen und Women of Color, die *spezifisch* unter den Bedingungen leiden.

Um die drei Ebenen in den Blick zu nehmen, berichtet sie von Frauen, die in einem Heim für von Gewalt betroffene Frauen untergebracht waren. Die Frauen waren materiell arm, hatten wenig Job-Perspektiven und waren aus mehreren Gründen Partner\*innengewalt ausgeliefert. Aufgrund multipler struktureller Problemlagen – unter anderem fehlende Verfügbarkeit der Hilfe, Gefahr der Ausweisung und Sprachbarrieren – verblieben die Frauen in den missbräuchlichen Partner\*innenschaften. Im Vergleich vieler Fälle kann Crenshaw zeigen, wie institutionelle Regelungen insbesondere materiell arme, migrierte Frauen, Schwarze Frauen, Women of Color und Afroamerikanische Frauen außen vor lassen und damit Gewaltverhältnisse stabilisieren (vgl. ebd.: 1251). Eine weitere Marginalisierung erfahren diese Frauen dort, wo sexualisierte und geschlechtsbasierte Gewalt nicht zum politischen Thema gemacht wird, um Rassismus vorzubeugen (vgl. ebd.). Rassistische Politiken und Diskurse sind so stark, dass sie dazu führen, dass Schwarze Frauen und Women of Color dazu tendieren, erfahrene Gewalt nicht zu thematisieren. Denn dadurch bedienen sie zwangsweise den herrschaftlichen und stereotypisierenden Diskurs, der Schwarze Männer als hypersexuell und gewalttätig zeichnet. Crenshaw führt zudem aus, dass häusliche Gewalt oft aus einer berechtigten Angst vor der Polizei nicht gemeldet wird (vgl. ebd.).

Diese strukturelle Ausblendung, die sich auf diskursiver wie institutioneller, politischer und repräsentativer Ebene findet, hat noch immer Bestand. Dies zeigt etwa der wissenschaftliche und mediale Diskurs rund um die Silvesternacht 2015/16 in Köln. Die überaus problematischen medialen Diskurse griffen Köln als „Ereignis“ (Dietze 2017) in der Art auf, dass sie – ohne zu wissen oder gesehen zu haben, was passiert ist – *weiße* deutsche Frauen als Opfer und Schwarze Männer als Täter imaginierten. Nicht nur die bekannten Bildwelten argumentierten in dieser Hinsicht, vielmehr wurde der vermeintlich religiös-kulturelle Habitus der Männer in den Vordergrund der Berichterstattung gerückt. Dass dieses Wissen-ohne-gesehen-zu-haben auf alten Diskursen rund um Schwarze Männlichkeit beruht, wurde weithin besprochen (vgl. ebd.).

Außen vor gelassen wurde aber die Frage, wie Schwarze Frauen und Women of Color, die in diesen Tagen zweifelsohne auch Gewalt erfahren hatten, mit dieser Situation umgehen konnten. Die Angst vor Polizeigewalt spielt hier ebenso eine Rolle wie die Angst, rassistische Diskurse ‚unnötig‘ zu bestärken und darüber hinaus keine adäquate Unterstützung zu bekommen. Die Leerstelle, die durch die Kreuzung von Rassismus und Sexismus entsteht, existiert weiterhin und lässt speziell diese Frauen an einem Nicht-Ort der Sichtbarkeit und ohne Handlungsmöglichkeit zurück.

## **4. Die Identitätspolitik intersektionaler Analysen: Die Kolonialität von Gender als intersektionale Analyse**

María Lugones Analyse der „Coloniality of Gender“ (2016) zielt nicht in erster Linie auf Strukturen von Diskriminierung und Gewalt, sondern auf ein umfassendes Herrschaftssystem. Sie hat einen historisch verankerten Begriff der Intersektionalität vorgelegt. Die Autorin bezieht sich auf Anibal Quijanos (2002) Theorie der „Kolonialität der Macht“ und zentriert dabei Sexualitäts- und Geschlechterverhältnisse in ihrer kolonialen Geschichte. Im Herzen dieses Zugangs zu Intersektionalität liegt das, was Lugones „das moderne/koloniale Geschlechtersystem“ nennt:

*„Ich beziehe mich einerseits auf die wichtige Arbeit zu Geschlecht, race und Kolonialisierung, die nicht ausschließlich, aber maßgeblich von Third World- und Women of Color-Feminist\*innen einschließlich Critical Race-Theoretiker\*innen, geleistet wurde. Diese Arbeit hat das Konzept der Intersektionalität betont und den historischen und theoretisch-praktischen Ausschluss nicht-weißer Frauen von Befreiungskämpfen im Namen von ‚Frauen, aufgezeigt. Der andere Rahmen ist der von Anibal Quijano eingeführte und im Zentrum seiner Arbeit stehende, jener der Kolonialität der Macht“ (Lugones 2016: 13).*

Grundlage von Quijanos Verständnis ist die Analyse einer „Europa-zentrierten kapitalistischen Macht“ (ebd.), von der aus er auch die Konstruktion von ‚race, und Gender analysiert. Macht ist seiner Analyse nach in Relationen von Dominanz, Ausbeutung und Konflikt strukturiert. Soziale Akteur\*innen kämpfen um die Kontrolle von vier basalen menschlichen Existenzbedingungen: „Sex, Arbeit, kollektive Autorität sowie Subjektivität/Intersubjektivität, ihre Ressourcen und Produkte“ (Quijano 2001-2002: 1; zit. nach Lugones 2016: 13, dt. Übersetzung: DBC). Der Kampf um diese Ressourcen und Produkte ist mit der für die Moderne charakteristischen Kolonialität von Macht verwoben.

Quijanos Verständnis der *Europa-zentrierten kapitalistischen Macht* ist eine Erweiterung marxistischer Theoreme: Er zentriert den Kolonialismus und den transatlantischen Versklavungshandel als zentrale Momente der Moderne, die die kapitalistische Produktionsweise erst in ihrer spezifischen Form ermöglichen; die Bezeichnung „Kolonialität der Macht“ verweist deshalb auf die noch immer anhaltende kapitalistische weltumspannende Machtstruktur, die ihr Zentrum weitestgehend in Europa bzw. den USA findet.

Alle Lebensbereiche sind in diese Kolonialität eingebettet und durch sie strukturiert. „Sowohl ‚race, als auch Geschlecht finden in diesem Modell ihre Bedeutung“ (Lugones 2016: 13, dt. Übersetzung: DBC). Der Kampf um die Ressourcen und Produkte, die aus dem Lebensbereich Sex hervorgehen, sind nach Lugones, Verständnis von Quijanos Modell mit der Frage nach Geschlecht verbunden. Lugones kritisiert, dass Quijano bürgerlich-eurozentristische Vorstellungen von Geschlechterverhältnissen in seine Analysen übernimmt. Dass Quijano Geschlecht in der kritisierten Weise ahistorisch versteht, erstaunt umso mehr, weil er im Gegenteil die Konstruktion von ‚race, als historische Produktion der Moderne versteht:

*„Die Erfindung von race ist ein entscheidender Wendepunkt, da sie die durch Herrschaft geschaffenen Beziehungen von Überlegenheit und Unterlegenheit ersetzt. Sie rekonstruiert die Menschheit und die menschlichen Beziehungen auf fiktive Weise, in biologischen Begriffen. Wichtig ist, dass Quijano hier eine historische Theorie sozialer Klassifizierung liefert, um so das zu ersetzen, was er die ‚eurozentrischen Theorien sozialer Klassen, nennt.“ (Quijano 2000b: 367, zit. nach Lugones 2016: 15).*

Lugones zeigt auf, dass die Konstruktion von Geschlechterverhältnissen keinen natürlichen Ursprung hat, sondern selbst eine durch Kolonialist geprägte Moderne hervorgebracht hat. Hierarchische Genderstrukturen, biologistischer Determinismus und heterosexuelle Strukturierungen wurden selbst in der Moderne geprägt und in den Kolonien als Unterwerfungsmomente eingesetzt. Diese Erkenntnisse machen Lugones, Theorie vielseitig anschlussfähig für queere und trans\*feministische Analysen.

Das Kapital und die weltweite Verteilung von Arbeit sind konstitutiver Teil der Kolonialität der Macht, in die Geschlechter- und Sexualitätsverhältnisse eingebettet sind und die sie strukturieren. Lugones zeigt, dass die Intelligibilität der Geschlechter und die Anpassung an bürgerliche Geschlechterverhältnisse untrennbar mit der kapitalistischen Produktionsweise verbunden sind, die kolonisierte Subjekte in anders prekäre Lagen bringt als *weiße* europäische Subjekte. Die Identität dieser kolonisierten Subjekte diente vielfach ihrer

Unterwerfung und war zugleich eine Position, von der aus Kämpfe gegen diese Unterwerfung geführt werden konnten.

Das *Combahee River Collective*, Kimberlé Crenshaw und María Lugones begreifen ‚race, jeweils in *historischer* Verknüpfung mit Klasse, weil beide Verhältnisse sich gegenseitig hervorbringen und bedingen. Obwohl alle drei Positionen sich nicht einig darin sind, wie Klassenverhältnisse ‚race, und Gender prägen bzw. mit hervorbringen, ist die Zentralität in den diskutierten Texten deutlich zu erkennen. Während das *CRC* die historische Dimension der ökonomischen Abwertung und Ausbeutung im transatlantischen Sklavenhandel hervorhebt, betrachtet Crenshaw politisch-repräsentative Auswirkungen dieser Marginalisierungen in sozial-politischen Feldern. Während das *CRC* dafür bekannt ist, marxistisch – mit Blick auf Strukturen von Arbeit und Ausbeutung – zu argumentieren, richtet sich Crenshaws Perspektive auf soziopolitische Felder wie das Recht. Lugones, Ansatz nimmt das Zusammenspiel der hervorbringenden Strukturen in den Blick und verdeutlicht damit, dass Gender, Sexualität, ‚race,- und Klassenverhältnisse im Zusammenhang gedacht werden müssen.

Alle Ansätze wenden sich gegen hegemoniale Identitäts- und Gerechtigkeitsvorstellungen, die Schwarze Frauen und Women of Color ausschließen. Dabei verstehen die diskutierten Autor\*innen Identitätspolitik auf je spezifische Weise. Die Autor\*innen des *Combahee River Collectives* machen eine symbolisch und materiell abgewertete Identität als Schwarze Frau zum Ausgangspunkt ihrer Politik. Crenshaw hebt hervor, wie intersektionale Machtverhältnisse, insbesondere im Recht, Identitäten und Identifizierungen mit strukturieren. Lugones hingegen politisiert die konstruierte Identität *kolonisierter* Subjekte. Ihre Perspektive kann, so meine These, die Ansätze des *CRC* und Crenshaws stärker in die intersektional verwobenen gesellschaftlichen Verhältnisse einbetten und verdeutlicht mit dem Begriff Kolonialität die anhaltende Struktur dieser Verhältnisse.

## **5. Die Kolonialität der Migration und die Verkörperlichung von Klasse**

Um weiter gesellschaftliche Verhältnisse zu diskutieren und den Zusammenhang mit konkreten Subjektivierungen zu thematisieren, wende ich mich im Folgenden der Frage der Migration zu. Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2018) hat darauf verwiesen, dass sich die Kolonialität der Macht auch auf Migration auswirkt. Dies geschieht in einem zweiseitigen Effekt: Zum einen durch eine Ent-nennung von europäischen Migrant\*innen in außereuropäische Länder

(auch historisch); zum anderen durch eine Zentrierung nicht-europäischer Migrant\*innen als jene, die nach Europa kommen, um ihr Leben zu verbessern. Nicht erwähnt wird dabei, dass die Binnenmigration beispielsweise auf dem afrikanischen Kontinent weitaus höher ist als die Migration nach Europa. Kaum erwähnt wird zudem die durch (neo-)koloniale Wirtschaftssysteme, Extraktivismus und Ressourcenknappheit erstandenen Notwendigkeiten der Flucht, an deren Entstehung maßgeblich auch der europäische Kontext beteiligt war. Gutiérrez Rodríguez zeigt, inwiefern Migration (durch die Überlappung all dieser Diskurse) *an sich* rassifiziert wird und von Klassenverhältnissen, die im Kolonialismus ihren Ursprung genommen haben, geprägt ist.

Auch María do Mar Castro Varela (2016) diskutiert Migration und Klassenverhältnisse, verweist aber auf die genuine Verkörperlichung dieser Verhältnisse in einem deutschen Klassenraum. Es „herrscht eine naturalisierte Vorstellung von nationaler Gemeinschaft vor, die die Konstruiertheit von Nation unterstreicht“ (ebd.: 44). „Andere Deutsche, verkörpern die begrenzte Welt. Ihre Nicht-Zugehörigkeit wird in alltäglichen Praxen permanent (re-)produziert“ (ebd.). Verkörperlicht und deutlich wird dabei aber nicht (nur) und in erster Linie die Rassifizierung, sondern auch die der Klassenposition, der Armut, der Abwertung. Castro Varela kann so verdeutlichen, dass Klassenverhältnisse bei der strukturellen Benachteiligung in Schulen eine Rolle spielen, aber auch, indem sie alltäglich erfahrbar in Form einer Verkörperlichung in Erscheinung treten.

Auf diese beiden oben genannten theoretischen Perspektiven – zum einen der strukturelle Zusammenhang von Migration, Rassifizierung und Klasse; zum anderen die Verkörperlichung dieser Position –, möchte ich im folgenden Beispiel zu sprechen kommen.

Im Rahmen meiner Dissertation „Schwarze Weiblich\*keiten. Intersektionale Perspektiven auf Subjektivierungs- und Bildungsprozesse“ (2020) führte ich ein Gruppengespräch mit drei Schwarzen Frauen. Eine von ihnen, Simoné, arbeitete zur Zeit des Interviews im Bankwesen. Ihr Ziel war es, sich ein Wissen über das internationale Bankwesen anzueignen, um sinnvolle Mikrokredite für Frauen aus dem globalen Süden möglich machen zu können. Ihr Arbeitsplatz zeichnete sich dadurch aus, dass sie die meiste Zeit mit *weißen* Männern mittleren Alters arbeiten musste, und sie erklärte, dass sie sich durch deren Blicke verfolgt fühle. Ausgangspunkt war im Interview die Frage, welche Möglichkeiten sie und die beiden anderen Interviewpartnerinnen sahen, sich zu kleiden, ohne exotisierende und sexualisierende Blicke und Handlungen auf sich zu ziehen. Gleichzeitig verstanden alle drei es als Einschränkung ihrer persönlichen Freiheit, ihren Körper hinter weiten Kleidern, irgendwie „boyisch“ (ebd.: 320), wie

„ein Gerät“ (ebd.: 302) verstecken zu müssen. Der „männliche *weiße* Blick“ (ebd.: 322) als normalisierender, taxierender und ordnender Blick<sup>53</sup> geht hier in eine Art Selbstverhältnis über – er bleibt nicht der fremde Blick, sondern wird Teil der Selbstführung, wie der folgende Interviewausschnitt zeigt:

*„Weil ich denke einfach, wenn ich so rumlaufe, dann ähm, das ist Urlaubsfeeling für die [...] Und die denken sich, also. Ja. Da hamse halt die ganzen Bilder von den ganzen schönen Frauen in was weiß ich was wo ja? [...] In den südlichen Ländern, und die würden mich dann ja gar nicht mehr ernst nehmen, das ist so mein Film, den ich dann hab.“ (ebd.: 320)*

Simonés Überlegungen und ihr Verhalten machen auch die Prekarität als Schwarze Frau in der Verknüpfung mit Klassenverhältnissen deutlich. Sie erklärt, dass es gerade im Finanzsektor üblich sei, nach Geschäftsabschlüssen oder getaner Arbeit zu einer „Afterparty“ zu gehen.

*„Und wenn die mich dann halt auch anstarren oder so was, ist ja in keinster Weise jetzt irgendwie eine Form von sexueller Belästigung oder so was, ja? Nur es ist halt mein Film, wo ich mir denke, ok gut ja. Ich denke mir dann, ok gut, ich müsste eigentlich dann auch auf der Afterparty dann sein... Also, ich denke mir, was ich dann denke ist, vor 60 Jahren wär ich dann halt nicht hier am Tisch, sondern an ‚nem andern Tisch, des ist mein Film, des is, was ich mir denke.“ (ebd.: 322)*

Der „andere Tisch“ ist der Tisch, „da kommen dann die Mädels rein“ (ebd.: 321) – die Mädels, die für das Vergnügen der *weißen* Männer da sind, die Mädels, die nicht wie sie ernst zu nehmen sind, sondern jene, die einem anderen Gewerbe nachgehen; jene, die in einem abgewerteten und deklassierten Beruf arbeiten. Vorstellbar ist für Simoné nicht, dass sie als Schwarze Frau schon vor sechzig Jahren in diesem Beruf als Beraterin hätte arbeiten können, vielmehr ist für sie naheliegend, dass sie – insbesondere als Schwarze Frau aus armen Verhältnissen – am anderen Tisch hätte Platz nehmen müssen.

Das Beispiel zeigt die prekäre Situation, in der sich Schwarze Subjekte befinden. Das Zusammenspiel von Klassen-, Geschlechter-, Sexualitäts- und ‚race,-Verhältnissen führt zu Diskriminierungen, Deklassierungen und Abwertungen. Der Umgang damit wird jedoch oft in eine individualisierte Haltung verlagert.

53 „Donna Haraway argumentiert in Bezug auf einen ‚erobernden Blick von nirgendwo, (Haraway 2002: 224), dass ‚dieser Blick sich auf mythische Weise in alle markierten Körper, (ebd.: 224) einschreibt und dass er der unmarkierten Kategorie die Macht zu sehen gibt, ohne gleichzeitig gesehen zu werden“ (Bergold-Caldwell 2014: 70). Daneben haben auch Foucault (1975) und George Yancy (2016) von einem normalisierenden und disziplinierenden Blick-Regime gesprochen; George Yancy in Bezug auf den disziplinierenden Blick von *white supremacy* auf Schwarze Körper.

Die stärkere gesellschaftliche Verankerung herrschaftskritischer Perspektiven auf ‚race, in Verbindung mit weltumspannenden und *historisch* entstandenen Klassenverhältnissen könnte diese Frauen darin unterstützen, das eigene Leben in diesen Kontexten besser – eben nicht als individuell zu bewältigendes Problem – zu verstehen.

## 6. Fazit

Herrschaftskritische intersektionale Kämpfe, die – wie das *Combahee River Collective* – nicht-hegemoniale Identitäten zum Ausgangspunkt machen und diese als Mittel betrachten, hegemoniale Welt- und Wirtschaftsordnungen anzugreifen, können dazu beitragen, ‚race,- und Klassenverhältnisse grundlegend zu verändern. Gebraucht werden aber ebenso rechtliche, institutionelle und repräsentationspolitische Politiken, wie Kimberlé Crenshaw sie einfordert. Sie können einklagbare Rechte ermöglichen und damit unter bestimmten historischen Bedingungen auch (begrenzte) strukturelle Veränderungen bewirken.

Die Duldung von tausenden Toten im Mittelmeer, die Hinnahme eines verfrühten Todes durch Alltagübergriffe, falsche medizinische Versorgung, Ausgrenzung durch rassistische Wohnungs- und Arbeitsmarktpolitiken, Alltagsrassismus und rassistische Polizeigewalt – es ist die beständige Unsicherheit und Vulnerabilität, die Schwarze und antirassistische Bewegungen skandieren lassen: *Black Lives Matter!* Eine emanzipatorische kollektive Identitätspolitik zielt auf ein neues, gegen-hegemoniales Subjekt, das abolitionistisch und herrschaftskritisch gedacht wird.

## 7. Literatur

- Althoff, Martina/Bereswill, Mechthild/Riegraf, Birgit (2001): Rassismus, Ethnizität und Geschlecht. Differenzen und Ungleichheiten zwischen Frauen. In: Dies. (Hg.): *Feministische Methodologien und Methoden*. Wiesbaden, 219-234.
- Bergold-Caldwell, Denise (2020): *Schwarze Weiblich\*keiten*. Intersektionale Perspektiven auf Bildungs- und Subjektivierungsprozesse. Bielefeld.
- Bergold-Caldwell, Denise (2014): *Der weiße Blick – Rassifizierungen Schwarzer Frauen über und durch Imaginationen des Sexuellen*. In: Grubner, Barbara/Ott, Veronika (Hg.): *Sexualität und Geschlecht. Feministische Annäherungen an ein unbehagliches Verhältnis*. Sulzbach/Taunus.

- Bonhomme, Edna (2020): Wegbereiterinnen der Abolition. <https://www.gwi-boell.de/index.php/de/2020/08/21/wegbereiterinnen-der-abolition> Letzter Zugriff: 07.12.2023.
- Castro Varela, María do Mar (2016): Von der Notwendigkeit eines epistemischen Wandels. In Geier, Thomas/ Zaborowski, Katrin U. (Hg.): Migration: Auflösungen und Grenzziehungen. Wiesbaden, 43-59.
- Combahee-River-Collective (2016 [1977]): Black-Feminist-Statement. In: Taylor, Keeanga-Yamahnta: How We Get Free. Black Feminism and the Combahee River Collective. Chicago.
- Crenshaw, Kimberlé (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, Vol. 43 (6), 1241-1299.
- Demirović, Alex et al. (Hg.) (2011): Vielfachkrise: Im finanzmarktdominierten Kapitalismus. Hamburg.
- Dietze, Gabriele (2017): Sexualpolitik. Verflechtungen von Race und Gender. Frankfurt am Main.
- Fraser, Nancy (2017): Für eine Neue Linke oder: Das Ende des Progressiven Neoliberalismus. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 2/2017, 71-76.
- Foucault, Michel (1975 [dt. 1976]): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2018): The Coloniality of Migration and the ‚Refugee Crisis‘: On the Asylum-Migration Nexus, the Transatlantic White European Settler Colonialism-Migration and Racial Capitalism. In: *Refuge: Canada’s Journal on Refugees*, Vol. 34 (1), 16-28.
- Haraway, Donna (2002): Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In: Scheich, Elvira (Hg.): Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie. Kirchlinteln, 217-248.
- Henninger, Annette/Birsl, Ursula (2020): Antifeminismen. ‘Krisen‘-Diskurse mit gesellschaftsspaltendem Potential? Bielefeld.
- Hill Collins, Patricia (2019): Intersectionality as Critical Social Theory. Durham.
- Dies. (2008): Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. New York
- Jones, Claudia (1949): An end to the neglect of the problems of the Negro woman! In: *PRISM: Political & Rights Issues & Social Movements*. 467, 3-19. <https://stars.library.ucf.edu/prism/467> Zuletzt besucht: 07.12.2023.
- Kastner, Jens/Susemichel, Lea (2020): Identitätspolitik. Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken. Münster.

- Lugones, María (2016): The Coloniality of Gender. In: Harcourt, Wendy (Hg.): The Palgrave Handbook of Gender and Development. Critical Engagements in Feminist Theory and Practice. Houndsmill, Basingstoke, 13–33.
- McRobbie, Angela (2016): Top Girls: Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. 2. Auflage. Wiesbaden.
- Nash, Jennifer C. (2019): Black Feminism Reimagined: After Intersectionality. Next Wave New Directions in Women's Studies. Durham.
- Pateman, Carole/Mills, Charles (2012): Contract Theory and Global Chance: The Intersections of Gender, Race and Class. In: Jónasdóttir, Anna G./Bryson, Valerie/ Jones, Kathleen B. (Hg.): Sexuality, Gender and Power. Intersectional and Transnational Perspectives. New York, 113-127.
- Spillers, Hortense J. (1987): Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. In: *Diacritics*, 17 (2), 65-81. <https://doi.org/10.2307/464747> Letzter Zugriff: 07.12.2023.
- Taylor, Keeanga-Yamahitta (2016): From #BlackLivesMatter to Black Liberation. Chicago.
- Thompson, Vanessa E. (2021): Policing in Europe: Disability Justice and Abolitionist Intersectional Care. In: *Race & Class*, 62 (3), 61-76. <https://doi.org/10.1177/0306396820966463> Letzter Zugriff: 7.12.2023.
- Wilson Gilmore, Ruth (2007): *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*. Berkeley, CA.
- Yancy, George (2016): *Black Bodies, White Gazes. The Continuing Significance of Race in America*. 2. Auflage. Lanham.

# Intersektionalität und Hegemonie.

## Notizen zum materialistischen Turn in der Queer-Theorie<sup>54</sup>

*Gianmaria Colpani*

### Einleitung

Welchen Platz hat queere Politik angesichts der Krisen des Neoliberalismus, des zunehmenden Aufstiegs autoritärer Populismen, aber auch neuer feministischer und antirassistischer Bewegungen wie *Ni Una Menos* und *Black Lives Matter (BLM)*? In diesem Text biete ich einige Überlegungen für eine queere Theorie der Hegemonie an, die uns dabei helfen kann, diesen Fragen nachzugehen.

Zunächst werfe ich einen Blick zurück auf den Aufstieg des Thatcherismus in Großbritannien in den 1980er-Jahren. Anknüpfend an die Arbeiten von Stuart Hall und Anna Marie Smith verorte ich diese frühe Inkarnation des Neoliberalismus im Verhältnis zur Krise der britischen Linken und der Ausbreitung neuer, identitätsbezogener sozialer Bewegungen wie Feminismus, schwule und lesbische Politiken sowie Schwarze Bewegungen.

Eine der wichtigsten Lehren, die wir aus dem Thatcherismus ziehen können, ist, dass der Neoliberalismus in dieser frühen Phase in seinem Kampf um Hegemonie auch durch seine reaktionären Politiken rund um Geschlecht, ‚race, und Sexualität vorankam. Und zwar dadurch, dass er das Terrain der Identitätspolitik besetzte, das die Linke oft auf ihr eigenes Risiko hin verwaist ließ (und lässt).

Im zweiten und dritten Teil gehe ich auf Transformationen des Neoliberalismus in den 1990er-Jahren ein und auf die Herausbildung dessen, was Lisa Duggan als „Homonormativität“ bezeichnet hat, also eine angeblich ‚fortschrittliche‘ Form sexueller Politiken, die aber von feministischen, antirassistischen und Arbeiter\*innenbewegungen abgekoppelt ist und letztlich eine Politik der Umverteilung von unten nach oben bedeutet. Ich widme mich dem queeren Materialismus und der Queer-of-Color-Kritik als zwei Strömungen, die in den letzten 20 Jahren als Reaktionen auf Homonormativität entstanden sind. Diese lese ich als grundlegende Bestandteile einer queeren Theorie der Hegemonie,

---

<sup>54</sup> Dieser Text ist vorab online erschienen in der Zeitschrift *Luxemburg - Gesellschaftsanalyse und Linke Praxis* im Oktober 2023: <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/intersektionalitaet-und-hegemonie/>

die dazu beitragen kann, die gegenwärtige politische Konjunktur und den Platz queerer Theorie und Politiken darin besser zu verstehen.

## **Lehren aus dem Thatcherismus: Hegemonie und Identitätspolitik**

Der Aufstieg des Thatcherismus in Großbritannien in den 1980er-Jahren war eine der ersten Ausprägungen der wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Formation, deren Krise wir heute erleben: des Neoliberalismus. Die Wahl Margaret Thatchers im Jahr 1979 fand im Gefolge der wirtschaftlichen Rezession der 1970er-Jahre statt, die die wohlfahrtsstaatlichen Politiken der Nachkriegszeit infrage stellte. Letztere konnten wirtschaftliche Expansion und Vollbeschäftigung nicht länger garantieren. Vor dem Hintergrund einer allgemeinen, globalen Hinwendung zum Neoliberalismus gelang es dem Thatcherismus, sich mit seinem eigenen Programm – einer weitreichenden Privatisierung, der Schrumpfung des öffentlichen Sektors, einer Zentralisierung der politischen Macht sowie Frontalangriffen auf die Arbeiter\*innenbewegung, gepaart mit Law-and-Order-Politiken – als die beste Lösung für die Krise in Großbritannien darzustellen. Tatsächlich war der Thatcherismus eine besonders autoritäre Formation. Während der drei aufeinanderfolgenden Thatcher-Regierungen (1979-90) machte der Staat reichlich Gebrauch von Polizeieinsätzen und -gewalt, nicht nur gegen die organisierte Arbeiter\*innenbewegung (wie den Bergarbeiter\*innenstreik 1984-85), sondern auch gegen rassifizierte, schwule und lesbische Communities.

Unter den vielen Kritiker\*innen war auch der Schwarze britische Kulturwissenschaftler (und Mitbegründer der New Left; Anm. der Übersetzer\*innen), Stuart Hall, der den Begriff „Thatcherismus“ und das Konzept des „autoritären Populismus“ (Hall 1988) mitgeprägt hat. Hall begnügte sich nicht damit, den von oben nach unten gerichteten Einsatz staatlicher Gewalt gegen populäre (also zur heterogenen Arbeiter\*innenklasse gehörende; Anm. der Übersetzer\*innen) Teile der Gesellschaft zu kritisieren. Stattdessen argumentierte er, dass der relative Erfolg des Thatcherismus auch auf der Mobilisierung von Zustimmung (von unten) des Volkes zu autoritärer Gewaltausübung (von oben) beruhte. Hall verstand den Thatcherismus daher als eine Form des „autoritären Populismus“. Zustimmung kann dabei nicht auf falsches Bewusstsein reduziert werden. Für Hall eroberte der Thatcherismus ein Terrain *realer* populärer Unzufriedenheit und populärer Ideologien, das die Linke nicht besetzen konnte.

Er sah den Aufstieg des Thatcherismus im Zusammenhang mit der Krise der britischen Linken und der Ausbreitung neuer sozialer Bewegungen. Diese entwickelten sich entlang anderer Antagonismen als Klassenkonflikte: feministische, schwule und lesbische Politiken und Schwarze Bewegungen. Diese waren in den späten 1960er-Jahren entstanden und hatten die soziale und politische Landschaft in den frühen 1980er-Jahren bereits deutlich verändert. Halls Analyse baut auf Antonio Gramscis Theorie der Hegemonie auf, die der italienische Kommunist fünf Jahrzehnte zuvor in seinen *Gefängnisheften* entwickelte. Einer der Eckpfeiler von Gramscis Hegemonietheorie ist seine Ablehnung des Ökonomismus, also seine Weigerung, den ideologischen und politischen "Überbau" als direkte Widerspiegelung der wirtschaftlichen "Basis" zu betrachten (Hall 1986). Gramsci argumentierte, dass die herrschende Klasse in einer liberalen Gesellschaft nur dann herrschen kann, wenn sie in der Lage ist, einen hegemonialen Block zu schmieden: eine Formation, die die Interessen anderer Klassen und sozialer Gruppen selektiv integriert und dadurch deren Zustimmung zur Ausübung politischer Macht organisiert.

Dieser Prozess wird durch politische und ideologische Praktiken – Parteipolitiken, Bildung, Medien und andere – vermittelt, sodass Politik und Ideologie nicht nur die ökonomische Basis widerspiegeln, sondern die Gestalt der (politischen und kulturellen) Ökonomie aktiv mitformen. Darüber hinaus legte Gramsci besonderen Wert auf die Tatsache, dass in liberalen Gesellschaften, in denen sich ein komplexes Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft entwickelt hat, sozialistische Politik nicht darauf hoffen kann, den bestehenden hegemonialen Block einfach zu ersetzen, indem sie einen Frontalangriff auf den Staat führt. Vielmehr müsse sie einen alternativen Block schmieden, indem sie einen komplexen Stellungskrieg auf dem verzweigten Terrain der Zivilgesellschaft führt. In Anlehnung an Gramscis Aufforderung, zu identifizieren, „welche Elemente der Zivilgesellschaft den Verteidigungssystemen in einem Stellungskrieg entsprechen“ (Gramsci 1971: 235), verortete Hall in den 1980er-Jahren die Identitätspolitik im Herzen eines Stellungskrieges zwischen der Linken und dem Thatcherismus: Identität war für ihn eine Hauptfront des ideologischen Kampfes.

Hall argumentierte, dass das von den neuen Bewegungen aufgebrochene Feld der Identität zu einem zentralen Terrain der Kämpfe um Hegemonie geworden sei. Der Thatcherismus besetze es mit seiner heteropatriarchalen Familienideologie und der polizeilichen Überwachung Schwarzer Communitys. Die Linke wiederum unterschätze das ideologisch-kulturelle Terrain der Identität. Nach Halls Ansicht solle die Linke ausgerechnet vom Thatcherismus lernen. Das bedeutet nicht, den Nationalismus und Populismus der Rechten

zu übernehmen, sondern zu lernen, das Terrain der (heterogenen) Identitätspolitik in ihren eigenen Begriffen und mit eigenen politischen Perspektiven zu re-artikulieren (also neu zu verknüpfen; Anm. der Übersetzer\*innen): innerhalb eines radikal demokratischen und sozialistischen politischen Projekts. Mit dieser Analyse dehnte Hall die Grenzen der Gramscianischen Theorie aus und wandte die Theorie der Hegemonie auf das Feld der Identitätspolitik selbst an. Er begreift die Identitäten, die von identitätsbasierten sozialen Bewegungen mobilisiert werden, selbst als hegemoniale Formationen, also als Ergebnis ideologischer und politischer Praktiken, die heterogene Gruppen und ihre Interessen vorübergehend in einem Block verbinden. Wenn diese Identitäten einfach Reflexionen stabiler und objektiver Positionen wären, gäbe es keine Identitätspolitik. Hall betonte daher auch, dass ein wesentlicher Bestandteil einer Politik der Identität die Kämpfe innerhalb dieser Bewegungen um die Definition von Geschlecht, ‚race‘, Klasse und Sexualität selbst seien.

In den 1980er-Jahren wurde dies besonders deutlich durch die Ausbreitung von intersektional orientierten Gruppen wie den *Southall Black Sisters* (SBS 1990) oder der *Gay Black Group* (Mercer 1994: 1-31), also von Gruppen, die sich an den Schnittstellen verschiedener Identitätsformationen befanden. Halls besonderes Interesse galt Schwarzen feministischen und schwulen Kritiken an Blackness als einer homogenen Identität, die in Schwarzen Politiken und Kulturen oft durch eine heteropatriarchale Definition Schwarzer Männlichkeit geprägt und stabilisiert werde. Das Aufkommen von Kritiken innerhalb der Schwarzen Politiken und Kultur zeige, dass ‚race‘ immer innerhalb einer hegemonialen Formation artikuliert sei, also diskursiv vernäht und materiell verwoben mit anderen Identitäten und Antagonismen (Hall 1996: 445). So kann Schwarz-Sein durch heteropatriarchale Ideologien und Praktiken (vorübergehend) stabilisiert werden, weil ‚race‘ nicht getrennt von Geschlecht und Sexualität existiert. Das bedeutet aber auch, dass jede identitätsbasierte Formation ständig durch sich kreuzende Antagonismen umkämpft und in Bewegung ist. Ideologische und kulturelle Re-Artikulationen – zum Beispiel die Politiken sexueller Befreiung innerhalb Schwarzer Formationen oder antirassistische Politiken innerhalb des Feminismus – können Prozesse der politischen Neuzusammensetzung bewirken und so unterschiedliche kulturell-politische Formationen verbinden, mithin das Feld der Identitätspolitik erweitern.

Wie hingen diese komplexen Stellungskriege innerhalb des Feldes der Identitätspolitik aber mit der Rolle von Identität im Hegemoniekampf zwischen der Linken und dem Thatcherismus zusammen? Um diese Frage zu beantworten, ist es wichtig zu verstehen, wie der Thatcherismus das Terrain der Identitätspolitik erobern konnte. In “New Right Discourse on Race and Sexuality”

(1994) argumentiert Anna Marie Smith, dass es ein Fehler wäre, sich nur auf den unverhohlenen Rassismus und Heterosexismus zu konzentrieren, die vom Thatcherismus gefördert worden seien. In der Tat führte der Thatcherismus nicht einfach einen frontalen Krieg gegen rassifizierte und sexuelle Minderheiten, sondern er „setzte einen ungeheuer raffinierten Komplex von Grenzen und Differenzierungen ein“ (ebd.: 42). Während der Kampagne für den berüchtigten Paragraphen 28, der die „Förderung der Homosexualität“ durch lokale Behörden verbot, oder im Schüren von populistischen Angstkampagnen (moral panics) gegen sogenannte Schwarze Kriminalität aktivierte der Thatcherismus stets Unterscheidungen zwischen *assimilierbarem* und *subversivem* Schwarz-Sein, dem *guten Homosexuellen* und den *gefährlichen Queers*. „race,, Klasse, Geschlecht und Sexualität griffen in diesem Prozess ineinander. Der Thatcherismus wandte sich gezielt gegen die kämpferischsten Teile der rassifizierten und sexuellen Communitys und nutzte mit der Trennung zwischen den assimilierbaren und den gefährlichen Teilen jeder Community gezielt die Spaltungslinien entlang sich überschneidender Identitäten. So wurde der *gute Homosexuelle* unter dem Thatcherismus nicht nur als sexuell diskret und respektabel konstruiert, sondern vor allem als cis-männlich, *weiß* und aus der Mittelschicht stammend (ebd.: 215).

Für Smith konnte der Thatcherismus gerade durch die Betonung dieser Differenzierungen –durch den Einsatz von Stellungskriegstaktiken *innerhalb* der identitätsbasierten Gemeinschaften selbst – hegemonial vorankommen. Denn so konnte er sich an der Seite der *weißen* heterosexuellen Mehrheit *und* der guten Minderheiten quasi im Zentrum der politischen Landschaft verorten und sich gegen die militante Linke positionieren (Smith 1994: 18-20). Er griff Prozesse der intersektionalen Differenzierung innerhalb der minorisierten Gruppen auf, die in diesen Communitys bereits organisch vorhanden waren, und verstärkte gezielt Spaltungslinien (vgl. ebd.: 121).

So zeigen Halls und Smiths Analysen, dass die Kämpfe, die in den 1980er-Jahren innerhalb identitätspolitischer Formationen entlang intersektionaler Antagonismen Gestalt annahmen, nicht zweitrangig für die größere, gesellschaftliche Auseinandersetzung zwischen der Linken und dem Thatcherismus, sondern in diesem Kampf um Hegemonie strategisch zentral waren. Über diese besondere Konjunktur hinaus bleiben Halls und Smiths Arbeiten zum Thatcherismus von großem Wert, auch um spätere Verschiebungen in der Beziehung zwischen Neoliberalismus und Identitätspolitik zu verstehen – darunter die Entstehung von queerem Materialismus und der Queer-of-Color-Kritik als Reaktionen auf die Transformationen des neoliberalen Blocks.

## Homonormativität und queerer Materialismus

Die neoliberale Formation, die in den 1980er-Jahren die Form des Thatcherismus annahm, veränderte sich während der 1990er-Jahre und dehnte sich aus. Sie begann buchstäblich das Zentrum des politischen Lebens in Europa wie in den Vereinigten Staaten zu besetzen. Diese Expansionsphase neoliberaler Hegemonie nach dem Fall der Berliner Mauer und dem Ende des Kalten Krieges war durch eine dramatische Verschiebung vieler sozialdemokratischer Parteien hin zur neuen Mitte gekennzeichnet. Diese griffen das bereits von Thatcher in den 1980er-Jahren prominent formulierte Mantra *there is no alternative* auf. New Labour von Tony Blair, die SPD unter Gerhard Schröder und Bill Clintons Neue Demokraten sind paradigmatische Ausdrucksformen dieser Erweiterung des neoliberalen Blocks.

In „The Twilight of Equality?“ analysiert Lisa Duggan (2003) die Transformationen des neoliberalen Blocks mit besonderem Augenmerk auf die sich verändernden Beziehungen zwischen Neoliberalismus und Identitätspolitik. Duggan stellt fest, dass die Hinwendung der Demokratischen Partei zur neoliberalen Mitte in den USA der 1990er-Jahre mit einer oberflächlichen, rechtlich orientierten Gleichheitspolitik, die auf Umverteilung von Reichtum verzichtete, einherging. Im Kontext dieser Entwicklung veränderte sich auch das Kräfteverhältnis innerhalb der LGBTIQ\*-Bewegung zugunsten von großen, auf Lobbyarbeit und Gesetzgebung fokussierten Ein-Themen-Organisationen wie der Human Rights Campaign. Während diese Organisationen bereits in den 1980er-Jahren entstanden waren, begannen sie in den 1990er-Jahren zunehmend, für die Bewegungen als Ganze zu stehen. Dies verengte deren politischen Horizont und trug dazu bei, ihre Verbindungen zu anderen feministischen, antirassistischen und Arbeiter\*innenbewegungen zu kappen. Die Ausweitung des neoliberalen Blocks bei gleichzeitiger Verengung des politischen Horizonts der antirassistischen und LGBTIQ\*-Bewegungen brachte eine neue Verbindung zwischen Neoliberalismus und angeblich progressiven sexuellen Politiken hervor: Homonormativität. Für Duggan fördert die Politik der Homonormativität „eine privatisierte, entpolitisierte schwule Kultur, die in Häuslichkeit und Konsum verankert ist“ (ebd.: 50). Diese Kombination zwischen Neoliberalismus und einer Politik der Vielfalt ohne Umverteilung – die Jodi Melamed (2006) als „neoliberalen Multikulturalismus“ bezeichnet hat – wird von linken Kritiker\*innen oft als unvermeidliches Ergebnis von Identitätspolitik als solcher missverstanden. Identitätspolitik wird dann als spaltend verworfen und ihren Akteur\*innen vorgeworfen, den Klassenkampf aus dem Kern progressiver Politiken zu verdrängen. Diese seit Langem bestehenden, ungelösten Konflikte in der Linken über das Verhältnis von Klassen- und

Identitätspolitik – die im Kontext von Homonormativität und neoliberalen Multikulturalismus neue Nahrung erhielten – tragen, so Duggan, zur Stabilisierung neoliberaler Hegemonie bei:

*„Auf der einen Seite des Widerspruchs wurde das Feld der Identitätspolitik zunehmend von jeder Kritik des globalisierten Kapitalismus abgetrennt. Auf der anderen Seite attackieren linke Kritiken des Neoliberalismus und links-populistische Politiken in den USA jede Form kultureller und Identitätspolitik als Bedrohung für die Linke. Durch solche Angriffe beraubt sich die Linke selbst wichtiger Inspirationsquellen für politische Kreativität und neue Analysen – und bleibt so gegenüber Politiken des Kulturellen von rechter Seite intellektuell wehrlos. Zudem treiben sie gesellschaftliche Gruppen, die auf der Suche nach sozialer Gleichheit sind, in die Arme der falschen Versprechen eines oberflächlichen neoliberalen Multikulturalismus.“ (Duggan 2003: xx)*

Gegen neoliberalen Multikulturalismus und (neo-)liberal geprägte Homonormativität beschwört Duggan „eine vernetzte, analytisch vielfältige, sich gegenseitig inspirierende und expansive Linke“ (ebd.: xxii), die in der Lage ist, die sich verändernden Beziehungen von Geschlecht, ‚race, und Sexualität in der neoliberalen Hegemonie zu erkennen – und Politiken um Identität im Zentrum ihres eigenen, gegenhegemonialen Projekts zu verorten. Duggans Analyse erinnert an Halls und Smiths frühere Arbeit über den Thatcherismus.

Zu einer intersektionalen Theorie der Hegemonie gehört, den Blick auf die Entstehung neuer Konfliktlinien und antagonistischer Politiken zu richten. Als Reaktion auf die neoliberale Politik der Homonormativität, im Zuge der Wirtschaftskrise von 2008 und angesichts prekärer Lebensbedingungen von LGBTQ\*-Personen haben wir in den letzten 20 Jahren ein bedeutendes Revival marxistischer und materialistischer Analysen in queerer Theorie und Politik erlebt (Dhawan et al. 2015; Rosenberg/Villarejo 2012). Eine wichtige Intervention queerer Marxist\*innen ist dabei die Kritik an der Verdinglichung des sexuellen Begehrens: Sexualität werde als eine separate Dimension der Identität von Menschen isoliert und von der Gesamtheit (Totalität) der komplexen sozialen Beziehungen abgetrennt, innerhalb derer das Begehren von Menschen geformt wird (Drucker 2015; Floyd 2009; Hennessy 2000). Dieser Prozess der Verdinglichung – ein Begriff von Georg Lukács – verwandelt Identität in einen Mechanismus der kapitalistischen Wertproduktion und wichtigen Bestandteil sich ausdifferenzierenden Konsums: etwa in der Ausbreitung von Nischenmärkten, die Verbraucher\*innen auf der Grundlage ihrer vermeintlichen Identitäten ansprechen und die Identität selbst verkaufen (z. B. schwule Kreuzfahrten, ethnische Musik). Diese Marktpraktiken hatten in den 1990er-Jahren in den USA einen bedeutenden Einfluss auf die LGBTIQ\*-Bewegung, da sie dazu

beitragen, die Idee einer nationalen LGBTIQ\*-Identität zu formen, während sie zugleich den politischen Horizont der Bewegung verengten (vgl. Chasin 2000).

Ein Teil des Problems gegenwärtiger Debatten über Identitätspolitik liegt darin, dass über die Grenzen und Vorzüge von Identitätspolitik debattiert wird, während mit dem Begriff oft Unterschiedliches gemeint ist. Queer-marxistische Analysen stellen die materiellen Prozesse in den Vordergrund, die zur ideologischen Formierung von Homonormativität beitragen. Da sie Identität jedoch hauptsächlich als Ergebnis von Verdinglichung konzeptualisieren, können einige dieser Analysen nicht zwischen neoliberaler Identitätspolitik (etwa der Homonormativität) und emanzipatorischen, intersektionalen und expansiven (im Sinne von verbindenden, Hegemonie bildenden; Anm. der Übersetzer\*innen) Politiken um Identität unterscheiden. Zugespitzt: Wie andere Kritiker\*innen in der Linken machen manche queere Marxist\*innen am Ende Identitätspolitik selbst zur Zielscheibe ihrer Kritik. Dabei gehen sie jedoch von der Prämisse aus, dass Klassenanalyse und -organisation „unmöglich ist, ohne die Art und Weise [zu berücksichtigen], wie Klasse tatsächlich gelebt wird, insbesondere durch race, Geschlecht und Sexualität“ (Drucker 2015: 29). Diese „Weigerung, Sexualität von anderen Horizonten des Wissens“ und des sozialen Lebens zu isolieren (Floyd 2009: 9), muss nicht als Ablehnung von Identitätspolitik verstanden werden. Im Gegenteil, wir könnten sie als eine expansive und intersektionale Praxis der Identitätspolitik konzeptualisieren. Dieser konzeptionelle Unterschied wird besonders relevant, wenn wir auf eine weitere kritische Strömung blicken, die in den letzten 20 Jahren als Reaktion auf Homonormativität und neoliberalen Multikulturalismus entstanden ist: Queer-of-Color-Kritik. Diese überschneidet sich auf vielfältige Weise mit der theoretischen und politischen Strömung des queeren Materialismus. Aaron Lecklinder (2012: 184) argumentiert sogar, dass die Queer-of-Color-Kritik „an der Spitze der Rückkehr marxistischer Kategorien und materialistischer Analysen“ in der Queer-Theorie und -Politik gestanden habe. Eine Diskussion der Queer-of-Color-Kritik, die Überschneidungen zwischen Sexualität und ‚race‘ in den Vordergrund stellt, kann uns zeigen, wie queerer Materialismus *durch* eine expansive Praxis der Identitätspolitik Gestalt annehmen kann, statt sich gegen jeglichen Bezug auf Identität zu stellen.

## Die ‚Seitwärts-Moves‘ der Queer-of-Color-Kritik

1997 intervenierte die Schwarze Queerfeminist\*in Cathy Cohen auf bahnbrechende Weise in das entstandene Feld der Queer-Theorie. Sie argumentierte, dass queere Theorie und Politiken angesichts der neoliberalen Aushöhlung des

(heteronormativ und rassistisch geprägten) Wohlfahrtsstaates neue Analysen und expansivere Organisationsformen entwickeln müssten, die sich jenseits einer einfachen Unterscheidung zwischen Heterosexualität und Homosexualität bewegen. Cohen argumentiert für eine Erweiterung von Queerness, um Subjekte einzubeziehen, die zwar heterosexuell (und, wie hinzuzufügen ist, cis) sind, aber aufgrund ihrer Klassenposition und Betroffenheit von Rassismus nicht von heteropatriachalen, *weißen* Privilegien profitieren. Cohen verwies dabei auf die Konstruktion der "welfare queen" (Wohlfahrtskönigin) als Schlüsselfigur innerhalb des neoliberalen ideologischen Diskurses in den USA: die arme, rassifizierte, alleinstehende Mutter, die das Geld der Steuerzahler\*innen (angeblich) nicht verdiene und quasi der lebende Beweis für das Versagen des Wohlfahrtsstaates sei.

*„Wir stehen an einer historischen Schwelle. Die Herrschenden demontieren den Sozialstaat, indem sie in Armut lebende, junge Women of Color, von denen die meisten ihr ganzes Leben lang außerhalb der weißen, Mittelklasse- und heterosexuellen Norm stehen, dämonisieren. In dieser Situation müssen wir uns fragen, ob diese Frauen nicht zu den Marginalisierten, Devianten und queeren Kategorien gehören.“ (Cohen 1997: 458)*

Cohens Intervention fordert nicht nur eine Allianz-Politik zwischen queeren und rassifizierten Gruppen ein, sondern stellt grundsätzlich unser Verständnis des Subjekts queerer Politik infrage. Für wen ist queere Politik da? Cohen geht dieser Frage mit einer materialistischen und intersektionalen Analyse nach. Die Überschneidungen von Sexualität mit ,race,, Geschlecht und Klasse im Kontext des neoliberalen Angriffs auf die sozialen Absicherungssysteme machten eine radikale Erweiterung der Subjekte queerer Politik notwendig. Neben den welfare queers (die mit Sozialleistungen überlebenden und zugleich vom Sozialstaat marginalisierten Queers) geht es ihr dabei auch um die rassifizierte Teile der Arbeiter\*innenklasse und die prekäre underclass, die oft Zielscheibe von Polizeirepression und staatlicher Regulierung von Sexualität sind.

Cohens Intervention leitete das ein, was Roderick Ferguson (2004) als „queer of color critique“ bezeichnet hat. Ferguson folgt Cohen darin, die Kritik von Prozessen der Rassifizierung als Kernanliegen für queere Theorie und Politik zu setzen und dabei den Fokus auf die längere Geschichte der Überschneidungen zwischen Rassismus, Sexualität und Klasse zu legen. In den Vereinigten Staaten kam es zu Beginn des 20. Jahrhunderts (angesichts der fortschreitenden Industrialisierung) zu Wellen afroamerikanischer Arbeitsmigration aus dem Süden in die urbanen Zentren des Nordens. Es bildeten sich auch sozialräumlich Schwarze städtische Nachbar\*innenschaften, neue afroamerikanische Communitys mit von Frauen geführten Haushalten. Diese wurden zu Räumen

geschlechtlicher und sexueller Überschreitungen. Ferguson konzentriert sich besonders auf Chicago und erinnert an einen besonderen Ort: die „black and tans“. Diese waren „für die offene Zurschaustellung von Sex bekannt, für ihre Umkehrung von rassifizierten Hierarchien, für Rassenmischung und als Orte, an denen gleichgeschlechtliche Beziehungen und Identitäten entstehen konnten“ (ebd.: 40). So zeigt Ferguson, dass kapitalistische Industrialisierung und Arbeitsmigration die sozialen Bedingungen für die Entstehung von *rassifizierter Queerness*, also von rassifizierten Praktiken der Abweichung von den Normen des *weißen* Heteropatriarchats, schufen.

Diese Formen rassifizierter Queerness wurden zum Ziel vielfältiger Versuche der Disziplinierung, die ihrerseits mit widersprüchlichen Ideologien verbunden waren: von der liberalen Staatsideologie der\*des respektable\*n Bürger\*in bis zum Schwarzen revolutionären Nationalismus. In der liberalen Ideologie sollten geschlechtliche und sexuelle Abweichungen eingedämmt werden, um die respektablen und disziplinierten Subjekte des Staates zu reproduzieren. Im Schwarzen Nationalismus wurden heteropatriarchale Strukturen als Rahmen für revolutionäres Handeln nicht infrage gestellt. Trotz ihrer radikal gegensätzlichen Interessen und Ziele trugen beide auf besondere Weise zu Regimen der geschlechtlichen und sexuellen Regulierung bei. Ferguson zufolge liegt dies daran, dass beide Ideologien rassifizierte Queerness als vermeintlich objektives Anzeichen einer durch die industrielle Moderne hervorgerufenen sozialen Unordnung interpretierten.

Dabei weist er auch auf problematische Kontinuitäten hin: Bereits Marx hatte in seinen „Ökonomischen und Philosophischen Manuskripten“ von 1844 (1964) die Figur der Prostituierten als einen besonderen Fall des allgemeinen Verfalls des Mensch-Seins durch Entfremdung im Kapitalismus dargestellt (Ferguson 2004: 7-8). Ferguson zieht diese Parallele zwischen Marx' abstrahierender Lesart der Prostituierten als Sozialfigur und liberalen wie revolutionären Lesarten rassifizierter Queerness im 20. Jahrhundert bewusst. Die Intervention von Queer-of-Color-Kritik bestehe gerade darin, rassifizierte Queerness nicht als Symptom für kapitalistische Unordnung und gesellschaftlichen Verfall zu interpretieren (und so stereotyp zum ‚Anderen‘ zu machen; Anm. der Übersetzer\*innen), sondern als einen *strategischen Ort* (eine mit bestimmten Erfahrungen und Wissen verbundene soziale Positionierung und umkämpftes kulturell-politisches Terrain; Anm. der Übersetzer\*innen) zu begreifen, von dem aus der Kapitalismus kritisiert werden kann (vgl. ebd.: 10).

Die Queer-of-Color-Kritik verbindet so eine materialistische Analyse mit einer intersektionalen Politik der Identität(-skritik). Sowohl Cohen als auch Ferguson

stellen die Überschneidungen von Sexualität mit ‚race, Klasse und Geschlecht in den Vordergrund. Dadurch definieren sie auch die Bedeutung von Queerness neu, indem sie sie auf Figuren ausdehnen, die als cis und straight gelesen werden könnten, deren Positionen in rassistischen Klassenverhältnissen sie jedoch am Rande der heteropatriarchalen und rassifizierten kapitalistischen gesellschaftlichen Ordnung verorten. Diese Erweiterung von Queerness basiert auf einem Verständnis von Rassifizierung als sexueller Regulierung: Rassifizierung funktioniert durch die Konstruktion und Disziplinierung sexueller und geschlechtlicher Nonkonformität, wie im Fall der ‚welfare queen‘.

Ferguson schlägt vor, dass diese Ausweitung von Queerness als eine Bewegung jenseits und gegen Identitätspolitik verstanden werden kann (Ferguson 2004: 125-130). Wir können sie jedoch auch als eine ‚expansive‘ Praxis der Politik um Identität (im Sinne Stuart Halls; Anm. der Übersetzer\*innen) lesen, die ideologische Kämpfe (u. a. innerhalb der Queer-Theorie) führt und Prozesse politischer Neuzusammensetzung entlang sich überschneidender Antagonismen (insbesondere der mit Color verbundenen Grenzziehungen und Widersprüche) befördert. In Anlehnung an einen Begriff von Ferguson (2011) selbst könnten wir sagen, dass Queer-of-Color-Kritik durch laterale Bewegungen – also Seitwärts-Moves – voranschreitet: sie erweitert Queerness, indem sie sexuelle Politiken aus ihrem eng umschriebenen Terrain herauslöst und sie mit anderen kulturell-politischen Formationen und Bewegungen verbindet. Queer-of-Color-Kritik – so meine These – treibt so *eine Rückkehr materialistischer Kritik in der Queer-Theorie und -Politik* voran. Politik um Sexualität wird darin mit grundsätzlicher Kritik von Herrschaft und Ausbeutung, die in der Gesamtheit sozialer Beziehungen wirken, verbunden. Das Terrain ‚Identität‘ wird dabei keineswegs umgangen, sondern die Queer-of-Color-Kritik bewegt sich in Seitwärtsbewegungen durch die rassifizierten Begriffe hindurch.

Das heißt jedoch keineswegs, dass Identitätspolitik unproblematisch ist. Queer-of-Color-Kritik kann vielmehr als eine Form der Politik um Identität(en) durch Praktiken der Identifikation und Disidentifikation verstanden werden. Wie José Muñoz, der die Queer-of-Color-Kritik mitgeprägt hat, es ausdrückt, geht es „um die Erweiterung und Problematisierung von Identität und Identifikation, nicht um die [einfache] Aufgabe irgendeiner gesellschaftlich vorgeschriebenen Identitätskomponente“ (1999: 29).<sup>55</sup> Muñoz erinnert dabei an Halls Gramsci-Lektüre:

---

55 Dies ist nicht dieselbe Bedeutung von Disidentifikation, die Rosemary Hennessy, eine andere bekannte queere Marxistin, als eine Negation verdinglichter Formen von Identität vorschlägt (Hennessy 2000: 229).

„Mit Gramsci können wir nicht nur den Rassismus der Arbeiter\*innenklasse verstehen, sondern auch den schwulen Rassismus oder die Homophobie innerhalb von communities of color. [...] Queerness, und Blackness, müssen als ideologische Diskurse gelesen werden, die widersprüchliche Impulse in sich tragen – einige befreiend, andere reaktionär. [...] Die Linse der Disidentifikation erlaubt es uns, Nahtstellen und Widersprüche zu erkennen und letztlich die Notwendigkeit eines ‚Stellungskrieges, zu verstehen.“ (Muñoz 1999: 115)

So kann Queer-of-Color-Kritik als eine Form des Kampfes um Hegemonie verstanden werden, die durch komplexe Identifikationen und Disidentifikationen sich überschneidende Felder von Antagonismen durchqueert. Ein solcher Stellungskrieg führt zu einer bedeutenden Erweiterung queerer Politik, die durch umkämpfte diskursive und kulturelle Quer- und Seitwärtsbewegungen mit anderen emanzipatorischen sozialen und politischen Formationen verbunden wird. Queere Politik der Hegemonie richtet sich gegen den neoliberalen Multikulturalismus, der auch durch homogenisierende Identitäten hindurch funktioniert, indem sie jede Identität durch sich überschneidende Antagonismen erweitert und neu zusammensetzt.

## Queere Neuzusammensetzungen in der gegenwärtigen Konjunktur

Welche Rolle können queerer Materialismus und Queer-of-Color-Kritik in der gegenwärtigen Konjunktur spielen? Queer-Materialismus und Queer-of-Color-Kritik entstanden als Reaktion auf die selektive Einbindung von Teilen progressiver Identitätspolitik durch den neoliberalen Block in den 1990er Jahren. Wie Ferguson (2020: 282-283) argumentiert, „wurde die Queer-of-Color-Kritik aus den neoliberalen Wehen der späten 1990er und frühen 2000er Jahren heraus geboren [...], aber in diesem historischen Moment besteht die Aufgabe darin, sie zu nutzen, um die Ausbreitung autoritärer Regime und Praktiken anzugreifen“. Eine queere, intersektionale Theorie der Hegemonie kann wichtige Aspekte der gegenwärtigen Konjunktur erhellen: Prozesse der politischen Neuzusammensetzung in der Linken angesichts der langwierigen Krise des neoliberalen Zentrums und des Aufkommens neuer Formen des autoritären Populismus.

Mit neuen transnationalen Bewegungen wie *Ni Una Menos* und *Black Lives Matter* (BLM) sind vielversprechende Terrains des Widerstands entstanden (vgl. Gago 2020; Arruzza et al. 2019). BLM entstand in den USA zur Obama-Zeit ab 2013 als Protest gegen anti-Schwarzen Rassismus und Polizeibrutalität – vor

dem Hintergrund einer neoliberalen “Post-Race-Ideologie” (vgl. Taylor 2016) – und setzte sich im autoritären Amerika Trumps ausgehend von den Revolten, die im Frühjahr und Sommer 2020 nach dem Mord an George Floyd überall in den Vereinigten Staaten stattfanden, fort. Obwohl keine dieser Bewegungen primär auf Sexualpolitik fokussiert ist, sind beide zu zentralen Orten queer-materialistischer Kritik und Queer-of-Color-Organisation geworden. *BLM* beschreibt sich selbst wie folgt:

*„Wir bejahen das Leben von Schwarzen queeren und trans\* Menschen, behinderten Menschen, Menschen ohne Papiere, Menschen mit Vorstrafen, Frauen und allen Schwarzen Leben entlang des Geschlechtsspektrums. Unser Netzwerk zentriert diejenigen, die innerhalb der Schwarzen Befreiungsbewegungen marginalisiert wurden.“ (BLM o. J.)*

Die Prozesse der politischen Neuzusammensetzung sind das Ergebnis der Konvergenz einer Reihe von Kämpfen von Queer-of-Color-Initiativen innerhalb von Schwarzen, feministischen und LGBTIQ\*-Communitys und -Bewegungen seit den 1980er Jahren. Es ist die lange Flugbahn dieser Kämpfe – dieser bewegliche Stellungskrieg durch überschneidende Antagonismen – die dazu beigetragen hat, eine intersektionale Bewegung wie *BLM* hervorzubringen. Cathy Cohen reflektiert heute über die Zusammensetzung der Bewegung in Bezug auf ihre eigene, frühe Formulierung einer Queer-of-Color-Kritik:

*„Dies mag nicht das radikale Potenzial von Queer sein, das ich mir vor zwanzig Jahren vorgestellt habe, aber diese Kombination von Schwarzem Feminismus und einem Bekenntnis zu Queer als Fortsetzung der Schwarzen radikalen Tradition ist unsere größte Hoffnung für die radikalen Bewegungen und eine queere Zukunft, die wir alle verdienen.“ (Cohen 2019: 143)*

Mit anderen Worten: Eine der kontingenten Wirkungen der Seitwärts-Moves der Queer-of-Color-Kritik ist das Auftauchen intersektionaler queerer Politiken *innerhalb* von Bewegungen, die vielleicht nicht auf den ersten Blick als ‚queer‘ erkennbar sind, die aber nichtsdestotrotz Formen queeren Widerstands gegen den neoliberalen Kapitalismus wie den autoritären, rassistischen, anti-feministischen, queer- und trans\*feindlichen Populismus artikulieren.

Eine queere, intersektionale Theorie der Hegemonie kann uns helfen, diese Prozesse der politischen Neuzusammensetzung besser zu verstehen. Sie kann auch die spezifische Bedeutung intellektueller Arbeit und theoretischer Kritik darin verdeutlichen. Bewegungen und Strömungen im theoretischen und politischen Feld verlaufen nicht einfach parallel. Cohen zeigt auf, dass *BLM* sich von früheren Schwarzen Bewegungen unterscheidet – in Bezug auf Analyse, Zusammensetzung und Organisationspraktiken – „aufgrund des Gewichts der feministischen Lehre und Lehrpraxis, insbesondere der Schwarzen feministischen

Lehre und der Tatsache, dass viele dieser jungen Aktivist\*innen in den Klassenzimmern (der Universitäten, soziokulturellen Räumen von Initiativen; Anm. der Übersetzer\*innen) alternative Formen der Organisation und kollektiver Führung gelernt haben“ (Cohen/Jackson 2016: 777; eigene Übers.).

Das bedeutet nicht, dass feministische und queere intellektuelle Arbeit unmittelbar Prozesse der politischen Neuzusammensetzung antreiben kann. Aber intellektuelle Arbeit spielt eine spezifische Rolle in solchen Prozessen, die nicht unterschätzt oder theoriefeindlich verächtlich gemacht werden sollte. Dies ist heute besonders wichtig zu betonen, da Räume kritischer Wissensproduktion nicht nur unter den Auswirkungen neoliberaler Sparmaßnahmen, sondern auch aufgrund von Frontalangriffen autoritärer politischer Kräfte zunehmend schrumpfen oder unter Druck geraten. Als Antwort darauf sind Mobilisierungen und Initiativen wie *The Gender International – A Network in Defense of Gender and Sexuality Studies* entstanden. Während diese Kämpfe sich um die Universität drehen, dürfen sie von uns nicht auf die Akademie beschränkt werden. Eine queere Theorie der Hegemonie legt nahe, dass sich unterschiedliche Kämpfe oft gegenseitig formen. Das Potenzial gemeinsamer Interessen und Perspektiven könnte bereits größer sein, als wir manchmal denken.

*Übersetzung aus dem Englischen: Lia Becker und Atlanta Ina Beyer*

# Literatur

- Arruzza, Cinzia/Bhattacharya, Tithi/Fraser, Nancy (2019): *Feminismus für die 99 %*. Ein Manifest. Berlin.
- BLM – Black Lives Matter, o. J.: About, <https://blacklivesmatter.com/about>; letzter Zugriff: 20.3.2024
- Chasin, Alexandra (2000): *Selling Out. The Gay and Lesbian Movement Goes to Market*. New York.
- Cohen, Cathy J. (1997): Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens. The Radical Potential of Queer Politics? In: *GLQ* 4/1997, 437-465.
- Cohen, Cathy J. (2019): The Radical Potential of Queer? Twenty Years Later. In: *GLQ* 1/2019, 140-144.
- Cohen, Cathy J./Jackson, Sarah J. (2016): Ask a Feminist. A Conversation with Cathy Cohen on Black Lives Matter, Feminism, and Contemporary Activism. In: *Signs* 4/2016, 775-792.
- Dhawan, Nikita/Engel, Antke/Holzhey, Christoph F. E./Woltersdorff, Volker (Hg.), 2015: *Global Justice and Desire. Queering Economy*. London/New York.
- Drucker, Peter (2015): *Warped. Gay Normality and Queer Anticapitalism*. Chicago.
- Duggan, Lisa (2003): *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston.
- Ferguson, Roderick A. (2004): *Aberrations in Black. Toward a Queer of Color Critique*. Minneapolis/London.
- Ferguson, Roderick A. (2011): The Lateral Moves of African American Studies in a Period of Migration. In: Kyungwon Hong, Grace/ders. (Hg.): *Strange Affinities. The Gender and Sexual Politics of Comparative Racialization*. Durham/London, 113-130.
- Ferguson, Roderick A. (2020): Authoritarianism and the Planetary Mission of Queer of Color Critique. A Short Reflection. In: Safundi. *The Journal of South African and American Studies* 3/2020, 282-290.
- Floyd, Kevin (2009): *The Reification of Desire. Toward a Queer Marxism*. Minneapolis/London.
- Gago, Verónica (2020): *Feminist International. How to Change Everything*, London/ New York.
- Gramsci, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks*. Hg. u. übers. Von Quintin Hoare und Geoffrey Nowell Smith. New York.
- Hall, Stuart (1986): Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. In: *Journal of Communication Inquiry* 2/1986, 5-27.
- Hall, Stuart (1988): Popular-Democratic vs Authoritarian Populism. Two Ways of „Taking Democracy Seriously“. In: ders.: *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*. London/New York, 123-149.

- Hall, Stuart (1996): *New Ethnicities*. In: ders.: *Critical Dialogues in Cultural Studies*, hg. v. David Morley und Kuan-Hsing Chen. London/New York, 442-451.
- Hall, Stuart/Jacques, Martin (Hg.) (1983): *The Politics of Thatcherism*. London.
- Hennessy, Rosemarie (2000): *Profit and Pleasure. Sexual Identities in Late Capitalism*. London/New York.
- Lecklinder, Aaron, 2012: *Coming to Terms. Homosexuality and the Left in American Culture*. In: *GLQ* 1/2012, 179-195.
- Marx, Karl (1964): *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Hg. Dirk J. Struik. New York.
- Melamed, Jodi (2006): *The Spirit of Neoliberalism. From Racial Liberalism to Neoliberal Multiculturalism*. In: *Social Text* 4/2006, 1-25.
- Mercer, Kobena (1994): *Welcome to the Jungle. New Positions in Black Cultural Studies*. New York/London.
- Muñoz, José E. (1999): *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis/London.
- Rosenberg, Jordana/Villarejo, Amy (Hg.) (2012): *Queer Studies and the Crises of Capitalism*. Special Issue, *GLQ* 1/2012.
- Smith, Anna Marie (1994): *New Right Discourse on Race and Sexuality: Britain 1968-1990*. Cambridge
- SBS – Southall Black Sisters (1990): *Against the Grain. A Celebration of Survival and Struggle*. London.
- Taylor, Keeanga-Yamahatta (2016): *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*. Chicago.

# Über Klasse sprechen

## Dinge, die ich von Schwarzen Queerfeminist\*innen lerne

*Atlanta Ina Beyer*

Um das Thema Identitätspolitik sind in den vergangenen Jahren heftige Debatten entbrannt. Im Zusammenhang mit dem globalen Aufstieg des Rechtspopulismus tobt auch in Deutschland ein Kulturkampf, der unter anderem um die Aufnahme von geflüchteten Menschen, die Kriminalisierung rassifizierter Jugendlicher (man denke an die jüngere Debatte um die Berliner Silvesternacht), aber auch um Geschlecht, Sexualität und Familie ausgetragen wird (vgl. Wichterich 2019: 103; Sauer 2023). In der Logik rechter Diskurse sind Gender(-Politiken) und Feminismus Projekte grün-liberaler Eliten in Politik und Medien, die nur für eine abgehobene, privilegierte Minderheit sprechen, statt für ‚das Volk‘.

Dieser Vorwurf vermeintlich elitärer feministischer und queerer Identitätspolitik wird auch in Teilen des linken und liberalen Spektrums erhoben. Prominent warf etwa Ex-Linke-Politikerin Sahra Wagenknecht ihrer Partei vor, zu viel Gewicht auf Minderheitenpolitik gelegt und dadurch ihre Kernwähler\*innen – Arbeiter\*innen und einkommensschwache Menschen – verloren zu haben. Diese hätten sich von linker Politik ab- und rechtspopulistischen Parteien zugewandt (Wagenknecht 2021: 102-104).

## Linke Identitätskritik

Demgegenüber hat emanzipatorische rassismuskritische, feministische und queere Kritik am liberalen Multikulturalismus und an den *weiß-* und Mittelklasse-dominierten Frauen- und LGBTIQ\*-Bewegungen eine lange Tradition. Diese wird in den aktuellen Debatten um Identitätspolitik indes kaum wahrgenommen. Vor rund zwanzig Jahren analysierte die Queer-Theoretikerin Lisa Duggan, wie sich der US-Neoliberalismus seit den 1970er Jahren als neues hegemoniales Projekt entwickelte (vgl. Duggan 2003). In den 1990ern, mit dem Übergang von der Bush- zur Clinton-Regierung, entstanden dabei Bündnisse zwischen (neo-)liberalen Kräften und Teilen der (zunehmend institutionalisierten) feministischen, LGBTIQ\*- und antirassistischen Bewegungen (vgl. ebd.: XIX).

Duggan kritisierte damals die offene Unterstützung des neoliberalen Projekts in Teilen (!) identitätspolitischer Bewegungen harsch (vgl. ebd.: XX). Zugleich setzte sie sich intensiv mit der zu pauschalen Kritik vieler US-Intellektueller auseinander, die Identitätspolitik zu homogen als liberal (miss-)verstanden. Von deren konservativsten, tatsächlich neoliberalen Formen werde auf alle Formen geschlossen (vgl. ebd.: 79). Duggan warnte, die Linke könne nur verlieren, solange sie unproduktive Polarisierungen zwischen „ökonomisch vs. kulturell, universell vs. identitätsbasiert, Umverteilungs- vs. Anerkennungs-, lokal oder national [begrenzt] vs. global“ orientierten Strömungen bediene und so die prognostizierten Spaltungen selbst mit vorantreibe (ebd., dt. Übersetzung: AIB). Diese Warnung klingt heute wieder sehr aktuell: Die selbstzerstörerische Tendenz zur Spaltung, diesmal „entlang der Achse Identitätspolitik/Klassenpolitik“ (Wietschorke 2020: 30) findet sich auch in den gegenwärtigen Debatten und birgt die „Gefahr, dass diese beiden linken Kernprojekte zunehmend als voneinander gelöst [...] gedacht werden“ (ebd.).

In der Diskurskonstellation der letzten Jahre wird eine lange Tradition linker Wissensproduktion gelöscht, die das Geflecht aus Herrschaft und Identität untersucht. Im Kontext von Schwarzen, Women of Color- und transnationalen Feminismen, der Queer Theorie und Queer of Color-Kritik entstand eine Reihe von Ansätzen, die darauf zielen, den machtkritischen Fokus linker Bewegungen auszudehnen, Allianzen und Solidarität neu zu verstehen.

In meinem Beitrag möchte ich dieses Archiv emanzipatorischen Wissens schlaglichtartig in Erinnerung rufen, um den Gegensatz von Klassen- vs. Identitätspolitik aufzubrechen und ihm Analysen intersektional verschränkter Herrschaftsverhältnisse entgegenzustellen. Dazu ziehe ich Schriften von Cathy Cohen und Charlene Carruthers sowie einen Dokumentarfilm von Ashley O'Shay heran - Schwarzen Queerfeminist\*innen, deren Arbeiten im Abstand von rund zwanzig Jahren entstanden sind und die ich persönlich sehr inspirierend finde.

Die Genese des Begriffs (linker) Identitätspolitik wird oft mit dem *Combahee River Collective* in Verbindung gebracht (vgl. dazu den Beitrag von Denise Bergold-Caldwell in diesem Band sowie Kastner und Susemichel 2018: 21). An dieses Verständnis knüpfen auch die Protagonist\*innen meines Texts an. Nach der Diskussion ihrer Ansätze ziehe ich ein Fazit, was sich daraus möglicherweise für eine konstruktive Wendung der gegenwärtigen Debatten um Klassen- und Identitätspolitiken produktiv machen lässt.

## Das radikale Potenzial queerer Politiken: Cathy Cohen

Die US-amerikanische Politikwissenschaftlerin Cathy Cohen erweitert 1997 in ihrem Aufsatz „Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens“ die im Kontext des Schwarzen Feminismus entwickelte Analyse intersektional verschränkter Herrschaftsverhältnisse.

Davon ausgehend fordert sie eine umfassend machtkritische Neuausrichtung queerer Politiken, die unter diesem Namen in den USA der frühen 1990er Jahre entstanden waren – also nur wenige Jahre zuvor.

Eine zentrale Rolle für die Entstehung queerer Politiken hatte der sich seit den späten 1980er Jahren entwickelnde Aids-Aktivismus gespielt (vgl. Woltersdorff 2003 für eine ausführlichere Darstellung). Aids und die massiven negativen Folgen, gerade für marginalisierte Gruppen in der von einem langanhaltenden christlich-rechten Backlash geprägten US-Gesellschaft, konfrontierten schwule und lesbische Aktivist\*innen mit den Problemen von Separatismus und Liberalismus in ihren Bewegungen (vgl. Crimp 1993: 314). Damals setzte eine neue, von vielen Konflikten begleitete Phase der Suche nach dem gemeinsamen Nenner ganz unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen ein, die vom Krisenmanagement der Regierung im Stich gelassen und zugleich stark stigmatisiert wurden. Volker Woltersdorff beschreibt als einen zentralen Ansatz queerer Politiken in diesem Kontext,

*„die randständigen Positionen der offiziellen Identitätspolitik ins Zentrum zu rücken. Queer entstand also als eine neue Form der Bündnispolitik von sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Außenseiterinnen und Außenseitern, die deshalb auch als ‚Regenbogenkoalition‘ bezeichnet und symbolisiert wurde.“*  
(*ebd.*: 915, Hervorhebung im Original)

Queer wurde zum populären Begriff politischer Mobilisierung und einer Transformation sexueller Identitäten (vgl. Jagose 1996: 67f., 76). Dies ermöglichte neue Formen Identitätsgrenzen überschreitender politischer Koalitionen. Am Ende der 1990er Jahre nun fragt Cohen, was vom radikalen Potenzial von ‚queer‘ übriggeblieben sei? Sie erinnert an das uneingelöste Versprechen, Identitäten kritisch zu hinterfragen und dadurch Koalitionen zwischen unterschiedlichen marginalisierten Gruppen zu ermöglichen. Sie kritisiert ein im Verlauf der 1990er Jahre dominant gewordenes Modell queerer Politiken, das homogen als unterdrückt verstandene queere Identitäten einer gleichsam als homogen verstandenen heterosexuellen Dominanz entgegengesetzt. Mit einer ‚race-, kritischen Perspektive wendet sich die Autorin gegen ein solches Verständnis

von Heteronormativität als uniformem System, von dem alle Heterosexuellen gleichermaßen profitierten. Stattdessen fragt sie, wie Heteronormativität - als Teil intersektional ineinandergreifender Herrschaftssysteme - gesellschaftliche Macht- und Unterwerfungsbeziehungen organisiert (vgl. ebd.: 446-448). Dabei richtet sie den Fokus immer wieder auch auf die regulierende Rolle des Staates. Als jüngeres Beispiel führt sie die Debatten um eine sogenannte Unterklasse und die Zerstörung des Wohlfahrtssystems in den USA der 1980er und 1990er Jahre an. In den Debatten wurden besonders alleinerziehende und minderjährige Mütter, vor allem von Sozialhilfe lebende Schwarze Frauen und Frauen of Color, stark stigmatisiert. In Studien über die ‚Unterklasse‘ würden ihre Sexualität und Familienformen pathologisiert und zur Ursache für ihre sozialen Probleme erklärt (vgl. ebd.: 455f.).

Cohen geht es im Kontext der späten 1990er Jahre darum aufzuzeigen, wie Diskurse um Sexualität mobilisiert werden, um nicht nur (*weiße*) Queers, sondern unterschiedliche marginalisierte Gruppen – also etwa auch von Armut betroffene Heterosexuelle in Schwarzen und Latinx-Communities –, zu dämonisieren und ihnen Rechte und Ressourcen zu verweigern (vgl. ebd.: 457). Sie entwickelt so ein besseres Verständnis davon, wie Heteronormativität mit institutionellem Rassismus, patriarchalen Strukturen und Ausbeutung verwoben ist und wie diese Verhältnisse sich gegenseitig verstärken (vgl. ebd.: 455). Davon ausgehend plädiert sie für die Entwicklung heteronormativitätskritischer Politiken, die nicht in erster Linie um einen Gegensatz hetero vs. queer herum organisiert sind, sondern auf eine *intersektionale Öffnung* von Identitäten zielen:

*„Differenz an sich [...] ist nicht das Problem. Vielmehr sind es die Macht, die in bestimmte Identitätskategorien investiert wird, und die Vorstellung, dass die Grenzen dieser Kategorien nicht überschritten werden dürfen, die als Grundlage für Herrschaft und Kontrolle dienen. Die Rekonzeptualisierung – nicht nur des Inhalts von Identitätskategorien, sondern auch der intersektionalen Beschaffenheit von Identitäten an sich – muss Teil unserer politischen Praxis werden. Wir müssen also beginnen, unsere intersektionale Machtanalyse mit konkreter Arbeit an Koalitionen zu verbinden. Konkret bedeutet dies, politische Kämpfe zu identifizieren [...], die Identitätsgrenzen überschreiten [...].“ (Cohen 1997: 461; dt. Übersetzung: AIB)*

Cohens Entwurf zu Koalitionspolitiken ist explizit im Kontext linker Bewegungen verortet. Es geht ihr darum, innerhalb dieser ein gesellschafts- und machtkritisches Potenzial von queer im Sinne einer Praxis – als *Queering* zu entfalten (vgl. Beyer 2024). Ihre Vision ist eine Intersektionalisierung politischer Identitäten, die herrschaftskritische Koalitionen unterschiedlich marginalisierter Gruppen ermöglichen würde. Sie betont die zentrale Rolle von Solidarität in

diesem Prozess: Ausgehend von unterschiedlich gelebten Marginalisierungserfahrungen fördere diese das Erkennen und Ausloten gemeinsamer Bezugspunkte, von denen aus breitere politische Kämpfe entwickelt werden können (vgl. Cohen 1997: 462).

Klasse bildet bei Cohen einen wichtigen, aber nicht den privilegierten Bezugspunkt. Das würde – wie das oben diskutierte Beispiel der Mütter zeigt – auch viel zu kurz greifen. Ein besseres Verständnis für deren ‚objektive Klassenposition‘, für die spezifische Weise, auf die der Entzug für sie überlebenswichtiger Ressourcen organisiert wird, macht eine weitaus komplexere, intersektionale Analyse der Ursachen und Wirkung von Marginalisierung, Ausbeutung und Gewaltverhältnissen notwendig. Klasse wird hier in einem Geflecht rassistischer, patriarchaler und heteronormativer Diskurse verortet und kann nicht losgelöst von diesen verstanden werden. Will man dennoch am Begriff der Klasse festhalten, so ließe sich Cohens Ansatz als eine Form intersektionaler Klassenanalyse fassen, wie sie etwa auch das *Combahbee River Collective* eingefordert hatte (vgl. Bergold-Caldwell in diesem Band).

## **Bewegungen um-erzählen und neu verknüpfen: Charlene Carruthers und Ashley O,Shay**

Die Notwendigkeit, politische Identitäten intersektional zu verändern, wird seit Jahren auch im Kontext der *Black Lives Matter* Bewegung diskutiert (vgl. u. a. Carruthers 2018; Cohen 2019; Taylor 2017). Eine zentrale Rolle in der Bewegung nehmen bekanntlich junge, queere Frauen und trans\* Personen ein (vgl. Cohen 2019: 143). Anknüpfend daran plädiert die *BLM*-Aktivistin Charlene Carruthers in ihrem Buch „Unapologetic. A Black, Queer, and Feminist Mandate for Radical Movements“ (Carruthers 2018) für eine radikal inklusive Bewegung, die die Vielgestaltigkeit Schwarzer Identitäten und gelebter Erfahrungen einbezieht (vgl. ebd.: o. Sz.)<sup>56</sup>. Um kollektive Ansätze neu zu bestimmen, gelte es, kritisch in dominante (historische) Narrative Schwarzer Befreiungsbewegungen zu intervenieren und gewissermaßen vollständigere Geschichten zu erzählen (vgl. ebd.).

Carruthers entwirft eine Erzählung, die feministische, queere und trans\* Perspektiven ins Zentrum rückt. Ausgehend von diesen Kämpfen ließen sich multiple Stränge der Repression gegen Schwarze Leben, aber auch des Widerstands dagegen besser nachvollziehen. Dies ermögliche ein komplexeres

<sup>56</sup> In der mir vorliegenden PDF-Version des Buchs fehlen Seitenzahlen. Daher zitiere ich „o. Sz.“ („ohne Seitenzahl“).

Verständnis der intersektional verschränkten Formen von Gewalt, die den Alltag heterogener Schwarzer Communities prägen – und damit die Entwicklung umfassend herrschaftskritischer politischer Strategien, die auf ‚collective liberation‘ zielen (vgl. ebd.: o. Sz.).

Carruthers betont die Bedeutung der medialen Repräsentation marginalisierter Geschichten, von Recherche und Dokumentation. Ein jüngeres Beispiel für solche Repräsentationen ist Ashley O‘Shays Dokumentarfilm “Unapologetic” (Ashley O‘Shay, USA 2020). O‘Shay folgt darin zwei Aktivist\*innen, die sich in der Chicagoer *BLM*-Ortsgruppe engagieren. Nach den gewaltsamen Toden der 22-jährigen Rekia Boyd und des 17-jährigen Laquan McDonald engagieren sich Janaé Bonsu und die Spoken Word-Künstlerin Bella BAHHS mit ihren Mitstreiter\*innen gegen die Stadtverwaltung, die sie in Kompliz\*innenschaft mit der staatlichen und Polizeigewalt gegen Schwarze Bewohner\*innen sehen. Die Kämpfe der Bewegung werden explizit aus feministischer und queerer Sicht erzählt und rücken so die oft ausgeblendeten Kämpfe dieser Gruppen in den Fokus. Der Film lenkt die Aufmerksamkeit unter anderem darauf, wie Schwarze Frauen und Queers von Polizei- und staatlicher Gewalt, dem rassistischen Bildungs- und Gefängnisssystem, dem der staatlichen ‚Fürsorgepolitiken‘ etc. betroffen sind. Immer wieder werden in den Darstellungen die verbundenen – und verbindenden – Erfahrungen unterschiedlich marginalisierter Subjekte deutlich, etwa wenn BAHHS von den Erfahrungen ihrer Familie mit dem Gefängnisssystem erzählt, die ihr eigenes Engagement motivieren.

Solche ‚Politiken der Repräsentation‘ nehmen wichtige Umdeutungen vor. Sie erweitern die Vorstellung des politischen Subjekts Schwarzer, antirassistischer, feministischer Bewegungen. In einem Interview spricht Cathy Cohen von einer „queeren Linse“, die in *BLM* häufig zum Einsatz komme (Cohen/Jackson 2016: 782). Die sich im Blick durch diese Linse abzeichnenden Gemeinsamkeiten tragen zu nötigen Verknüpfungen in den Mobilisierungen bei (vgl. ebd.). Statische Identitäten werden herausgefordert und multiple Zugehörigkeiten betont, die auf der geteilten, marginalisierten Position gegenüber dem Staat beruhen (vgl. ebd.). Schwarze, queere, feministische und trans\* Kämpfe werden ineinander verwoben. Es wird zugleich deutlich, wie sich diese in der gemeinsamen Bewegung für *Black Liberation* bündeln (vgl. auch Garza 2014). In New York fand etwa 2020 eine beeindruckend große Demonstration unter dem Motto “Black Trans Lives Matter” statt.

Dazu kommt, dass *Black Liberation* zunehmend mit einer radikalen Perspektive der Transformation von Herrschafts- und Gewaltverhältnissen durch Abolition verbunden wird (vgl. Davis 2024). So werden ausgehend von der Kritik des

Gefängnis-Industriellen-Komplexes und des rassistisch und durch Klassenspaltung geprägten Bildungs- und Gesundheitssystems Perspektiven für eine gesamtgesellschaftliche Transformation entwickelt, die auch die Veränderung von sexuellen und Geschlechterverhältnissen, den Umgang mit Gewalt und die Heilung von Trauma umfassen.

## **Fazit: Was lässt sich aus den Ansätzen lernen?**

Die vorgestellten Ansätze zeichnet aus, dass sie Heterogenität in Bewegungen nicht leugnen. Gemeinsames wird nicht vorausgesetzt, sondern von den machtvollen Prozessen sozialer Differenzierung aus gedacht. In der visionären Kraft der Ansätze steckt so viel Wichtiges, das ermöglicht, produktiv über das Dilemma Klassen- vs. Identitätspolitik hinauszudenken. Abschließend möchte ich einige Punkte betonen, die mir dabei sinnvoll erscheinen. Die Ansätze verdeutlichen: Die Notwendigkeit einer intersektionalen Klassenanalyse auf der Höhe der Zeit: Besonders bei Cathy Cohen zeigt sich, wie ein Ansetzen an den konkreten, verkörperten Erfahrungen ein sehr viel genaueres Verständnis davon ermöglicht, wie Marginalisierung, Ausbeutung und Gewalt konkret organisiert werden und in welchen Weisen Diskurse um Identität und Sexualität jeweils in diese Prozesse verwoben sind. Das making of class gerät so besser in den Blick und bietet Anknüpfungspunkte für ein anderes Nachdenken über Bewegung und Koalitionen.

*Die Kraft des Erzählens und die Arbeit des Verwebens:* Ein zentraler Fokus liegt auf der Macht von Narrativen. Jeweils spezifisch werden Verbindungslinien zwischen unterschiedlich marginalisierten Gruppen herausgestellt, von denen ausgehend breitere Organisationsformen entwickelt werden können. Der gemeinsame Blick auf die Mechanismen der Herrschaft, aus differenten Perspektiven, befördert neue politische Erzählungen und die Intersektionalisierung politischer Identitäten. Die Funktion linker Intellektueller mit großer öffentlicher Reichweite könnte darin bestehen, verbindende Narrative aufzugreifen, das Gemeinsame verschiedener Kämpfe zu betonen und so politische Solidarität zu fördern – gerade auch gegen die Identitätspolitiken von rechts.

*Die „queere Linse“ – machtkritische queere Politiken:* Die Ansätze rufen das Identitäten durchkreuzende Potenzial queerer Politiken in Erinnerung. Heute ist queer vor allem ein Oberbegriff für eine komplex ausdifferenzierte Landschaft von Gender- und (auch a-)sexuellen Identitäten, folgt also eher einer identitären Logik. Der politische Horizont ist verengt (vgl. Muñoz 2009). Carruthers und zahlreiche Praxen im Kontext von *BLM* zeigen, wie intersektionale queere und

feministische Perspektiven breitere Bewegungen verändern, indem sie selbst zum artikulierenden Gravitationszentrum dieser Bewegungen werden. Es könnte also heute darum gehen, queer als eine politische Praxis neu zu entwerfen, die Brüche in der herrschaftsförmigen Logik getrennter und hierarchisch geordneter Identitäten erzeugt. Vielversprechend ist dafür auch das Konzept der „queeren Linse“, die Cohen benennt (s.o.). In *BLM* ermöglicht diese Linse einen erweiterten Blick auf das Verständnis von ‚collective liberation‘. Sie zeigt, was es heißen würde, diese Kämpfe aus den Perspektiven von Frauen, Queers und trans\* Menschen zu betrachten – und zugleich als miteinander verbunden zu verstehen. Im Kontext von *BLM* entsteht schon diese neue Form universalisierender Kämpfe, die sich durchaus antagonistisch gegen staatliche Gewalt und Herrschaft richten. Statt Klasse gegen Identität auszuspielen, ließe sich davon einiges für andere soziale Kämpfe lernen. Zum Beispiel: Alle Menschen brauchen Zugang zu guter Gesundheitsversorgung und Wohnraum. Dafür lohnt es sich, gemeinsam zu streiten. Eine queere Linse einzusetzen, könnte hier bedeuten, das ‚gemeinsam Umkämpfte‘ durch die Brille unterschiedlich marginalisierter Communities wahrzunehmen und davon ausgehend neu zu bestimmen. Wie sähe eine gute Versorgung etwa aus den Perspektiven von trans\* und queeren Menschen und/oder solchen mit Flucht- und Rassismuserfahrungen aus, deren Zugang auch etwa aufgrund von (staatlichem) Rassismus oder pathologisierendem Gatekeeping eingeschränkt ist?

Wenn Identitäten als Teil von Klassenverhältnissen ernst genommen werden, verändert dies die gesamte Debatte: Dann kann es keine einfache “Rückkehr zur Klassenpolitik” geben. Lasst uns daher *seitwärts*<sup>57</sup> gehen: aufeinander zu.

---

57 Vgl. dazu den Beitrag von Gianmaria Colpani in diesem Band.

# Literatur

- Beyer, Atlanta Ina (2024): *Queer Punk Utopien. Ästhetische Strategien und Re-/ Visionen politischer Kollektivität bei Limp Wrist, Tribe 8 und Cristy C. Road.* Bielefeld.
- Carruthers, Charlene A. (2018): *Unapologetic. A Black, Queer, and Feminist Mandate for Radical Movements.* Boston.
- Cohen, Cathy (2019): *The Radical Potential of Queer? Twenty Years Later.* In: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, H. 25/1, 140-144.
- Cohen, Cathy/Jackson, Sarah J. (2016): *Ask a Feminist: A Conversation with Cathy Cohen on Black Lives Matter, Feminism, and Contemporary Activism.* In: *Signs*, H. 41/4, 775-992.
- Cohen, Cathy (1997): *Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens. The Radical Potential of Queer Politics?* In: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, H. 3/4, 437-465.
- Crimp, Douglas (1993): *Right On, Girlfriend!* In: Warner, Michael (Hg.): *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory.* Minneapolis/London, 300-320.
- Davis, Angela (2024): *Abolition. Politics, Practices, Promises. Volume 1.* Chicago.
- Duggan, Lisa (2003): *The Twilight of Equality. Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy.* Boston.
- Garza, Alicia (2014): *A Herstory of the #BlackLivesMatter Movement.* In: *The Feminist Wire*, 7.10.2014 (Letzter Zugriff: 02.11.2023).
- Jagose, Annamarie (1996): *Queer Theory. An Introduction.* Melbourne.
- Kastner, Jens/Susemichel, Lea (2018): *Identitätspolitik. Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken.* Münster.
- Muñoz, José Esteban (2009): *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity.* New York/London.
- Sauer, Birgit (2023): *Moralische Panik. Maskulinistische Identitätspolitik, Affekte und der Aufstieg der autoritären Rechten.* In: *Zeitschrift LuXemburg – Gesellschaftsanalyse und linke Praxis*, H. 2, 78-85.
- Taylor, Keeanga Yamatta (Hg.) (2017): *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective.* Chicago.
- Wagenknecht, Sarah (2021): *Die Selbstgerechten. Mein Gegenprogramm - für Gemeinsinn und Zusammenhalt.* Frankfurt a. M.
- Wichterich, Christa (2019): *Die antifeministische Internationale.* In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, H. 12, 103-111.
- Wietschorke, Jens (2020): *Kulturelle Spaltung als Narrativ: Zur Politik und Poetik des Cultural Cleavage.* In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, H. 16,1, 21-35.
- Woltersdorff, Volker alias Lore Logorrhöe (2003): *Queer Theory und Queer Politics.* In: *Utopie kreativ*, H. 156, 914-923.
- “Unapologetic”. Dokumentarfilm (Ashley O’Shay, USA 2020)

# Transgender-Marxismus: Warum Marxismus für trans\* Befreiung unverzichtbar ist

*Jules Joanne Gleeson & Elle O'Rourke*

*Spoiler: Auseinandersetzungen um trans\* Identitäten brechen oft am Esstisch ‚zu Hause‘ oder am Arbeitsplatz aus. Transition ist keine soziale Revolution, aber die Auseinandersetzungen darum können einige der Grenzziehungen der kapitalistischen Gesellschaft erschüttern. Marxistisches Denken kann uns Erkenntnisse liefern, um „Geschlecht“ im Kontext der sozialen Herrschaft des Kapitals zu verstehen. Für die (trans\* und feministischen) Revolutionär\*innen von heute ist das von unschätzbarem Wert.*

Klassengegensätze und soziale Positionen von trans\* Menschen lassen sich nicht getrennt voneinander denken. Um die Formen gegenwärtiger Klassenkämpfe zu verstehen, dürfen Gender-Transitionen nicht als eine Mode missverstanden werden. Sie sind weder auf die ideologischen Umbrüche der letzten Jahrzehnte reduzierbar, die dem Individuum eine zentrale Bedeutung zuweisen, noch auf Durchbrüche in der Medizintechnik zurückführbar. Klar ist aber auch: Eine Transition zu machen, bietet uns keinen Ausweg aus den ausbeuterischen (Klassen-)Beziehungen, in denen auch die meisten trans\* Menschen stecken. Wir schlagen vor, *Gender-Transitionen als einen klassen-spezifischen sozialen Prozess* zu verstehen, der sich auf die Arbeitsvermögen, Institutionen und Konventionen des kapitalistischen Lebens stützt - und für diese zugleich eine große Herausforderung darstellt. Darin stecken Widersprüche. Gender-Transitionen werden durch die Art und Weise, wie die gesellschaftliche Produktionsweise organisiert ist, geformt. Zentral ist dabei die Rolle der gesellschaftlichen Form des Privateinhalts für die Organisation des Alltags und der sozialen Reproduktion.

Es ist an der Zeit für das intellektuelle und politische Projekt eines Transgender-Marxismus (vgl. Gleeson/O'Rourke 2021). Dieser gibt sich nicht damit zufrieden, einen Katalog von Leiden zusammenzustellen oder alle Schicksale von trans\* Personen aufzulisten. Unsere Mission ist es auch nicht, Bewusstsein für unterschiedliche Identitäten zu schärfen. Es geht um die Überwindung von herrschenden Klassen- und Geschlechterverhältnissen, die unser Leben prägen.

## Marx, Entführung durch die Red Dykes

Unsere Wieder-Aneignung des Marxismus ist nicht die erste ‚Entführung‘ von Marx. Im späten 20. Jahrhundert wurde der historische Materialismus von einigen Lesben gekidnappt. In Frankreich entwickelten die *Gouines Rouges* (*Red Dykes*) eine neue Sichtweise auf Geschlecht: Geschlecht wirke, indem es den Anschein von Geschichtslosigkeit und natürlichem Schicksal gebe – durch soziale Prozesse der Naturalisierung. Diese Variante des materialistischen Feminismus wurde gleichermaßen von Marx und Simone de Beauvoirs “Das zweite Geschlecht” beeinflusst.

Die experimentelle Schriftstellerin und führende *Red Dyke* Monique Wittig übernahm Marx, Begriff des “Fetischcharakters” der Ware und reformulierte ihn, um den Fetisch des Geschlechts aufzuspüren. Wie das seltsame, geheimnisvolle Ding der Ware, von dem Marx sprach, mögen auch geschlechtliche und sexuelle Differenz auf den ersten Blick selbsterklärend sein. Aber bei wiederholter Reflexion erscheinen sie in anderem Licht. Nach Wittig werden körperliche Merkmale immer nur post hoc zur Begründung eingesetzt, um Geschlechterregime zu rechtfertigen. Die Wahrheitsproduktion um “Sex” folgte den Anforderungen daran, was eine ‚Frau‘ sein sollte. Heterosexualität (be-)gründet ihre Dominanz in Bezug auf körperliche Unterschiede, und Sexualität wird tendenziell auf den Austausch zur Fortpflanzung reduziert. Dem widerstanden die Dykes durch sapphische Erotik, in der sich Körper weit über reproduktive Grenzen hinaus miteinander vergnügen und wechselseitig prägen, wie Wittig in “The Lesbian Body” anschaulich darstellte.

Wittigs Ziel war es, Heterosexualität nicht nur als soziale Ordnung, sondern auch als *politisches* Regime zu verstehen; als Teil einer Herrschaftsordnung, die durch soziale Kämpfe (einschließlich des offenen Lebens als Lesbe) untergraben wird. Und sie hatte immer das Ziel ihrer Abschaffung im Blick. Es ging um eine Aneignung von Marx, relationaler und abolitionistischer Perspektive, die nicht nur dazu beitrug, die gesellschaftliche Positionierung von Lesben, sondern auch das Kampffeld des Körpers insgesamt besser zu verstehen. In Italien und dann in Großbritannien wurde seit den 1970er Jahren die Figur der Lesbe durch die der Hausfrau ergänzt. Die Kampagne “Lohn für Hausarbeit” blieb aber – nicht nur dank ihrer gegenwärtigen Wiederbelebung durch autonome Marxist\*innen wie Sylvia Federici (vgl. 2021 [2004]) – deutlich stärker in der kollektiven Erinnerung als die *Red Dykes*.

## Der kommende Aufstand der “sozialen Reproduktion”

Heute wird in unterschiedlichen, spannungsreichen materialistisch-feministischen Ansätzen Marx, Terminologie produktiv angeeignet und Marx, Methode der immanenten Kritik auch gegen einen durch männliche Perspektiven dominierten Marxismus gewendet. Dabei ist die im anglo-amerikanischen Raum boomende *Social Reproduction Theory (SRT)* ein vielversprechender Ansatz, um Klasse und Geschlecht aufeinander bezogen zu theoretisieren. Mit der Wieder-Entdeckung von Lise Vogels “Marxismus und Frauenunterdrückung” in den 2010er Jahren entwickelte sich über die Jahre eine theoriepolitische Tendenz, in der Marxismus-Feminismus als Soziale-Reproduktions-Theorie (SRT) neu gefasst wurde. Diese neue Denkschule entwickelte sich in den letzten Jahren durch Cinzia Arruzzas und Tithi Bhattacharyas Arbeiten, durch die queere Aneignung von Holly Lewis (2016) und Aaron Jaffes (2020) Einführung produktiv weiter.

Arruzza und Bhattacharya betonen, dass das kapitalistische System permanent mit Arbeitskraft gefüttert werden müsse, während die herrschende Klasse sich so wenig wie möglich um die Reproduktion dieser Arbeitskraft kümmere. Beide Ansätze teilen die Perspektive einer antikapitalistischen Organisierung, die sich gezielt auf Frauen und andere Teile der Gesellschaft konzentriert, die mit der permanent unter- oder unbezahlten reproduktiven Arbeit betraut sind. Aus dieser Sicht besteht die Bedeutung der Theorie der sozialen Reproduktion darin, dass sie (mit Marx und über ihn hinaus) die Fähigkeit der unterschätzten, oft unsichtbaren Arbeiter\*innen in den Blick nimmt, die normale Funktionsweise des Kapitalismus zum Stillstand zu bringen. Während Arruzza wie Bhattacharya Positionen innerhalb der früheren feministischen Hausarbeits-Debatte zurückweisen, nach denen die gesellschaftliche Reproduktionsarbeit selbst wertschaffend sei, verdeutlichen sie ihren zentralen Stellenwert als *Voraussetzung* für die Ausbeutung der Arbeitskraft und den Profit. Kein Haushalt, keine Arbeitskraft, ergo kein Profit.

Die kanadischen Theoretiker\*innen Sue Ferguson und David McNally sehen in der Theorie der sozialen Reproduktion vor allem einen Weg, aus marxistischer Perspektive zu neuen emanzipatorischen Theorien aufzuschließen und in Dialog mit der reichen Tradition Schwarzer und queerer feministischer Denker\*innen treten zu können. Es geht darum, die Verflechtung und Ko-Konstitution moderner Unterdrückungsverhältnisse mit und über den Intersektionalitäts-Ansatz hinaus zu begreifen (Ferguson/McNally 2015).

Eine von uns beiden Autor\*innen, Jules Gleeson, hat in zwei Aufsätzen (2017; 2019) dafür argumentiert, die Lebensbedingungen von trans\* Menschen in

Begriffen der Theorie der sozialen Reproduktion zu verstehen: als Ergebnis von weitgehend verborgener Reproduktionsarbeit. Seit 2017 ist vor allem in den USA vom sogenannten *transgender tipping point* die Rede: der verstärkten kulturellen Sichtbarkeit von trans\* Menschen in Medien, Zivilgesellschaft und Politik. Dieser wäre ohne vielfältige soziale Alltagspraxen undenkbar – etwa den DIY-Austausch von Hormonen, YouTube-Videos und Alltagstipps, die in kollektiver Zärtlichkeit und Sorge füreinander geteilt werden. Um sich überhaupt als eine offen trans\* oder inter\* verstehende soziale Gruppe zu bilden, waren sowohl Jahrzehnte kollektiver politischer Kämpfe, die weitgehend unter dem Radar blieben, als auch die selbst erzeugten Ressourcen permanenter Community-Arbeit erforderlich.

*„In den letzten Jahren wurden trans\* Frauen ermutigt, ihr Frausein offen zu leben, und zwar durch Netzwerke gegenseitiger Unterstützung und Solidarität, die sich in den letzten Jahren erheblich erweitert haben. Das erfolgreiche Funktionieren dieser Netzwerke ist die Grundlage dafür, dass eine ungezählte Zahl von trans\* Frauen den notwendigen Stand an Selbstvertrauen, Bewusstsein und Wissen erreicht, um offen (über)leben zu können. Während diese stärkere öffentliche Präsenz für diejenigen, die sich außerhalb von trans\* Communities bewegen, spontan und unerwartet erscheint, hat in Wirklichkeit eine Vielzahl von Initiativen und kollektiver Arbeit dazu beigetragen, dass trans\* Frauen mittlerweile durchaus erfolgreich offen leben und dabei überleben können. Verborgen unter dem dominanten Blickwinkel, der sich auf das Momentum [auf verstärkte Sichtbarkeit und Forderungen nach legalen trans\* Rechten; Anm. LB] konzentriert, gibt es eine rege Aktivität, die für Außenstehende weitgehend unsichtbar ist. Diese bildet die Grundlage für den aktuellen Schub an ‚Sichtbarkeit‘, stößt aber auch an Grenzen: Oft übernehmen trans\* Frauen de facto [unfreiwillig schlecht oder unbezahlt; Anm. LB.] die üblicherweise von der heterosexuellen Familie geleistete Arbeit der Reproduktion – tragen aber wenig zur Überwindung der damit verbundenen gesellschaftlichen Unterdrückungsverhältnisse bei.“ (Gleeson 2017)*

## **Identität oder soziale Relation? Zu einigen Sackgassen im Transgender-Diskurs**

Allzu oft werden Erfahrungen von trans\* Menschen auf Momente des persönlichen Kampfes reduziert. Der Schlüsselbegriff in diesen Darstellungen ist immer Identität. Transgender ist dann eine Eigenschaft oder die Geschichte einer individuellen Identität. Um die Abweichung von der cis-Norm zu erklären, werden dann entweder Gehirnströme und neuronale Strukturen herangezogen (Neurodeterminismus) oder die Seele (in der immer noch weit

verbreiteten Vorstellung, dass trans\* Menschen ‚im falschen Körper geboren‘ (sind). In einem etwas subtiler pathologisierenden Diskurs zu frühkindlicher Entwicklung, der meist sehr lose an Freud angelehnt ist, wird die frühe kindliche Entwicklung als Ausgangspunkt für die Abweichung von der normalen, üblicherweise erwarteten Entwicklung ausgemacht (dabei wird von gewissermaßen bisexuellen Säuglingen ausgegangen, die in die Zivilisation eintreten, indem sie *ein* Geschlecht annehmen).

Diese Darstellungen liefern ein klares und zugleich oft erdrückendes Narrativ für (junge) trans\* Menschen, die gezwungen sind, sich mit ihrem Zustand auf solch unpolitische, individualisierende Weise auseinanderzusetzen. Etwa in der Form eines (unkonventionellen) Bildungsromans: eine Variation der allzu bekannten Erzählungen von einer\* einem unerschrockene\*n Held\*in, die\*der sich von der Ignoranz zur Akzeptanz und zum (persönlichen) Aufblühen bewegt. Trans\* Menschen überwinden - aus dieser Sicht - psychische Qualen und soziale Unterdrückung als Widrigkeiten, um umso mehr aufzublühen, wenn sie ihr individuelles geschlechtliches Schicksal annehmen. Unabhängig von der sich wandelnden Form ist der individualisierende Kern dieser Berichte seit Jahrzehnten unverändert. Trans\* Menschen werden als eine Bevölkerungsgruppe isoliert, die ausgehend von tiefgreifender A-Normalität dramatische, zutiefst persönliche Entwicklungen durchläuft. Die politische Konsequenz ist ein Aufruf zur Toleranz: Die breitere Bevölkerung solle mit Verständnis und Sensibilität reagieren. Dies geschieht um den Preis, dass trans\* Menschen nicht nur weiter als von der Norm abweichend und ‚defekt‘ dargestellt werden (wie in der medizinischen Kategorie der Geschlechtsidentifikations-Störung), sondern oft auch als zurückgezogen und in gewisser Weise ‚asozial‘.<sup>58</sup>

Für uns ist Transition weder primär ein Mittel zur Linderung eines psychischen Leidens, noch markiert „transgender“ eine fest umrissene soziale Bevölkerungsgruppe, die sich ‚vom Rest‘ qua Identität ‚trennen‘ will. Wir plädieren dafür, Transitionen als relationale Prozesse zu verstehen, die unter fremdbestimmten Existenzbedingungen geformt werden. Unsere Geschlechterkämpfe sind weder außerhalb der Widersprüche, die alle Leben in kapitalistischen Gesellschaften prägen, noch sind sie auf diese Widersprüche reduzierbar. Stattdessen plädieren wir für ein Verständnis von *Transition im Sinne von Brüchen*: Sie ist zugleich eine Verweigerung wie ein Bruch mit normativ erwarteten Lebensweisen und Existenzbedingungen - und die schwierige Akzeptanz von Sehnsüchten. Damit

---

58 Anm. L. B.: „Asozial“ oder auch „sozial merkwürdig“ sind diskursive Repräsentationen, die reale Erfahrungen der Marginalisierung im Alltag, die durch das Nicht-Passen in hegemoniale cis- und heteronormative Verhaltensweisen und Beziehungen entstehen (wie etwa Dissoziationen), stereotypisieren und dann gegen trans\* Personen als Vorwurf richten.

klarzukommen, ist angesichts der alltäglichen Existenzunsicherheit und den Prozessen entfremdeter Arbeit schwer. Normen, Erwartungen und Sehnsüchte werden schwer ‚sortierbar‘; die Erfahrungen bleiben widersprüchlich und prekär. Auf der Bühne großer Gesellschaftstheorien erscheinen trans\* Menschen oft im Dienst eines höheren Zwecks, nämlich um anderen Narrativen zu dienen, nur um dann schnell wieder in der Versenkung zu verschwinden. Dies gilt auch für emanzipatorische Diskurse. Im ersten Fall, dem *Modus der Allegorie*, werden Geschlechtsübergänge zum Symbol, um quasi alle vergeschlechtlichten Aspekte der persönlichen Sozialisation, des Begehrens oder der Reproduktion der Arbeitskraft zu diskutieren. Immer wieder werden trans\* Menschen zu theoretischen Metaphern für umfassendere Anliegen gemacht. Sie fungieren in diesem Diskurs als Exemplare der Irrationalität und Subversion sexueller Differenz, des Stresses in zeitgenössischen Geschlechterbeziehungen, die von heftigen Umbrüchen und Kämpfen geprägt sind - oder aber als Beweis für die Universalität von cis-Geschlechtlichkeit: Gender-Transitionen bleiben dann eine Abweichung, ein je nach Ansatz geringeres oder absolut unerwünschtes Übel, das aber durch eine zuverlässige Anwendung von Chirurgie und Hormonen ordentlich bearbeitet werden kann.

In der zweiten Diskurs-Richtung, die wir kritisieren, werden trans\* Menschen auf andere Weise ‚besondert‘, nämlich ‚über-partikularisiert‘. Wir erscheinen als die Ersten unter den Unterdrückten, bewundernswert in unserer Ausdauer. Als Antwort auf die entmenschlichende Behandlung, der trans\* Menschen tagtäglich ausgesetzt sind, betonen diese Lesarten, dass unsere Kämpfe beispielhaft seien: existenzielle Antworten auf die Verwerfungen heutiger Gesellschaften. Aus dieser (liberalen) Perspektive werden trans\* Menschen gewissermaßen zum Prüfstein für historischen Fortschritt: eine (weitere) Minderheit, die durch Bildung, formale Rechte und bürgerliche Anerkennung geschützt werden kann. Dieser Diskurs bildet de facto die Kehrseite, den gewissermaßen ‚gutartigen‘ Schatten rechtspopulistischer Repräsentationen von trans\* Menschen als „Teufel“ und Sündenböcke. Die liberalen Diskurse versuchen in erster Linie, zu beschwichtigen und die Öffentlichkeit davon zu überzeugen, dass wir in Wahrheit überhaupt keine Bedrohung sind. In der Tat, wenn überhaupt, sind wir einzigartig verletzlich.

Um diese analytischen Sackgassen zu vermeiden, gibt es kein theoretisches Allheilmittel. Die konkreten Erfahrungen von trans\* Leben erfordern einen umfassenden Blick: konkrete ethnographische Untersuchungen innerhalb und außerhalb kapitalistischer Betriebe, über Fragen der Sozialisation bis hin zu kritischen Analysen über die Regulierung von trans\* Leben in kapitalistischen Gesellschaften.

## Herausforderung Transgender-Marxismus

Alltägliche trans\* Kämpfe finden in privaten Haushalten und am Arbeitsplatz statt, wo so viele trans\* Arbeiter\*innen darum kämpfen, einen festen Job zu finden und zu behalten - oder schon lange daran verzweifelt sind. Sie betreffen aber ebenso das Terrain der Psyche, gehen unter die Haut (was etwa mit Bezug auf Lacan oder queere Phänomenologie untersucht wird). Sie nehmen die Form oftmals esoterischer Community-Konflikte an, die selbst für diejenigen, die sich damit befassen, schwierig zu erklären sind. Dennoch sind sie entscheidend für die Bildung der Kräfte zur Verteidigung unserer Bedürfnisse in einer strukturell trans\*feindlichen Gesellschaft. Viele trans\* Personen, die *out and proud* am öffentlichen Leben teilnehmen, versuchen, der stigmatisierenden Position als „trans\*“ auszuweichen – mit der sich aber jede trans\* Person mehr oder weniger herumschlagen muss. Offener Konflikt oder entschärfende Überlebensstrategien - keines dieser Momente können wir beiseite lassen. Es geht also um das ganze Leben.

Wir denken, dass ein Fokus auf soziale Reproduktion daher nur einen - wenn auch wichtigen - Teil unserer Geschichte(n) erhellen und in neues Licht tauchen kann. Obwohl die *SRT* entscheidend dazu beitrug, den strategischen Blick über die Kämpfe am Ort der Lohnarbeit und Produktion hinaus zu weiten, kann sie keine erschöpfende Erklärung für die komplexen Lebensrealitäten von trans\* Menschen innerhalb des Kapitalismus bieten. Die Theoretiker\*innen, mit denen wir für unser Buch „Transgender Marxism“ (vgl. Gleeson/O'Rourke 2021) zusammengearbeitet haben, sind daher in ganz unterschiedlichen, historisch sich auch im Widerstreit befindlichen marxistischen Traditionen verankert. Sie haben gemein, dass sie ein viel breiteres Spektrum an Begriffen und theoretischen Registern verwenden. Ausgangspunkt sind dabei oft Erfahrungen von Marginalisierung und Überflüssig-gemacht-Werden - bezogen auf informelle Arbeit, marginalisierte Überlebensstrategien als Arbeitslose, Sexarbeiter\*innen und/oder illegalisierte Einwanderer\*innen.

Die Herausforderung eines Trans\*gender-Marxismus besteht darin, die Intersektionalität zu erfassen, die sofort präsent ist, wenn man auch nur eine Handvoll trans\* Menschen trifft -angesichts unserer hohen Wahrscheinlichkeit, schwere psychische Probleme zu haben, von Psychiatrie und Staat pathologisiert und rassifiziert zu werden; langzeitarbeitslos zu sein oder von (nicht selbstbestimmter) Sexarbeit zu leben, von der Verwandtschaft enteignet zu werden oder über Grenzen hinweg umziehen zu müssen, um Sicherheit und Erfüllung zu finden. Isoliert betrachtet, verlieren begriffliche Kategorien wie Klasse, Gender, ,race,, Sexualität, ability ihre Erklärungskraft.

Aber wir sind zugleich weit davon entfernt, Trans\*gender-Marxismus einfach als eine weitere Übung in intersektionalem Denken zu begreifen und je relative Grade von Privilegien in sozialen Positionen zu bestimmen. Was marxistische Analyse ausmacht, ist nicht ihre Herangehensweise an Abstraktionsmanagement, sondern ihre beharrliche Verpflichtung, die gelebte soziale Praxis, die naturalisiert und verdinglicht wird, in ihrem vollen historischen Kontext zu verorten. Das bedeutet auch: Die Stigmatisierung, der trans\* Menschen ausgesetzt sind, ist nicht ewig. Die düstersten Einsichten von Marx waren immer gepaart mit seinen revolutionären Hoffnungen. Die analytische Praxis muss immer an die Visionen der Befreiung und Abolition gebunden bleiben, die über Generationen hinweg entstehen und neu artikuliert werden.

Trans\*gender Marxismus sollte daher nicht als eine bloße Ergänzung des marxistischen Kanons begriffen werden, als ein bloßes Korrektiv, das bisher gewaltsam ausgeschlossene Leerstellen ausfüllt, sondern als eine eigene Theorie und Weltauffassung, die zu uns in unserer Sprache, zu unseren eigenen Lebensbedingungen spricht - um gemeinsam die Überwindung aller Herrschaftsverhältnisse zu erreichen.

## **Soziale Reproduktion und das Gesetz des Haushalts**

Während eine Lektüre von Marx notwendig ist, um eine trans\*-kommunistische Politik hervorzubringen, fehlt es einem Großteil der marxistischen Wissenschaft leider weiter an Aufmerksamkeit für trans\*-spezifische Lebensweisen. Aber wir müssen uns dennoch nicht auf den "Post-Marxismus" zurückziehen. Trans\*gender-Marxismus bedeutet von unseren gegenwärtigen Lebensbedingungen als trans\* Menschen ausgehend einen expansiven Horizont, der über das Bestehende hinausweist, zu eröffnen. Eine radikale Kritik des "Gesetzes des Haushalts" ist dafür zentral.

Kapitalistische Herrschaft wird durch vorherrschende Normen und Gesetze, erkenntnistheoretische Wahrheitsansprüche und die Moralphilosophien, die sie naturalisieren, legitimiert. Angela Mitropoulos (2012) theoretisiert dieses als „Oikonomia“ - oder Nomos des Oikos, des Haushalts. Es geht dabei um eine Rationalität der Herrschaftsorganisation. Oikonomia bezieht sich auch auf die übergreifenden Prinzipien, die festlegen, wer als geeignet gilt, in den Prozess der Klassenherrschaft als Herrschende aufgenommen zu werden, und wer gewaltsam ausgeschlossen werden sollte: Nicht jeder Mann ist ein angesehener Patriarch, nicht jeder Bewohner ein Bürger. "Oikonomia" als Regierungskunst inspiriert

willkürliche Trennungen, etwa auch die entlang rassistischer Taxonomien. Mit diesem Blickwinkel können wir erkennen, dass Geschlecht, ‚race‘, Sexualität und Klasse keine sauber trennbaren Kategorien sind, sondern verschiedene Perspektiven, aus denen heraus über dasselbe soziale Ensemble von Verhältnissen gesprochen wird. Es geht um die gesamte Organisationsweise der sozialen Ordnung von Eigentum und Ausbeutung und um ihre legitime oder illegitime Weitergabe von einer Generation zur nächsten: legitime Staatsbürger\*innenschaft, ‚gute Erziehung‘, disziplinierte Arbeitskräfte und ihre geordnete, planbare Erzeugung in privaten Haushalten. Der Haushalt liefert die mühsame Erziehung der Körper, Subjekte und Arbeitskräfte. Die kritische Perspektive auf das „Gesetz des Haushalts“ erlaubt es uns, Fragen der sozialen Reproduktion nicht nur in den Begriffen von Kapitalinteressen zu theoretisieren, sondern in der alten Sprache von Ethik und Staatskunst, der Oikonomia, die in den Strukturen der Gegenwart auf veränderte Weise weiterlebt.

Kapitalakkumulation ist immer ein prekärer und unsicherer Prozess. Die Kapitalist\*innen befinden sich zwischen einer unveränderlichen Vergangenheit und einer ungewissen Zukunft. Sie produzieren zwar, doch wenn sie ihre Waren auf den Markt bringen, finden sie möglicherweise keine Käufer\*innen. Dazu kommen Dürren, Überschwemmungen, Pandemien. Beim Durchqueren dieser aleatorischen Spannung kommen soziale Technologien der Kontrolle zum Tragen, die diese Prozesse kanalisieren. Kontrolltechnologien erzeugen Regelmäßigkeiten und Normalitäten, sie verwandeln unsere vielen möglichen Zukünfte in scheinbar unerbittliche Schicksale. Anders ausgedrückt: Politisch-ökonomische Überlegungen stützen sich nicht nur auf Werttheorien, sondern auch auf moralische Theologien und Imperative; auf Diskurse, die immer wieder den ‚abstrakten Marktbürger‘ konstituieren, mit dem sich die Mainstream-Ökonomie beschäftigt. Von einem fundamentalen Wert im ‚oikonomischen Diskurs‘ zu sprechen, bedeute, eine mehr oder weniger stabile kapitalistische Zukunft zu fordern. Eine Zukunft, die auf dem Fortbestehen - oder gegebenenfalls der Wiederherstellung - der genealogischen Zusammensetzung und der Vererbungslinien beruht. Oder allgemeiner ausgedrückt: auf der geordneten Übertragung von Eigentum, Schulden und Autorität über die Zeit hinweg. Dies geschieht durch eine Reihe von Ausschlüssen auf der Grundlage „des Nexus von Rasse, Geschlecht, Klasse, Sexualität und Nation, der durch die Prämisse des richtig produktiven Haushalts konstituiert wird“ (Mitropoulos 2012). Trans\* Leben existieren de facto gegen diese Ordnung – in vielerlei Hinsicht: Unsere Versuche, ‚einfach unser Leben zu leben‘, werden oftmals als Störungen gelesen, die ins gesellschaftliche Chaos überzuschwappen drohen.

So werden trans\* Leben in vielen Diskursen der extremen Rechten, die auf dem Vormarsch ist, gezeichnet. Ihre angstgetriebenen Fantasien sind nicht voneinander trennbar: Sexualität, die ‚race,- und kulturelle Grenzen überschreitet und verunreinigt oder unkontrolliertes kulturelles Chaos, das durch die Ausbreitung geschlechtlicher Abweichungen verursacht wird oder die Forderung, den Wohlfahrtsstaat zu entkernen, um die persönliche Verantwortung wie auch die familiären Abhängigkeitsbeziehungen wiederzubeleben, die sie für nationale Größe erforderlich halten. Es handelt sich immer um eng miteinander verknüpfte Anliegen, wobei jeder Schwerpunkt den nächsten impliziert. Einzelne Politiken sind nicht so bedeutsam wie das Gesamtprojekt der Wiederbelebung des Haushalts und der Nation. Was als Priorisierung der ‚einheimischen Produktion‘ erscheinen mag, kann auch als Widerstand gegen die ‚kulturelle Entartung‘ erscheinen. Die eigentliche Effektivität der zeitgenössischen Rechten besteht darin, dass sie zwischen der (ansonsten im politischen Feld auseinanderfallenden) Verteidigung des Kapitalismus und seiner extrem gewaltsamen Züge und der Verteidigung der souveränen Nation hin- und herwechselt.

In den gegenwärtigen gesellschaftlichen Kämpfen um Geschlecht bietet der liberale Flügel des Bürger\*innentums demgegenüber eine bedingte Toleranz an: Schwule und Lesben werden nun stolz geschützt, unter der Annahme, dass ihr Leben der gleichen vorhersehbaren Teleologie folgt: Qualen in der Kindheit weichen der Selbstentdeckung auf dem College, der Heirat und dann den Hypotheken, die ‚respektable‘ heterosexuelle Lebensweisen und die Einheit des verheirateten Paares ausmachen. Mit anderen Worten: eine Vielfalt, die die vom Kapital geforderten Konformitäten nur minimal verändert oder stört.

Gender-Transitionen verursachen offensichtliche Brüche in den Regelmäßigkeiten und der Normalität von Haushalt, Familie und Verwandtschaft: Eltern, die geglaubt hatten, sie würden Töchter großziehen, sind plötzlich bestürzt. Ehefrauen verzweifeln daran, dass ihr Ehepartner sein Geschlecht aufgibt und die Illusion der Heterosexualität ‚zerstört‘. Mitbewohner\*innen stolpern über einen ungewohnten Namen oder neue Pronomen.

Politisch liberale Ansätze, die diesen (Um-)Brüchen in der Sprache des Kampfes um Rechte und Akzeptanz entgegentreten, schlagen eine Reformpolitik vor, die die Diversität von Haushaltsführung und Familie anerkennt. Diese ist zunehmend lebbar - aber noch weit davon entfernt, sich überall durchzusetzen. Die typische liberale Antwort auf dieses Dilemma ist, dass diese Spannung auf einen Überrest irrationaler Vorurteile, auf unvollständige Modernisierung zurückgehe. Was aber, wenn Trans\*feindlichkeit nicht nur eine Frage phobischer Gefühle ist, sondern strukturell – im Kern kapitalistischer Haushalts-,

Familien- und Eigentumsverhältnisse, in der heterosexuellen Ordnung von Familie und Verwandtschaft – verankert ist? Ein politischer Ansatz, der soziale, kulturelle und wirtschaftliche Fragen voneinander isoliert, führt uns hier nicht weiter.

Die jüngste heftige Gegenreaktion gegen die Sache der Trans\*-Rechte ist nicht nur auf alte Bigotterie zurückzuführen. Sie ist auch eine wütende Reaktion auf gegenwärtige Widersprüche im Generationenprozess (*Wie* wird die nächste Generation ausbeutbarer Arbeitskräfte hervorgebracht?). Dieser Generationenprozess wird angesichts der trans\* Erfahrung zerklüftet und unzuverlässiger. Gender-Transition bringt es in der Praxis mit sich, dass wir de facto die Regelmäßigkeiten dieser naturalisierten Notwendigkeiten von Familie, Reproduktion und produktiver Arbeitskraft infrage stellen - und dabei auch den Glauben, dass alles an seinen ‚richtigen Platz‘ gehört.

Trans\* Personen, die versuchen müssen, ihre Zugehörigkeit zu kapitalistischen Belegschaften aufrechtzuerhalten, befinden sich in der Regel in einer akuten Krise. Sie sind dazu gezwungen, ihre Arbeitskraft neu hervorzubringen und zu performen. Neue Gesten und anderes Äußeres, andere Kleidung. Wir eröffnen dabei gewissermaßen einen zweiten, neuen Lebenslauf, oft um unser altes Leben zu verbergen. Transition kann eine subtile Form der ‚Umschulung‘ erfordern: von der Telefonstimme (im Büro oder Callcenter bis zum Kontakt mit dem Amt) über die Wahl der Kleidung bis hin zum Auftreten erfordert das trans\*gender Arbeitsleben den Umgang mit neuen Affekten und abweichenden Verhaltensweisen. All das ist Teil der Arbeit, sich selbst für die Ausbeutung verfügbar zu machen.

Selbst nach den großen Erfolgen der Frauenbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts, die den Eintritt in die Berufswelt mit zum Großteil bezahlter Arbeit errungen haben, ist die Welt der Arbeit auch heute noch stark entlang geschlechtsspezifischer Linien geteilt: von den notorisch unterbezahlten ‚rosa Kragen‘-Jobs (wie Krankenpflege, Sozialarbeit, Unterricht und Altenpflege) bis hin zu immer noch männerdominierten Branchen wie dem Baugewerbe, der Schreinerei und der Softwareentwicklung. Arbeitsplätze sind besonders heikel für diejenigen, die zwischen den geschlechtsspezifischen Arbeitsleben wechseln wollen. Auch der Sexismus der alten Schule ist am Arbeitsplatz noch weit verbreitet. Je nach konkretem Beruf führen uns Transitionen manchmal von einer sozialen Welt in eine ganz andere. Oder Transition führt zum Ausschluss, weil wir gewünschte geschlechtsspezifische Erwartungen nicht plausibel genug erfüllen können.

Jedes politisch Imaginäre, das Klassenherrschaft und Ausbeutung als gleichmachende Kraft, als gleichgültig gegenüber den Qualitäten und dem Körper der Ausgebeuteten versteht, prallt hart gegen die real existierenden Beziehungen, die Arbeit und Haushalt prägen. Wir begreifen Gender-Transitionen daher nicht nur als einen persönlichen Kampf, sondern als eine Konfrontation mit den unendlichen Geschlechtertrennungen, die die politische Ökonomie ausmachen.

## **Das Ziel der Theorie: Überwindung aller Herrschaftsformen**

Haushaltsführung, die Familie und der Arbeitsmarkt - sie alle bringen je ihre Ausgestoßenen und Nicht-Anerkannte hervor. Die Beziehungen, die unser Leben am meisten bestimmen, werden niemals sauber mit denen übereinstimmen, die formell vom Staat oder respektabler Bürgerlichkeit legitimiert sind. Für uns als trans\* Menschen bedeutet dies, dass wir nicht allein kämpfen. Zwar sind viele trans\* Menschen dieser Gewalt besonders oft ausgesetzt sind, doch existieren neben uns viele andere, die durch die Dominanz der privaten Familie im gesellschaftlichen Leben mehr oder weniger offen zu Geächteten werden.

Wir brauchen daher eine Reihe von Theorie-Ansätzen, die nicht durch erzwungene analytische Trennungen begrenzt sind: Trans\* Lebensweisen lassen sich nicht auf private Angelegenheiten, auf Psychologie und Medizin oder vom Staat lösbare Fragen der Familien- und Geschlechterpolitik beschränken. Klassenkampf und Geschlechterkämpfe sind untrennbar verwoben – und der Aufstieg der extremen Rechten macht es umso dringlicher, diese Erkenntnis zur politischen Prämisse zu machen.

Theorie und Kampf sind ebenso wenig zu trennen wie Klassenkampf und Geschichte. Das eine wird ohne das andere ‚entleert‘. Viel ist zu gewinnen, wenn wir den trans\* Kämpfen folgen: dem Widerstand gegen elterliche Ansprüche und Gewalt (die sich oft bis weit ins Erwachsenenalter hinein erstrecken), gegen Grenzregime, die Menschen erniedrigen und kategorisieren, gegen die repressive Seite des Staates; gegen Lohnarbeit, die uns ausschließt oder ausbeutet. Unsere Befreiung wird kreative Durchbrüche an jeder dieser Fronten erfordern. Und eine solidarische, kluge Verteidigung gegenüber Gegenreaktionen, die bereits heute drohen.

*Aus dem Englischen übersetzt von Lia Becker.*

# Literatur

- Federici, Silvia (2021 [2004]): *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. London.
- Ferguson, Sue/McNally, David (2015): *Social Reproduction Beyond Intersectionality: An Interview*. In: *Viewpoint Magazine* 31.10.2015 <https://viewpointmag.com/2015/10/31/social-reproduction-beyond-intersectionality-an-interview-with-sue-ferguson-and-david-mcnally/>
- Gleeson, Jules Joanne (2017): *Transition and Abolition: Notes on Marxism and Trans Politics*. In: *Viewpoint Magazine* 19.7.2017 <https://www.viewpointmag.com/2017/07/19/transition-and-abolition-notes-on-marxism-and-trans-politics/>
- Gleeson, Jules Joanne (2019): *An Aviary of Queer Social Reproduction*. In: *The Hypocrite Reader* 94 <http://hypocritereader.com/94/eggs-queer-social-reproduction>
- Gleeson, Jules Joanne/O'Rourke, Elle (Hg.) (2021): *Transgender Marxism*. London.
- Jaffe, Aaron (2020): *Social Reproduction Theory and the Socialist Horizon: Work, Power and Political Strategy*. London.
- Lewis, Holly (2016): *The Politics of Everybody: Feminism, Queer Theory, and Marxism at the Intersection*. London.
- Mitropoulos, Angela (2012): *Contract & Contagion: From Biopolitics to Oikonomia*. New York.

# Queere Klassen-Arithmetik

## Klassenkämpfe und die Macht der Beschämung

*María do Mar Castro Varela*

*„Nowadays it is fashionable to talk about race or gender; the uncool subject is class. It's the subject that makes us all tense, nervous, uncertain about where we stand.“ (books 2000: vii)*

Dieser Text handelt von einem wenig beachteten Raum, der sich in der Intersektion zwischen Sexualität, Gender und Klasse öffnet. Es geht mir hier weniger darum, das vielfältige Leben in diesem Raum zu beschreiben, als vielmehr darum, theoretische Überlegungen anzustellen, wie wir diesen Raum der Überkreuzungen denken und für weitere Überlegungen zu Fragen sozialer Gerechtigkeit produktiv machen können. Ist es möglich, das Denken dieses Raumes zu überschreiten? Dafür werfe ich einerseits einen kritischen Blick auf das Konzept Klassismus. Zum anderen werfe ich unterschiedliche Schlaglichter darauf, wie Klasse queer-theoretisch thematisiert werden kann. Damit dies gelingen kann, denke ich das Zusammenspiel zwischen Sexualität, Gender und Klasse arithmetisch: Was ist das Ergebnis, wenn Klasse von Sexualität und Gender subtrahiert wird? Was kommt heraus, wenn ich Queer und Klasse addiere oder multipliziere? Ist es möglich, die Wurzel aus Sexualität plus Gender plus Klasse zu ziehen? Und welche Bedeutungen haben solch abstrakte Überlegungen für den Kampf um soziale Gerechtigkeit?

Yvette Taylor hat 2007 ein Buch über das Leben von Lesben aus der Arbeiter\*innenklasse in Schottland veröffentlicht. Erlebte Ausgrenzung und tägliche Prüfungen, Herausforderungen, aber auch Erfolge, mit denen Lesben der Arbeiter\*innenklasse konfrontiert sind, werden hier detailliert beschrieben und die Ambivalenzen und Widersprüche, die dabei zutage treten, nicht ausgelassen. Die Arbeit verdeutlicht die Relevanz der mehrfachen Verletzlichkeit aufgrund von Sexualität, Gender und Klasse. Welche Ausgrenzung erfahren Menschen, die eine non-normative Sexualität leben und einer Klasse zugerechnet werden, die unterhalb des Kleinbürgerlichen angesiedelt ist? Welche Strategien finden wir bei Lesben, die von Armut betroffen sind und/oder in der Arbeiter\*innenklasse aufwuchsen? Es geht um die komplexen Verhandlungen im Kampf gegen Ausgrenzung und Stigmatisierung. Taylor bemerkt, dass in der sozialwissenschaftlichen Untersuchung die Interviewten Klasse und non-normative Sexualität manchmal diskutierten und manchmal eben nicht. Es wurde dabei eine Tendenz sichtbar, den Zusammenhang der beiden Kategorien zu leugnen

oder zu verkomplizieren. Klasse und Sexualität erschienen manchmal wie losgelöst voneinander und dann auch distanziert von den Diskriminierungen, mit denen die Interviewten tagtäglich konfrontiert waren (Taylor 2007: 1).

Taylor fasst in dem Buch Ergebnisse einer Studie zu lesbischen Frauen aus der Arbeiter\*innenklasse zusammen und fragt vorab, warum diese bisher in Studien nicht oder zumindest kaum auftauchen. Was ist der Grund für diese Auslassung? Sie legt besonderes Augenmerk auf die Themen und Erfahrungen, die Lesben aus der Arbeiter\*innenklasse besonders betreffen. Die Studie bietet eine zeitgemäße Kritik der Queer Studies an, während gleichzeitig Analysen der politischen Ökonomie und Studien zu Sexualität durch die Fokussierung des Alltagslebens neu erfahrbar werden. Gefragt wurde etwa, warum in den Queer Studies so selten über Klasse gesprochen wird, während ein empirischer Blick auf die Kategorie Klasse im Leben von Lesben zeigen kann, welche dominante Rolle sie im Lebensverlauf spielt. Die soziale Herkunft kann ermächtigend sein, aber auch Wege versperren. Die Interviewten schienen damit beschäftigt, waren aber nicht immer in der Lage dies zu artikulieren. Sie haben Klasse subtrahiert von ihren Leben als Lesben.

Daran anknüpfend könnten wir uns fragen, warum auch andere LSBTIQ\*-Gruppen (etwa trans\* Menschen oder bisexuelle Menschen) bisher in Klassenanalysen kaum auftauchen. Was ist der Grund dafür, dass Klasse als Kategorie selbst innerhalb intersektionaler Studien wenig berücksichtigt wird? Könnte es sein, dass vor allem Menschen über Ungleichheiten schreiben, die selber über keine Erfahrungen mit Klassenunterdrückung verfügen? Ist das Thema nicht cool genug, wie bell hooks schreibt, oder gar beschämend? Und finden diejenigen, die marxistische Analysen verfassen, immer noch, dass Sexualität und Gender nichts mit Klasse zu tun haben? Oder, dass diese Faktoren in der Gleichung eben nicht zu berücksichtigen seien?

Kimberlé Crenshaw (1989) hat in ihrer ersten Beschreibung intersektionaler Diskriminierungen ein oft wiederholtes paradigmatisches Beispiel beschrieben: Afroamerikanische Arbeiter\*innen, die trotz Antidiskriminierungsgesetzen von einem großen Automobilhersteller in den USA entlassen werden. Die Klage, die sie gegen das Unternehmen einreichen, wird, so Crenshaw, deswegen zurückgewiesen, weil die Kategorie Frau als *weiß* und die Kategorie Schwarz als männlich gedacht wurde. „Schwarze Frauen“, so Crenshaw,

*„werden manchmal in ähnlicher Weise diskriminiert wie weiße Frauen; manchmal machen sie ähnliche Erfahrungen wie schwarze Männer. Häufig erleben sie jedoch eine doppelte Diskriminierung - die kombinierten Auswirkungen von Praktiken, die sie aufgrund ihrer race und ihres Geschlechts diskriminieren. Und manchmal erleben sie Diskriminierung als Schwarze Frauen*

*- nicht die Summe von race- und Geschlechterdiskriminierung, sondern als Schwarze Frauen.“ (Crenshaw 1989: 149; Übersetzung MCV).*

Die Argumentation baut auf einer langen Geschichte innerhalb der Schwarzen Frauenbewegung auf, in der immer wieder darauf hingewiesen wurde, dass Diskriminierungserfahrungen nicht als single-issue gedacht werden können. Es handelt sich eher um komplexe Verhandlungen. Anders jedoch als mit dem Konzept der Mehrfachdiskriminierung konnte mit Intersektionalität fortan auch eine andere Qualität der Diskriminierung erfasst und die Nicht-Thematisierbarkeit spezifischer Diskriminierungen benannt werden. Es wurde gewissermaßen die Wurzel gezogen, weil das bloße Addieren zu unbefriedigenden Ergebnissen führte. So konnten neue Faktoren beim Sprechen über Diskriminierungen mitbedacht werden. Das war wichtig, damit diejenigen, die auf eine Weise diskriminiert werden, für die sie zuvor keine Worte hatten, es nun konnten. Die unbekannte Variable in der Gleichung wurde sichtbar gemacht.

Doch eigentlich ist es verblüffend, dass weder Klasse noch Sexualität in der Analyse Erwähnung finden. Zum einen handelt es sich in Crenshaws Fallbeschreibung um Arbeiter\*innen, deren Entlassung nicht nur (legitimiertes) Unrecht war, sondern die sich in Folge in der Erwerbslosigkeit und damit zumeist in Abhängigkeit von der Wohlfahrt sahen. Zum anderen ist bekannt, dass sich unter Industriearbeiter\*innen immer auch lesbisch lebende Frauen finden, die nicht nur Sexismus erfahren, sondern auch heterosexistischer Gewalt ausgesetzt sind. Im Beispiel von Crenshaw sind die von Entlassung betroffenen Schwarzen Frauen ebenso unhinterfragt cis-Frauen. Trans\* Arbeiter\*innen werden nicht erwähnt. Sicher, als feministische Rechtswissenschaftlerin ging es Crenshaw zunächst darum nachzuweisen, dass die Schwarzen Frauen, die geklagt hatten, aufgrund ihrer spezifischen intersektionalen Diskriminierung durch den Schutz des Antidiskriminierungsgesetzes fielen. Ihre Beobachtungen und Analysen haben die Art und Weise, wie auf Diskriminierung geschaut wird, definitiv und entscheidend verändert. Zu Recht gilt Intersektionalität deswegen als eines der bedeutsamsten feministischen Konzepte. In der Weise, wie sie uns Intersektionalität aufzeigt, worauf bisher nicht geachtet wurde, werden, so meine These, jedoch auch die Leerstellen der Auseinandersetzungen um soziale Gerechtigkeit verfestigt. Es fehlen wichtige Faktoren in der Rechnung. Eine Leerstelle möchte ich hier spotlichtartig beleuchten: Queere Klassenunterdrückung.

## Armut und non-normatives Leben

„While an understanding of intersectionality helps us to understand that some queers face issues that other queers do not, intersectionality is not enough, as it does not address the fact that the interests of bourgeois queers are in direct contradiction to the interests of the majority of queers, and this conflict can only be resolved through furthering class struggle, and, ultimately, by social revolution.“ (Operaista 2012: 121)

Leslie Feinbergs autobiographischer Roman *Träume in den erwachenden Morgen. Stone Butch Blues* (2003; orig. 1993) spricht von anderen Realitäten und ruft andere Bilder auf. Die\*der Protagonist\*in Jess Goldberg wächst als jüdisches Kind in den frühen 1960er Jahren in Buffalo, einer US-amerikanischen Industriestadt, auf. Hier erlebt Jess nicht nur Antisemitismus, sondern wird durchweg beschämt und verletzt, weil Jess schon früh Gendernormen verletzt. Mit fünfzehn flüchtet Jess aus dem elterlichen Haus und beginnt ein Leben als Arbeiter\*in. Beschämungen, Verachtung und Gewalt gehören zu ihrem\*seinem Alltag. Die Community der Bar Abba, wo sich Butches, Femmes, Sexarbeiter\*innen und Drag Queens treffen, helfen Jess zu überleben und einen Weg als Butch zu gehen. Brutale Razzien sind an der Tagesordnung, doch Jess gelingt es auch, sich zu verlieben, zu lachen und irgendwie weiterzuleben. Gegen die Normen zu verstoßen konnte einer\*m in den USA der 1960er und 1970er Jahren das Leben kosten. Das Buch wurde innerhalb der Lesbenszene in Deutschland bereits in den 1990er Jahren (als es noch nicht auf Deutsch übersetzt vorlag) zum Kultbuch. Dabei wurde viel über die Unterscheidung von butch und femme gesprochen und nur sehr wenig über das Überleben am Rande einer gewaltvollen Gesellschaft und fast gar nicht über Prekarität und Armut - warum? Und wieso wurde so wenig über die Gewalt in den Fabriken gesprochen? Und warum erwähnte kaum jemand Feinbergs Erfahrungen mit Antisemitismus? Feinberg war aktives Mitglied der *Workers World Party* und hat sich als Arbeiter\*in und transgender warrior verstanden. Der Erfolg hat Feinberg aus der Armut katapultiert, doch die Schriften blieben Quelle der Stimmen, die so wenig Gehör bekommen in queeren Kämpfen: trans\* und nicht-binäre Menschen, die nicht privilegiert aufwachsen und ein Leben leben müssen, das von Armut gekennzeichnet ist.

Nicht bürgerlich aufzuwachsen, in einem non-normativen Geschlecht und eine transgressive Sexualität zu leben, hat Auswirkungen auf die Chancen, die das Leben bietet. Als trans\*Person ist es schwieriger, sich im Berufsleben durchzusetzen. Im Gegenteil, viele berufliche Wege bleiben auch heute noch versperrt. Studien können das beweisen, aber auch eine gute soziale Beobachtung kommt

schnell zum selben Ergebnis. Wer gegen die Geschlechternormen verstößt, wird bestraft, wie auch die, die eine non-normative Sexualität leben: schwul, lesbisch, bisexuell, polyamorös etc. Doch wer privilegiert auf die Welt kommt, etwa als *weißer* bürgerlicher Mensch, verfügt über mehr Möglichkeiten, Verletzlichkeit in Stärke zu übersetzen. Es ist in vielen Ländern heute möglich, als offen schwul lebender Mann Bürgermeister zu werden (wie etwa der frühere Berliner Bürgermeister Klaus Wowereit) oder als *weiße*, deutsche lesbische Frau eine rechtsextreme Partei zu führen (etwa Alice Weidel von der AfD). Es ist jedoch auch heute schlecht vorstellbar, dass eine Schwarze trans\*Person das Amt des\*/der Bundespräsident\*in übernimmt und es ist immer noch sehr selten, dass eine queere Person, die in einer Arbeiter\*innenfamilie aufwächst, Akademiker\*in wird.

Für meine Dissertation (Castro Varela 2007) habe ich Anfang der 2000er Jahre versucht, Utopien von Migrant\*innen aufzufangen und musste erkennen, dass ich dafür den Weg durch die vielfältigen Erfahrungen der Diskriminierung gehen musste. Viele der Interviewten wuchsen in sogenannten Gastarbeiter\*innenfamilien auf, einige bezeichneten sich als Lesben. Die Diskriminierung ihrer Familien war Alltag, die Interviewten stiegen auf in die Mittelschicht. Auch hier wurde kaum über Armut gesprochen und kaum über die Sehnsüchte des Klassenaufstiegs, der nicht selten mit einer schmerzhaften Entfremdung von der Herkunftsfamilie einherging. In "Class Suicide. The Black Radical Tradition, Radical Scholarship and the Neoliberal Turn" (2017) spricht Steven Osuna nicht über queeres Leben, aber über Schwarze Menschen, denen es gelang, von der Arbeiterinnen\*klasse ins intellektuelle Kleinbürger\*innentum aufzusteigen und die dabei den Kontakt zu ihrer ursprünglichen Community verloren (manchmal auch verraten) haben. In diesem Zusammenhang erwähnt er den antikolonialen Kämpfer und Intellektuellen Amilcar Cabral, der die kolonisierte kleinbürgerliche Schicht, die in der Kolonialadministration tätig waren, dazu aufrief, Klassenselbstmord zu begehen. Kolonialismus konnte für Cabral nur erfolgreich bekämpft werden, wenn die, die von Kolonialismus profitierten, sich radikal loslösten von den Privilegien, die sie als in der Kolonialadministration Tätige innehatten. Das sind schwierige Rechnungen, die uns mehr abverlangen als ein einfaches Denken mit zwei Faktoren: plus (gut) und minus (schlecht). Was geschieht, wenn wir dieser Betrachtung noch Sexualität und Gender hinzufügen? Könnten wir etwa fragen: Wer profitiert von der Etablierung der Gender Studies? Und warum wird in den Queer Studies so wenig über Klassenunterdrückung gesprochen?

## Die abstrakte Klasse und die konkrete Beschämung

Über Klassismus (Kemper/Weinbach 2009) statt über Klasse zu sprechen kann vielleicht als ein Versuch gewertet werden, Klasse im Sprechen über soziale Gerechtigkeit wieder einen Platz zuzuweisen. Doch adressieren Klassenunterdrückung und Klassismus nicht dasselbe. Im Zentrum der Klassenunterdrückung steht die Klasse als ein Ensemble ökonomischer, politischer, kultureller Verhältnisse; eine Struktur gesellschaftlicher Arbeitsteilung, Ausbeutung und politischer Herrschaft, welche auf der Hervorbringung einer sozialen Gruppe, der Proletarier\*innen, beruht, die dann ihre Arbeitskraft zu Markte tragen müssen und von der Klasse der Kapitalist\*innen ausgebeutet werden. Demgegenüber spricht Klassismus über das, was die Mitglieder der ausgebeuteten Klassen erleiden müssen; nicht nur materiell, auch emotional und symbolisch – selbst dann, wenn diesen ein veritabler Klassenaufstieg gelang. Nur so ist es möglich, dass auch Professor\*innen sich als Opfer von Klassismus beschreiben können. Die abstrakte Kategorie Klasse mutiert zu einer Identitätskategorie. Klasse wird in Klammern gesetzt.

Klasse ist aber, folgen wir Gayatri Chakravorty Spivak, „das abstrakteste Instrument“, um eine „alternative Geschichte“ zu entfalten (Spivak 2012: 58). Klasse unterscheidet sie hier von Kategorien wie etwa Gender, Ethnizität oder „race“, die weniger abstrakt sind. Die Lektüre von Karl Marx, *Das Kapital* zwingt uns dazu, vom sehr persönlich und konkret erlittenen Leid zu abstrahieren und die allgemeinen kapitalistischen Gesetze zu verstehen, die dieses Leid hervorrufen bzw. umgekehrt, die gewaltvollen Strukturen zu verstehen, die Klassen erst herstellen (vgl. ebd.).

*„Marx formuliert eine Kritik nicht der kulturellen, sondern der ökonomischen Politik - also eine Kritik der politischen Ökonomie, des politischen Ökonomismus. Im gegenwärtigen globalen postkolonialen Kontext muss unser Modell eine Kritik der politischen Kultur sein, des politischen Kulturalismus, dessen Vehikel das Schreiben von lesbaren Geschichten ist, ob Mainstream oder alternativ.“* (ebd.: 59, Übersetzung MCV)

Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie ermöglicht es, die Logiken der Ausbeutung zu erfassen: die Gesetzmäßigkeiten der Krisen und Kämpfe, die Beziehung zwischen der Freiheit, die Arbeitskraft verkaufen zu können auf der einen Seite und der Macht über die Produktionsmittel und der damit einhergehenden Kontrolle über die Akkumulation auf der anderen Seite. Der Professor, dessen Mutter in der Fabrik gearbeitet hat, ist ein Professor – wenn auch der Habitus ihn an der an ein oder anderen Stelle ,verraten, mag. Doch

müssen wir einen Unterschied zwischen den in Armut oder in proletarischen Verhältnis Aufgewachsenen und den Menschen, die in Armut leben, ziehen. Wie Gayge Operaista (2012: 117) pointiert feststellt:

*„Die Ausbeutung der Arbeit endet mit der Kontrolle über die eigene Arbeit und die Bedürfnisse des Lebens, der Abschaffung des Eigentums und der Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Für weniger als das zu kämpfen, bedeutet, nur gegen die Klassenelite zu kämpfen, nur zu wollen, dass die Reichen uns besser behandeln, dass das Leben der Armen nicht so hart ist. Das ist nicht die Summe unserer Wünsche.“ (Übersetzung MCV)*

Der Vorteil der Klassismus-Perspektive liegt zweifelsohne darin begründet, dass sie uns ermöglicht, über die fortgesetzten Traumatisierungen in der Folge von früh erlebter Klassenunterdrückung sprechen zu können. So werden gegenwärtig Bücher gefüllt mit literarisch erfolgreichen Geschichten aus den Archiven der Beschämung (z.B. die von Didier Eribon, Annie Ernaux, Édouard Louis). Didier Eribon gehört zu den bekanntesten Autor\*innen, der über die Gewalt, die seine proletarische Familie erlebt hat und die er auch in seiner proletarischen Familie erfahren hat, geschrieben und die Zusammenhänge zwischen seinem Schwulsein und seiner proletarischen Kindheit beschrieben hat. Detailliert schildert er in *Rückkehr nach Reims* (2016) eine Kindheit und Jugend in einer Familie, die zunächst links und später rechts wählte und Teil eines proletarischen Milieus war, das nicht nur homofeindlich, sondern auch rassistisch war. Eribon flieht aus der Enge der Kleinstadt Reims und dem erstickenden und ebenso gewaltvollen Kontext nach Paris. Dort studiert er und schließt sich in den 1960er Jahren der Schwulbewegung an. Dies ermöglicht es ihm, mit der Beschämung, die er auf Grund seines sexuellen Begehrens empfindet, einen Umgang zu finden. Die Angst verschwindet jedoch nie:

*„Schwul zu sein (und das Gleiche gilt für andere inferiorisierte ‚Kategorien‘: Lesben, Transgender, Schwarze, Juden usw.) bedeutet, jederzeit verwundbar, jederzeit Beleidigungen oder Aggressionen ausgesetzt zu sein. Mehr noch, es heißt, in seinem tiefsten Inneren von einer geradezu ontologischen Verletzbarkeit bestimmt zu sein.“ (ebd.: 48)*

Doch was, so fragt er sich viel später, ist mit seinem Klassenhintergrund? Warum hat er diesen immer verborgen? Warum hat er nie über seine soziale Herkunft und die soziale Scham, die damit einherging, geschrieben?

*„Warum bin ich, der ich so große soziale Scham empfunden habe, Herkunftscham, wenn ich in Paris Leute aus ganz anderen sozialen Milieus kennenlernte und sie über meine Klassenherkunft entweder belog oder mich zu dieser nur in größter Verlegenheit bekannte, warum also bin ich nie auf die Idee gekommen, dieses Problem in einem Buch oder Aufsatz anzugehen? Sagen wir es so: Es*

*war mir leichter gefallen, über sexuelle Scham zu schreiben als über soziale. Als sei die Untersuchung der Konstitution inferiorisierter Subjektivität mit ihren komplexen Mechanismen des Sich-Verschweigens und Sich-Bekennens heute geachtet und achtbar, ja politisch gewollt, wenn es dabei um Sexualität geht, als sei sie aber höchst problematisch und in den Kategorien des öffentlichen Diskurses so gut wie gar nicht vertreten, wenn sie die Herkunft aus einer niedrigen sozialen Schicht zum Thema hat.“ (ebd.: 9)*

Die autobiographische Erzählung Eribons scheint ein Weg, aus dieser partiellen Sprachlosigkeit zu finden, sich selbst und den doppelten Habitus zu verstehen. Queere Geschichten von Menschen, die in der Arbeiter\*innenklasse aufwachsen, sprechen viel von dieser doppelten Beschämung und auch davon, wie die Zugehörigkeit zu einer LSBTIQ\*-Community (insbesondere der schwulen Community) nach den 1980er Jahren durchaus auch Karrieren mobilisieren konnte, während die proletarische Herkunft meistens versteckt wurde, weil befürchtet wurde, dass diese die Wege ins Bürger\*innentum versperren könnten. Wer in einer proletarischen Familie aufgewachsen ist, kann damit in linken politisierten Kreisen, deren Mitglieder zumeist aus einem kritisch-bürgerlichen Milieu stammen, seltsamerweise selten punkten. Auch in linken Kreisen ist es wichtig, sich zu ‚benehmen,‘, d.h. das Ergebnis der ‚bürgerlichen Zivildisierung, vorzeigen zu können. Auch kulturelles Wissen sollte mitgebracht werden, welches weder über Fernsehkonsum und auch nicht mittels eines massiven Navigierens in den Sozialen Medien allein zu erwerben ist. Die soziale Mobilität wird oft abgebremst, weil es den Einzelnen nicht gelingt, die mit kulturellem und symbolischem Wissen verbundene Distanz zwischen denen, die in unterschiedlichen sozialen Klassen aufgewachsen sind, zu überwinden. In Texten zu Klassismus wird häufig auf die Grenzen der sozialen Mobilität verwiesen. Die behauptete Meritokratie etwa, die in Kürze besagt: „Wer sich Mühe gibt, schafft es auch“, kommt da an ihr Ende, wenn das, was gelernt werden muss, um aufzusteigen, in keinem Seminar gelernt wird, sondern zuhause oder bei und mit Verwandten und Freund\*innen. Eribon spricht eindrücklich von einer „ontologischen Vulnerabilität“. Spannend sind in seiner biografischen Analyse insbesondere die unterschiedlichen modi operandi des Widerstands, die er implizit herausarbeitet.

Anders verliefen in kleinen politisierten Kreisen dagegen spezifisch lesbische Auseinandersetzungen mit Klasse, die die Tatsache, dass der eigene Körper zu Markte getragen wird, problematisieren. Muss es entfremdete Arbeit sein oder gibt es auch andere Formen zu überleben? Die Parole: „Wir bleiben unserem Grundsatz treu: lesbisch, pervers und arbeitsscheu“ (siehe *Ihrrinn* 2000: 8) spricht von einem gänzlich anderen Umgang, mit der ständigen Beschämung

umzugehen. In den Beiträgen der radikal-feministischen Lesbenzeitschrift *Ihrrinn* geht es in der 21. Ausgabe, die den schönen Titel "schaffe, schaffe" führt, um eine genaue Betrachtung des Verhältnisses von Sexualität, Arbeit und Produktionsverhältnis. Radikal, wie es Programm der Zeitschrift war, wird der Sinn der Arbeit hinterfragt und auch ausgelotet, welche Möglichkeiten des Ausbruchs aus der kapitalistischen Logik es gibt. Andrea Baier (2000) beispielsweise erläutert die Subsistenzperspektive, die in den 1990er Jahren in feministischen Kontexten in Deutschland viel debattiert wurde:

*„Subsistenz bedeutet zunächst das Auskommen, das zum Leben Notwendige, den Lebensunterhalt, die Lebensgrundlage. [...] Subsistenz umschließt alles, was notwendig ist zum Leben, nicht nur Güter und Dienstleistungen, sondern zum Beispiel auch menschliche Beziehungen, Erfahrungen von Kompetenz und Bezogenheit, Arbeit, ein Tag an der Sonne.“ (ebd.: 13f.)*

Das Nachdenken über Ökonomie und Klasse erschöpft sich hier nicht in der Frage, wie mit Beschämung umzugehen ist, sondern mündet in ökonomischen Analysen, Modellen, Strategien und Kämpfen. Und es sind dies immer Kämpfe, die nicht ohne Verluste einhergehen. Die Subsistenzwirtschaft beispielsweise verlangt auch nach Verzicht, aber auch nach einem globalen Blick, der nicht bei der eigenen Verletzlichkeit endet. Klasse wird hier nicht ausschließlich als Frage von Habitus besprochen und funktioniert hier auch nicht als Identitätskategorie. Das ist näher an den anarchistischen Vorstellungen von Operaista:

*„Wir müssen verstehen, dass der Kapitalismus ein Klassensystem schafft, das auf dem Verhältnis zu den Produktionsmitteln basiert, und dass ein wesentlicher Bestandteil des Kampfes der Arbeiterklasse auf dem Weg zur Zerstörung des Kapitalismus darin besteht, alltägliche Kämpfe zu gewinnen, wie z. B. weniger Arbeitsstunden, höhere Löhne, sicherere und komfortablere Arbeitsumgebungen, insofern als diese Dinge den Wert, den die Kapitalistenklasse aus uns herauszieht, verringern und direkt, ohne Vermittlung, gewonnen werden können.“ (Operaista 2012: 118)*

Ich bin nun keine Anarchistin und auch etwas skeptisch gegenüber anti-kapitalistischen Kämpfen, bei denen die eigene Verflochtenheit im System außen vor gelassen wird. Das Proklamieren einer "Zerstörung des Kapitalismus" klingt radikal, bleibt aber letztlich zahnlos, wenn in die Analyse nicht einbezogen wird, wer unter welchen Bedingungen den Laptop hergestellt hat, der die radikalen Schriften speichert. Dennoch erscheint mir die Kritik an der Kategorie des Klassismus sehr treffend und bedenkenswert zu sein.

## Sexueller Habitus

Die Vorstellung des Klassismus lehnt sich in Teilen an die Habitus-Theorie von Pierre Bourdieu (1982) an, der zufolge Subjekte mit unterschiedlichen Kapitalien ausgestattet sind - neben dem ökonomischen Kapital auch mit symbolischem und etwa sozialem und kulturellem Kapital. Zu welchen Netzwerken wir Zugang haben, wie unser ästhetisches Vermögen, aber auch unsere Urteilskraft ausgeprägt ist, entscheidet darüber, welche Karriere uns offensteht, wen wir kennenlernen und welche Türe uns metaphorisch und tatsächlich verschlossen bleibt. Mit einer solchen Perspektive gelingt es Bourdieu zu zeigen, dass objektive Strukturen und subjektive Orientierungen miteinander verflochten sind. So gelingt eine erweiterte Klassentheorie, bei der der Begriff Klasse nicht mehr ausschließlich an die ökonomische Position gebunden bleibt, sondern auch das ästhetische Empfinden, den Geschmack (sowohl das, was wem schmeckt als auch, was wem gefällt) miteinbezieht.

Wie auch Marx geht Bourdieu nicht mehr von einem autonomen Subjekt aus. Vielmehr sind Handlungen und Denken sozialer Akteur\*innen sozial geformt und werden innerhalb sozialer Gruppen tradiert. Der Habitus repräsentiert gewissermaßen die verinnerlichten materiellen und kulturellen Bedingungen des Lebens. Entscheidend ist die Stellung, die das Subjekt einnimmt und die Klasse, der es innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Beziehungen und Arbeitsteilungen angehört. Sie bestimmt, wie die Umwelt sowohl die Art der Alltagstheorien, denen das Subjekt folgt, aber auch ethische Normen und ästhetische Maßstäbe wahrnimmt.

In Spivaks Worten, die sich nicht auf Bourdieu bezieht, liegt der Produktion von Kultur ein ökonomischer Text zugrunde. Bourdieu spricht nur sehr selten über Sexualität und wenn, dann nur über heterosexuelle oder schwule Sexualität. Ganz prinzipiell beschreibt er eher diejenigen, die dazugehören wollen und nicht die Dissidenten oder die Monster und Dämonisierten (vgl. Bayramoğlu/Castro Varela 2021). Es sind dabei

*„stets die Anderen,, die Monster, vor denen die Machtvollen sich schützen müssen. Solche Denkmuster sind die gedanklichen Geburtshelfer von Ausgrenzungspolitiken und sie stabilisieren Nationalismus und Patriotismus.“*  
(ebd.: 127)

Kurzum: Auch Bourdieu vernachlässigt wichtige Faktoren, damit die Rechnung aufgeht.

Spivak fokussiert dagegen in ihren Schriften zu Lohnarbeit und Kapitalismus die enthumanisierenden Bedingungen, unter denen viele in der postkolonialen

Welt Lohnarbeit verrichten müssen, und denkt gleichzeitig darüber nach, was zu tun ist, um Subalternen einen Zugang zur Zivilgesellschaft zu eröffnen (vgl. etwa Spivak 1988) - dem Ort, an dem schließlich die Kämpfe um Bedeutungen geführt werden. Im Gegensatz zur klassischen marxistischen Theorie wird der Fokus nicht auf die Erfahrungen des *weißen* männlichen Industriearbeiters, sondern auf die Ausbeutung der vergeschlechtlichten Subalternen im globalen Süden, die nicht gewerkschaftlich organisiert und auch deswegen maximal ausbeutbar und verletzlich sind, gelegt (ebd.: 167). Es ist der Körper des vergeschlechtlichten subalternen Subjekts, der in Zeiten eines ungebremsen Kapitalismus zum Ort der Überausbeutung gerät – die subalterne Frau\*, die im neoliberalen Kapitalismus das Kapital produziert und mit ihrer Arbeitskraft für den Mehrwert zeichnet. Doch nicht nur der ökonomische Reichtum, sondern auch die Art und Weise der kulturellen Selbstrepräsentation des Nordens werden laut Spivak so hervorgebracht (Spivak 1990: 96). Spivak weist die anti-kapitalistische Vorstellung zurück, nach der es sich beim Gebrauchswert um einen reinen und unentfremdeten Ausdruck der proletarischen Arbeitskraft handle, während der Tauschwert die korrupte, entfremdete Repräsentation der kapitalistischen Ausbeutung darstelle. Diese allzu vereinfachende binäre Opposition zwischen Kapitalismus und Sozialismus sei dringend einer Kritik zu unterziehen.

Dem marxistisch-ökonomischen Determinismus begegnet Spivak, in dem sie Ökonomie unter eine „kreuzweise Durchstreichung“ setzt (Spivak 1999: 266) und fragt, was die Ökonomie in der Debatte hält, ohne die Auseinandersetzungen um soziale Gerechtigkeit auf diese zu reduzieren. Anders gesagt, geht es darum, einerseits die (auch) abstrakten ökonomischen Analysen nicht mit Erzählungen auszutauschen und gleichsam andererseits, den marxistisch-ökonomischen Determinismus zu brechen, der nicht in der Lage ist, etwa die subalterne Andere zu denken. Klassismus kommt ohne ökonomische Analysen aus. Das kann schnell dazu führen, dass die Schriften in der Welt des Partikularen steckenbleiben. Es gelingt dann nicht, etwa die globalen Verflechtungen zu sehen oder auch die eigene Kompliz\*innenschaft zu erkennen. Die Analysen bleiben provinziell. Ziel ist bei Spivak dagegen die Überwindung einer Logik des Kapitalismus, die vom Standpunkt der entwickelten, industrialisierten Nationalstaaten des globalen Nordens ausgeht. Nicht-westliche Ökonomien können nicht nur als „primitive konzeptionelle Objekte“ (ebd.) für westliches Theoretisieren verstanden und ausgebeutet werden, denn letztlich sind auch postkoloniale Nationalstaaten Teil des global kapitalistischen Systems (s. a. Castro Varela 2015). Allerdings werden auch nach wie vor außereuropäische Regionen als Räume gesehen, von denen rohes Wissen extrahiert werden kann, das dann im globalen Norden zu Theorie verarbeitet wird. So bleibt ein

koloniales Herrschaftssystem bestehen, welches lediglich eine Abhängigkeit von Süd nach Nord sieht und nicht umgekehrt. Wir sehen also, die Rechnungen sind kompliziert. Es gilt, die Variablen und Bedingungen in ihrer Komplexität zu erfassen.

## Schlussbemerkungen

Zum Ende des Beitrags möchte ich bell hooks Zitat, welches ich dem Beitrag vorangestellt habe, in Erinnerung bringen und als Frage formulieren: Warum ist das Sprechen und Nachdenken über Klasse eigentlich uncool? Wie konnte es dazu kommen, dass Ungerechtigkeit selten zentral in Begriffen von Armut und Ausbeutung gedacht wird? Das Feld der Emanzipationskämpfe ist fragmentiert und scheint sich nicht nur immer weiter zu fragmentieren, sondern auch zu polarisieren. Ein Blick in die queeren Bewegungen verweist darauf, dass Produktionsverhältnisse, Arbeit und das ökonomische Überleben sehr wohl aufs Engste miteinander verflochten sind - und dass vielfältige politische Strategien entworfen wurden, um diese Verbindung nicht einfach nur als Verletzlichkeit, sondern als Ausgangspunkt für komplexe Macht- und Herrschaftsanalysen zu begreifen. So schreibt das *Combahee River Collective* in seinem Statement bereits 1977: „Eine kombinierte antirassistische und antisexistische Position brachte uns anfangs zusammen, und als wir uns politisch weiterentwickelten, wandten wir uns dem Heterosexismus und der wirtschaftlichen Unterdrückung im Kapitalismus zu.“ (Übersetzung MCV)

Das Denken in versäulten Kategorien und Identitäten führt immerzu in separatistische Kämpfe. Das, so gilt es zu begreifen, festigt Hegemonie(n). Dabei finden sich sowohl in der feministischen Ökonomie, in der postkolonialen Theorie, den Critical Race Studies als auch in den Queer Studies durchaus Ansätze, die ein Zusammendenken ermöglichen. So schreibt Nicola J. Smith (2020: 23) in „Capitalism’s Sexual History“, dass die Queer Studies sehr wohl einen konzeptionellen und politischen Raum für Überlegungen eröffnen, wie die Konstituierung sexueller und ökonomischer Normen auf der Abwertung armer wie auch rassifizierter, sexuell und geschlechtlich non-normativer sozialer Gruppen aufruhrt - und wie die bloße Existenz marginalisierter sozialer Gruppen (in all ihrer Heterogenität) als Bedrohung des angeblich ‚normalen, sexuellen und wirtschaftlichen Lebens konstruiert wird. Die Arithmetik sozialer Gerechtigkeit ist kompliziert. Wir haben es mit vielen Faktoren und zum Teil unbekanntem Variablen zu tun. Alte Berechnungen und Formeln gilt es zu hinterfragen wie auch das Abstrakte und Konkrete zusammenzudenken. Denn, auch wenn wir es gerne einfach haben, oft ist 1 plus 1 einfach nicht 2.

## Literatur

- Baier, Andrea (2000): "Lesbische Blicke auf die Subsistenzperspektive". In: *Ihrsinn. Eine radikalfeministische Lesbenzeitschrift*, H. 21, 11-27.
- Bayramoğlu, Yener/Castro Varela, María do Mar (2021): *Post/pandemisches Leben. Eine neue Theorie der Fragilität*. Bielefeld.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. Main.
- Cabral, Amilcar (1983): *Die Theorie als Waffe - Schriften zur Befreiung in Afrika*. Bremen.
- Castro Varela, Maria do Mar (2007): *Unzeitgemäße Utopien: Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung*. Bielefeld.
- Castro Varela, María do Mar (2015): ‚Klassenapartheid‘. *Klassenherrschaft postkolonial perspektiviert*. In: *Kurswechsel. Zeitschrift für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen*, H. 4, 18-24.
- Crenshaw, Kimberlé (1989): *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. In: *University of Chicago Legal Forum*, H. 1, 139-167.
- Eribon, Didier (2016): *Rückkehr nach Reims*. Frankfurt a. M.
- Feinberg, Leslie (2003 (1993)): *Träume in den erwachenden Morgen. Stone Butch Blues*. Berlin.
- hooks, bell (2000): *Where we stand. Class matters*. New York/London.
- Ihrsinn (2000): *Vorwort*. In: *Ihrsinn. Eine radikalfeministische Lesbenzeitschrift*, H. 21, 5-9.
- Kemper, Andreas/Weinbach Heike (2009): *Klassismus. Eine Einführung*. Münster.
- Operaista, Gayge (2012): *Radical Queers and Class Struggle: A Match to Be Made*. In: *Daring, C.B./Rogue, J./Shannon, Deric und Abbey Volcano (Hg.): Queering Anarchism: Addressing and Undressing Power and Desire*. Oakland/Edinburgh/Baltimore, 115-127.
- Osuna, Steven (2017): *Class Suicide. The Black Radical Tradition, Radical Scholarship and the Neoliberal Turn*. In: *Johnson, G.T/Lubin, A. (Hg.): Futures of Black Radicalism*. London/New York, 21-38.
- Smith, Nicola J. (2020): *Capitalism's Sexual History*. Oxford.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York/London.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. Hg. von Sarah Harasym. New York/London.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *Imperatives to Re-Imagine the Planet/Imperative zur Neuerfindung des Planeten*. Wien.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2012): *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge.

- Taylor, Yvette (2007): *Working-Class Lesbian Life. Classed Outsiders*. Houndmills/Basingstoke/Hampshire/New York.
- Tricontinental (2021): *Big Tech and the Current Challenges Facing Class struggle*, 46. Dossier. online: [https://thetricontinental.org/wp-content/uploads/2021/11/20211026\\_Dossier-46\\_EN\\_Web.pdf](https://thetricontinental.org/wp-content/uploads/2021/11/20211026_Dossier-46_EN_Web.pdf) (letzter Aufruf 17.12.2021).

## Autor\*innen und Herausgeber\*innen

*Ahmed Awadalla* (they/them) ist Autor:in, Forscher:in und Heilpraktiker:in in Berlin. Seit fünfzehn Jahren Beratung, Ausbildung und Unterstützung für marginalisierte Gemeinschaften mit Fokus auf deren Wohlergehen und Mitwirkung wie LGBTIQ\*, Migrant:innen, Geflüchtete und junge Menschen. Im Fokus von their Schreiben und Forschen stehen Gesundheit, Migration und radikale sexuelle Politiken. They schreibt für verschiedene Medienpublikationen, Anthologien und wissenschaftliche Zeitschriften, darunter die preisgekrönte Lambda Awards-Finalists-Anthologie *Between Certain Death and a Possible Future: Queer Writing on Growing up with the AIDS Crisis* (2021).

*Lia Becker* arbeitet als Referent\*in für Zeitdiagnose bei der Rosa-Luxemburg-Stiftung in Berlin. Ihre wissenschaftliche Arbeit dreht sich um Hegemonie-theorie und Kapitalismuskritik, Intersektionalität und Klasse, Arbeitszeitverkürzung und Perspektiven sozial-ökologischer Transformation. Sie begeistert sich für materialistische queer- und trans\*feministische Diskussionen, gelebte Co-Elternschaft und unterschiedliche trans\* Beziehungsweisen.

*Masha Beketova* arbeitet an ihrer Promotion zum Thema “Queer ‚postsoviet, Diaspora in Germany beyond (in)visibility and (self)exoticization” in Slawischer Kulturwissenschaft und Gender Studies/Humboldt-Universität Berlin. Sie ist Stipendiatin der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Ihre Forschungsinteressen umfassen queere, feministische und Diaspora-Literatur und Aktivismus, kritische Migrationsstudien, Ukrainischen und Diaspora-queer-feministischen Widerstand.

*Denise Bergold-Caldwell* arbeitet als Universitätsassistentin am Center Interdisziplinäre Geschlechterforschung Innsbruck (CGI) der Universität Innsbruck. Themenschwerpunkte sind Black Studies, Schwarze feministische, de-, post- und antikoloniale Theorie und ihre kritische Verwendung in Gesellschaftstheorien, queer-feministische Theorien der Subjektivierung, Bildungs-, Subjektivierungs-, Macht- und Herrschaftstheorien aus Schwarzer feministischer Perspektive sowie Dimensionen von Care als dekoloniale Praxis. Publikation (2020): Schwarze Weiblich\*keiten. Intersektionale Perspektiven auf Bildungs- und Subjektivierungsprozesse. Bielefeld.

*Atlanta Ina Beyer* bewegt sich an den Schnittstellen von intersektionaler Queer- und Geschlechterforschung, Kunst, Medien und Ästhetik(-theorie), Community- und Antidiskriminierungsarbeit, Hochschul- und Erwachsenenbildung. 2023 schloss they ihre Dissertation zu queeren Punk-Utopien an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg ab. Darin geht es um queere Punk-Künstler\*innen, machtkritische Ästhetik sowie inklusiv-verknüpfende Perspektiven und Praxen sozialer Transformation, entworfen an den Rändern politischer und (sub-)kultureller Bewegungen.

*Nada Bobičić* (PhD) ist Literaturkritikerin, sozialistische Feministin und Queer Ally, die in der Region des ehemaligen Jugoslawien lebt und arbeitet. Sie ist Mitherausgeberin mehrerer Sammelbände zum Thema geschlechtsspezifische Gewalt, darunter "Gewaltfreiheit und Verantwortung: zwischen Struktur und Kultur" (Rosa-Luxemburg-Stiftung Südosteuropa 2020). In jüngster Zeit war sie an mehreren Forschungsprojekten beteiligt, die sich mit unbezahlter Hausarbeit, der Stellung von Kulturarbeiterinnen in Serbien und der Bekämpfung des Gender Backlash in Serbien und Montenegro befassen.

*Jutta Brambach*, gelernte Sozialpädagogin und Freiwilligenkoordinatorin, ist Mitgründerin und Vorständin des Dachverbandes Lesben und Alter e.V. in Berlin und arbeitete bis 2019 bei Rad und Tat (RuT, gegründet 1989), einer Berliner Einrichtung für lesbische Frauen. Aktuell ist sie Geschäftsführerin des im Bau befindlichen gemeinnützigen Wohnprojekts für lesbische Frauen inmitten Berlins. Insbesondere die Anliegen und Bedürfnisse älterer lesbischer Frauen sind im Fokus ihres Engagements, weil sie nach wie vor mit vielfachen herausfordernden Lebens-, Arbeits- und Wohnbedingungen konfrontiert sind.

*Maria do Mar Castro Varela* (Prof. Dr.) ist Psychologin, Pädagogin und promovierte Politikwissenschaftlerin, Professorin für Allgemeine Pädagogik und Soziale Arbeit an der Alice Salomon Hochschule Berlin. Zahlreiche Publikationen zu postkolonialer Theorie, Bildung und Emanzipation. 2023 Thomas Mann House Fellowship. Aktuelle Publikationen: Castro Varela, M./Haghighat, L. (Hg.) Double Bind. Postkoloniale Perspektiven auf Kulturelle Bildung und Praxen, Bielefeld 2020. Mit Natasha Khakpour und Janek Niggemann: Hegemonie und Bildung, Weinheim 2022 sowie mit Bahar Oghalai: Freund\*innenschaft. Dreiklang einer politischen Praxis, Münster 2023.

*Gianmaria Colpani* ist Assistenzprofessor für Gender und Postcolonial Studies am Fachbereich Media and Culture Studies, Universität Utrecht. Seine Forschungsinteressen umfassen queeren Marxismus und Queer of Color-Kritik, Hegemonietheorie und postkoloniale Theorie. Zu seinen aktuellen Veröffentlichungen gehört (2022): *Crossfire. Postcolonial Theory between Marxist and Decolonial Critiques*. In: *Postcolonial Studies*, 25(1). Mitherausgeber von *Postcolonial Transitions in Europe: Contexts, Practices and Politics* (2016) sowie des Sonderheftes ‚Postcolonial Responses to Decolonial Interventions‘ (*Postcolonial Studies*, 2022).

*Yishay Garbasz* ist britisch-israelische Künstler\*in und lebt seit 2008 hauptsächlich in Berlin. Sie arbeitet interdisziplinär in den Feldern von Fotografie und Film, Installation und Performance zu Fragen nach dem kulturspezifischen Erbe von, wie Trauma und Erinnerungen kulturell spezifisch vererbt werden. Ihre Arbeit befasst sich mit autobiographischen Themen wie der Holocaust-Vergangenheit in ihrer Familie und ihrer Identität als trans\*-Künstler\*in, aber auch mit Trauma nach der Nuklearkatastrophe in Fukushima. <https://yishay.com/>

*Claudia Sofía Gariga-López* ist Assistenzprofessor\*in im Feld intersektionaler queerer und trans\* Chicax/Latinx Studies am Institut für multikulturelle und Gender Studien der California State University. Sie forschte u. a. zu trans-, feministischem und queerem Aktivismus sowie Künstler\*innen-gruppen in Quito und Ecuador. Sie engagierte sich auch im Kontext kommunaler Gesundheits- und Interessenvertretungsorganisationen in New York. Zugleich ist sie künstlerisch tätig. Publikationen u. a. in der *Global Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer (LGBTQ) History* (2019) sowie *Latinas: Struggles and Protest in Twenty-First Century USA* (New York 2018).

*Jules Joanne Gleeson* ist Kommunistin und Londonerin und lebt derzeit in Berlin. Sie hat zahlreiche Essays, Rezensionen und Interviews verfasst. Als Philosoph\*in, Historiker\*in und Stand-up-Comedian hält sie weltweit Vorträge und arbeitet in der Lehre. Letzte Veröffentlichung als Herausgeberin zus. mit Elle O'Rourke: *Transgender Marxism* (2021). Aktuell schreibt sie eine Geschichte der intersexuellen Befreiung und der 1990er Jahre mit dem Titel *Hermaphrodite Logic* (2025).

*Kes Otter Liefe* ist Autor\*in und Community-Aktivist\*in in der Nähe von Berlin. Ihre Arbeit entspinnt sich entlang der Überschneidungen von Gender, Queerness und radikalen ökologischen Kämpfen. Sie hat u. a. eine Trilogie von spekulativen Trans\*-Romanen geschrieben. <https://otterlieffe.com/>

*Inga Nüthen* ist Politikwissenschaftler\*in, seit 2022 wissenschaftliche Referent\*in des Zentrums für Gender Studies und feministische Zukunftsforschung der Philipps-Universität Marburg, 2024 im Projekt "Politics of Gender" als Thema der historisch-politischen Bildung. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind u. a.: queer\_feministische Politische Theorie, queere/LGBTIQ\*-Klassenpolitiken und queer\_feministische Perspektiven auf historisch-politische Bildung. Publikationen: "Geschlecht, Sexualität und Politik: Aspekte queer\_feministischer Politikverständnisse" (2024) sowie gemeinsam mit Christine Klapeer: "Securitizing trans bodies, (re)producing lesbian purity: Exploring the discursive politics of ‚gender critical‘ activists in the UK and Germany". In: Beck, Dorothee/ Hebed, Adriano/ Henninger, Annette: Blurring Boundaries – ‚Anti-Gender‘ Ideology Meets Feminist and LGBTIQ\* Discourses (2024).

*Elle O'Rourke* ist kritische Ökonomin und arbeitet zu Fragen von Gender Theorie und kritischen Theorien von Finanzmarktkapitalismus. Sie ist Mitgründer\*in des Magazins New Socialist. Letzte Veröffentlichung als Herausgeberin zusammen mit Jules Joanne Gleeson: Transgender Marxism (2021).

*Katharina Pühl* arbeitet als Referentin bei der Rosa-Luxemburg-Stiftung Berlin im Feld feministischer Zeitdiagnose und Gesellschaftskritik - auch mit Blick auf queer-feministische kapitalismuskritische Ansätze. Sie koordiniert in diesem Kontext u. a. einen Arbeitskreis zum Thema, aus dem u. a. eine Publikation hervorgegangen ist (zusammen mit Birgit Sauer, Hg.): "Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse. Queer-feministische Positionen" (2018). Weitere Themenfelder sind u. a. Antifeminismus, Rechte Entwicklungen bzw. Kampf gegen Rechts und Geschlechterverhältnisse.

*Queeraspora e.V.* ist eine queer-migrantische (BIPoC) Organisation in Bremen, die 2016 von Ali N. Tutar gegründet wurde. Seit 2022 ist Queeraspora ein gemeinnütziger eingetragener Verein und veranstaltet neben der bundesweit bekannten Bildungsveranstaltung für Queere BIPoC "El-Sebaey-Elbwishi-Bildungsakademie der Queeraspora" ebenso den kulturellen Event "Queertriarchy" (ehemals "Queer Refugees get louder"). Queere BIPoC werden dabei unterstützt und empowert, sich trotz queerfeindlicher & Rassismuserfahrungen in der Gesellschaft orientieren und sich ein kreatives, nachhaltiges Leben schaffen zu können.

*Jennifer Ramme* ist Kulturwissenschaftlerin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind soziale Bewegungen, feministische, LGBTIQ\*- und rechte Sexualpolitik, Politiken der Ästhetik, Erinnerungskulturen und Gegenarchive. Ihre Dissertation über “Strittige polnische und europäische Geschlechterordnungen und Formierungsprozesse feministischer Bewegung in Polen” entstand an der Europa Universität Viadrina /Collegium Polonium, wo sie auch als wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig war. Neben ihrer akademischen Arbeit engagiert sie sich in den Bereichen Kultur und Bildung und dokumentiert soziale Bewegungen im Rahmen des Social Unrest Archive.

*Emilia Roig* ist eine französische Politolog\*in, Sachbuchautor\*in und Aktivist\*in mit den Themenschwerpunkten Intersektionalität und Antidiskriminierung. Sie lebt seit 2005 in Berlin. Sie verändert den Diskurs über systemische Ungleichheiten und Diskriminierung. 2017 gründete sie die Non-Profit-Organisation *Center for Intersectional Justice* e.V. (CIJ) mit dem Ziel, Anti-Diskriminierungsarbeit in Deutschland und Europa um intersektionale Perspektiven zu erweitern. Publikationen u. a.: *Why We Matter: Das Ende der Unterdrückung* (Berlin 2021). 2023 erschien “Das Ende der Ehe. Für eine Revolution der Liebe”. <https://www.emiliaroig.com/de>

*Francis Seeck* ist Professor\*in für Soziale Arbeit mit Schwerpunkt Demokratie- und Menschenrechtsbildung an der TH Nürnberg. Seeck forscht und lehrt zu Klassismus(kritik), politischer Bildung, Queer Studies, Antidiskriminierung und menschenrechtsorientierter Sozialer Arbeit. Autor\*in von: *Recht auf Trauer. Bestattungen aus machtkritischer Perspektive* (2017); zus. mit Brigitte Theißl als Herausgeber\*in: *Solidarisch gegen Klassismus – organisieren, intervenieren, umverteilen* (4. Aufl. 2020); *Care trans\_ormieren. Eine ethnographische Studie zu trans und nicht-binärer Sorgearbeit* (2021); *Zugang verwehrt. Keine Chance in der Klassengesellschaft: Wie Klassismus soziale Ungleichheit fördert* (2022). 2024 erscheint *Klassismus überwinden. Wege in eine sozial gerechte Gesellschaft*. Mehr Infos: [www.francisseeck.net](http://www.francisseeck.net)

*Simonida Selimović*, geb. 1979 in Serbien, ist Schauspielerin, Regisseurin, Rapperin und Rom\*nja-Aktivistin. Zusammen mit ihrer Schwester Sandra Selimović gründete sie Anfang der 2010er Jahre in Wien den ersten feministischen und professionellen Roma-Theaterverein *Romano Svato* und das Hip Hop-Duo *Mindj Panther*. Am Berliner Maxim Gorki Theater entstand das Stück “Roma Armee”, eine Gemeinschaftsproduktion der Schwestern mit der Autorin und Regisseurin Yael Ronen.

*Tarek Shukralla* ist Politik- und Sozialwissenschaftler\*in, politische\*r Bildner\*in und Autor\*in in Berlin und Tunis. Shukrallah arbeitet zu Queer of Color-Kritik, queerer Bewegungsgeschichte, Klasse und Intersektionalität in Deutschland sowie zu Sexualpolitiken und politischer Transformation in Nordafrika. Publikationen, u. a. “Viele Jahre und 18 Tage”, in: analyse und kritik 667 01/2021 und “Der 14. Januar 2011 – Unsere erste Pride”, in: analyse und kritik 667 01/2021. 2024 erscheint von T.S. herausgegeben “Nicht die Ersten. Bewegungsgeschichten von Queers of Color in Deutschland” zu Bewegungsgeschichten queerer Schwarzer Menschen und People of Color in Deutschland.

*Zoe\* Steinsberger* schreibt aus einer weißen, ableisierten, trans\*weiblichen Position wissenschaftlich und journalistisch zu Trans\*. Sie lehrt, lernt und promoviert am Center Interdisziplinäre Geschlechterforschung Innsbruck zu “Politiken trans\*femininer Prekarität”. Veröffentlichungen u. a. zur Analyse von trans\*femininen Subjektivierungsprozessen: “Zu privatisierende Differenz. Transweibliche Subjektivierung in postfordistischer Erwerbsarbeit” (Masterarbeit). Zusammen mit Gundula Ludwig gab sie die Ausgabe “Trans\* Ungleichzeitigkeiten und Trans\*Feminismen” der Zeitschrift *Femina Politica* (2/2023) heraus.

*Caspar Tate* engagiert sich beim Netzwerk Trans\*sexworks. Trans\*sexworks ist seit 2014 ein unabhängiges peer to peer-Projekt von und für Trans\*, Inter- und nicht-binäre(n) Sexarbeiter\*innen. Das Netzwerk bietet Möglichkeiten für peer-Beratung, -Unterstützung und -Austausch. Seit September 2022 veranstaltet Trans\*sexworks eine Reihe von Rotlicht-Spaziergängen in Berlin-Schöneberg.

*Maja Tegeler* ist seit 2019 Abgeordnete für die Partei Die Linke in der Bremischen Bürgerschaft. Als trans\* Person setzt sie sich neben anderen Aufgaben wie Gleichstellungspolitik für feministische, trans\* und queere Anliegen ein. Auch die Themen Arbeitsmarktpolitik, der Einsatz gegen Rechts sowie Pflege und Gesundheit gehören zu ihren Arbeitsfeldern.

*Tomka Weiß* ist bildender Künstler und Grafiker, Ausstellungsmacher, trans\* Aktivist, Mitbegründer verschiedener Künstler\_innen-Kollektive und mit Alex Giegold zusammen das Duo der Installationskunst Giegold & Weiß. Er ist Mitglied im Vorstand der Hannchen-Mehrzweck-Stiftung für queere Bewegungen.