

Ben Trott

„Etwas Begehrenswertes“: Zur Reproduktion queerer Lebensweisen

Der vorliegende Beitrag fragt, wie queere Lebensweisen heute entstehen und sich reproduzieren. Es wird argumentiert, dass viele, die ein queeres Leben in begehrenswerterweise leben wollen, schon lange einem der zentralen Orte der sozialen Reproduktion entkommen müssen, der Familie. Damit verbunden ist die Notwendigkeit, alternative Sorge- und Unterstützungsnetze aufzubauen, was oft nur durch (gegenkulturelle und andere) Räume außerhalb des häuslichen Bereichs ermöglicht wird. Weiter argumentiere ich, dass diese Tatsachen vielleicht überraschend oft in kulturellen (Mainstream-)Darstellungen von queerem Leben vorkommen, beispielsweise in Film und Fernsehen der letzten 30 Jahre. Überraschend deshalb, da dies im Widerspruch zu vielen anderen prominenten kulturellen Darstellungen steht, die verhandeln, wie sich LGBT-Menschen inzwischen innerhalb herrschender Institutionen etabliert haben, insbesondere Ehe und Familie, also – wie viele andere zurecht angemerkt haben – inmitten der Entstehung der völlig entpolitisierten „neuen Normalen“.

(Queere) Sozial Reproduktion

Im Zuge der Wirtschaftskrise von 2007/2008 erstarkte das Interesse an der „sozialen Reproduktion“ (vgl. Bärtsch 2017; Bhattacharya 2017; Hester 2018; Laufenberg 2012 und Winker 2015) und an einer kritischen Neubetrachtung feministischer Beiträge, die sich aus sozialistischer und materialistischer Perspektive an der „Hausarbeitsdebatte“ der 1970er- und 1980er-Jahre beteiligten.¹ Inmitten dieser Debatten hatten Barbara Laslett und Johanna Brenner (1989: 382f.) geltend gemacht, für viele Feminist*innen beinhalte soziale Reproduktion

1 Einen Überblick über diese Debatte bietet Malos (1980). Zur sozialen Reproduktion siehe auch Band 1 und 3 in der Reihe *Kitchen Politics – Queerfeministische Interventionen* (Silvia Federici 2012a und Kitchen Politics 2015) und *Das Argument* Nr. 314 (57. Jahrgang, Heft 4|5/2015).

die „Aktivitäten und Einstellungen, Verhaltensweisen und Gefühle, Verantwortlichkeiten und Beziehungen, die unmittelbar und generationsübergreifend der täglichen Aufrechterhaltung des Lebens dienen.“ Dazu gehörte unter anderem die Frage, „wie Nahrung, Kleidung, Obdach für den unmittelbaren Gebrauch zur Verfügung gestellt werden, wie die Betreuung und Sozialisation von Kindern bewerkstelligt, die Sorge um alter und gebrechlicher Menschen gewährleistet und Sexualität konstruiert wird“. Dies erfordere „verschiedene Tätigkeitsformen – geistige, körperliche und emotionale – zur Erbringung der historisch, gesellschaftlich und biologisch definierten Care-Arbeit“. Vor allem in Haushalten mit heterosexueller Familienstruktur wurde diese Arbeit überproportional stark von Frauen geleistet und, wie Silvia Federici (1975: 16) gezeigt hat, vielfach als natürlich gegebene Ressource betrachtet und „nicht als Arbeit anerkannt“, weil sie häufig unbezahlt war.

In den vergangenen Jahrzehnten führten drei Faktoren zu einer Leerstelle in den Reproduktionsverhältnissen: die Abkehr vom fordistischen Modell des „Familienlohns“, die von Mike Laufenberg (2012) beschriebene „Flexibilisierung der Familienverhältnisse“ und die „zeitgleiche Aushöhlung des Sozialstaates“. Die intensivsten Bemühungen, diese Leerstelle zu politisieren und zu füllen, unternahmen diejenigen, denen lange Zeit der Anspruch auf Formen der sozialen Absicherung verwehrt wurde, die häufig an den Familien- und Ehestand geknüpft waren. In den 1980er-Jahren bauten die ersten Reaktionen auf die AIDS-Krise in den USA auf den Selbsthilfeeferungen der Frauengesundheitsbewegung auf: Tausende schlossen sich zu Netzwerken zusammen, um HIV-Positive oder Infektionsgefährdete aufzuklären und zu betreuen (Gould 2009: 65f). Später kämpften queere Aktionsbündnisse wie ACT UP dafür, die Krankenversicherung von der Erwerbstätigkeit und vom Familienstand (und somit von „den alten normativen Restriktionen des Familienlohns“) (Cooper 2017: 210) abzukoppeln. In den Jahrzehnten seither sind jedoch, wie Melinda Cooper herausstellt, die politischen Gestaltungsspielräume immer enger geworden, und LGBT-Aktivist*innen haben sich zunehmend darauf konzentriert, das Recht auf die gleichgeschlechtliche Ehe zu erstreiten (vgl. Fritzsche/Lang in diesem Heft). Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass die größten Erfolge dabei ausgerechnet in den Jahren nach der Krise von 2007/2008 erzielt wurden – und dass damit der Zugang zu „dem, was vom Familienlohn noch übrig blieb“, erst im Moment seines „endgültigen Niedergangs“ (Cooper 2017: 211) erkämpft wurde.²

2 Vor der Wirtschaftskrise von 2007/2008 war die gleichgeschlechtliche Ehe nur in fünf Ländern gesetzlich zugelassen. Seit 2008 wurde sie in 25 weiteren Ländern und in Teilen Mexikos legalisiert (Pew Research Center 2019).

In *Kinder machen. Neue Reproduktionstechnologien und die Ordnung der Familie* zeigt Andreas Bernard (2015: 467f.) auf, dass die Öffnung der Familie für die bislang Ausgeschlossenen – auch dank neuer Reproduktionstechnologien und der Ausweitung der Rechte gleichgeschlechtlicher Paare – keine Bedrohung für die Familie darstellt, wie manche Konservative sich einbilden. Vielmehr hauche sie einer sterbenden Institution neues Leben ein und verschaffe ihrer Logik eine neue Bestätigung. Bernard stellt fest: „Wer [...] nach Fernsehserien sucht, die möglichst konventionelle Familiengeschichten erzählen, mit Episoden über die kleinen, biedereren Freuden des Hochzeittags oder Valentine Days, landet unweigerlich bei den Sitcoms *Modern Family* oder *The New Normal*. Im Mittelpunkt dieser Serien stehen zwar gleichgeschlechtliche Paare, mit einem adoptierten oder von einer Leihmutter ausgetragenen Kind, aber das Bild von Familie, das sie entwerfen, verbindet, wie die Titel schon sagen, die Neuheit ihrer Entstehung mit einer fast zelebrierten Normalität“ (ebd.: 476). Bernard nimmt den Topos des gemeinsamen Abendessens im Familienkreis in den Blick. Dass dieser Topos in den vergangenen Jahrzehnten in Filmen und TV-Serien keine Rolle mehr spielte und durch den Fast-Food-Verzehr auf dem Sofa vor dem Fernseher abgelöst wurde, sei immer wieder als Beleg für eine angebliche „Krise der Familie“ bemüht worden. Bernard weist jedoch darauf hin, dass in Serien wie *Modern Family* und *The New Normal* und auch in Filmen wie *The Kids Are All Right* (2010), die schwule und lesbische Eltern und Familien in den Mittelpunkt rücken, häufig Mahlzeiten vorkommen, die mit „Sorgfalt und ritueller Bedeutung“ zubereitet werden. „Die exotisch anmutenden Familien wahren die Insignien der Bürgerlichkeit wie kaum noch eine gewöhnlich entstandene“ (ebd.: 477).

Ich finde dieses Argument überzeugend. Die Akzeptanz der Familien für die gleichgeschlechtlichen Beziehungen oder die schwule oder lesbische Identität ihrer Kinder wird häufig auf die gleiche Weise anschaulich gemacht. In *Call Me by Your Name* (2017) bleibt die Affäre des Professorensohns Elio mit Oliver, dem Doktoranden seines Vaters, nicht unbemerkt. Elio wird, wenn er sich nicht gerade allein mit einem Pfirsich vergnügt, oftmals bei gemeinsamen Mahlzeiten mit Oliver und seinen rundum verständnisvollen Eltern gezeigt. Auch in der Amazon-Serie *Transparent* (2014 – heute) wird das gemeinsame Mahl von Eltern und (erwachsenen) Kindern zum bedeutungsgeladenen Schauplatz. Ihren ersten – im weiteren Verlauf abgebrochenen – Versuch, sich als trans* Frau zu outen, unternimmt Maura Pfefferman bei Tisch. Es wird unterstellt, dass das familiäre Vertrauensverhältnis beim gemeinschaftlichen Mahl Raum für ehrliche Gespräche auch über schwierige Themen bietet und eine Atmosphäre verspricht, in der die Familienmitglieder sich gegenseitig unterstützen. Die Szene in *Transparent* soll vermutlich die Botschaft vermitteln, dass diese Hoffnung *wie in jeder anderen Familie auch* bisweilen trügen kann.

Andreas Bernard behauptet freilich nicht, *alle* Darstellungen schwuler und lesbischer Elternschaft oder queerer Familien, die in jüngster Zeit in Film und Fernsehen zu sehen sind, wahrten „die Insignien der Bürgerlichkeit“ (Bernard 2015: 477). Er unterstellt auch nicht, LGBT-Charaktere lebten *immer* in Familien, die als „normal“ porträtiert werden. Wenn dies wie in dem genannten Beispiel aus der Serie *Transparent* doch der Fall ist, erschöpft sich das Geschehen nicht immer darin. In der Serie kommen etliche Mitglieder der Familie Pfefferman vor, die mit ihrer Beziehungsgestaltung herumexperimentieren, Gefühle von Intimität, Vertrauen und Liebe zu anderen entwickeln und das Primat der heterosexuellen (und cisgender) Kernfamilie aufkündigen. Gerade weil diese „homonormativen“ Darstellungen (zum Begriff s.u.) von Heim und Familie in jüngster Zeit so stark in den Vordergrund treten, lohnt sich aber die Frage, auf welche sehr unterschiedlichen Arten und Weisen die Reproduktion queerer Lebensverhältnisse in prominenten Produktionen der letzten Jahre dargestellt wird.³

Bevor ich hierauf weiter eingehe, eine kurze methodische Anmerkung: Die Frage, welche Methoden und Methodologien für wissenschaftliche Untersuchungen aus queerer Perspektive am besten geeignet sind, wird seit Langem diskutiert. Heather Love (2016: 347) registriert bei vielen geisteswissenschaftlich orientierten Wissenschaftler*innen, die sich „sozialwissenschaftlichen Epistemologien“ zu verweigern suchten, in den 1990er Jahren sogar einen „antimethodologischen Impuls“. Wie Jack Halberstam (1998: 10) damals herausstellte, bemängelten viele queere Kulturwissenschaftler*innen, „sozialwissenschaftliche Methoden des Sammelns, Zusammenstellens und Aufbereitens von Sexualdaten durch Erhebungen und andere Methoden der Sozialforschung würden tendenziell immer wieder auf die bereits bekannten Sexualsysteme zurückkommen, statt Erkenntnisse über die Systeme zu gewinnen, die sich noch nicht kennen.“ Auf der anderen Seite warfen die Verfechter*innen der Sozialwissenschaften den Kulturwissenschaften gelegentlich vor, nicht „in ausreichendem Maß auf die materiellen Realitäten queeren Lebens zu achten“ (ebd.: 10). In den vergangenen Jahren waren in den Sozialwissenschaften jedoch eine Hinwendung zu explizit queeren Methoden und Methodologien (zum Beispiel Browne/Nash 2010) und eine

3 Alle in diesem Beitrag erörterten Darstellungen stießen – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß – ähnlich wie die von Bernard (2015) beschriebenen Darstellungen weit über die LGBT-Subkulturen hinaus auf große Resonanz, waren beim breiten Publikum kommerziell erfolgreich oder fanden bei der Mainstream-Kritik Beachtung. Manche Produktionen wie *Moonlight* wurden von der Kritik sehr positiv aufgenommen und mit renommierten Film- oder Fernsehpreisen ausgezeichnet. Andere wie zum Beispiel *Boy Erased* und *Rafiki* liefen bei großen Internationalen Filmfestivals. Wieder andere wurden – wie etwa *Queer as Folk* und *Pose* – von großen Fernsehanstalten oder Streaming-Plattform produziert oder ausgestrahlt.

ernsthafte Auseinandersetzung queerer Kultur- und Geisteswissenschaftler*innen mit methodologischen Fragen zu beobachten (vgl. Brim/Ghaziani 2016). Kennzeichnend für die Queer Studies bleibt dennoch eine methodologische Promiskuität mit Anleihen bei Ansätzen ganz unterschiedlicher Disziplinen. Zu dieser Promiskuität bekennt sich auch die vorliegende Arbeit.

Um zu verstehen, was die soziale Reproduktion queerer Lebensweisen erfordert und welche Unterschiede es dabei zu manchen hegemonialen und „homonormativen“ Darstellungen gibt, stütze ich mich auf empirische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen. Zudem zitiere ich Aussagen queerer Menschen, die über ihre subjektiven Erlebnisse berichten und sich zum Beispiel zu der Frage äußern, was Orte der Gegenkultur wie etwa Gay-Bars zu bieten haben. Ich setze mich kritisch mit den theoretischen Versuchen auseinander, die soziale Reproduktion queerer Lebensentwürfe aus queerer, trans* oder anderer Perspektive zu analysieren. Außerdem unternehme ich den Versuch, relativ neue populärkulturelle Darstellungen als Alternativbeschreibungen zu lesen, die auf andere Weise von den sozialen Reproduktionsweisen einiger Queers erzählen. Ebenso wie viele andere Kulturwissenschaftler*innen begreife ich die hier (jeweils in aller Kürze) erörterten Filme und Fernsehserien als Schauplätze, an denen Hegemonie sowohl produziert als auch infrage gestellt und an denen um die Zuschreibung kultureller Bedeutungen gerungen wird. Geführt wird diese Auseinandersetzung von den Konsument*innen und den Produzent*innen der Populärkultur. Unter anderem geht es dabei um die Frage, welche Bedeutungen dem Alltagsleben verschiedener sozialer Gruppen zugeschrieben werden, welche Lebensweisen und Sozialisationsmodi überhaupt Bedeutung entfalten können und welche davon lesbar und verstehbar sind. Für diejenigen, die in der kulturwissenschaftlichen Tradition insbesondere von Antonio Gramsci und seinen Arbeiten zur Hegemonie stehen, ist die Populärkultur nicht einfach nur die Kultur, die von der Kulturindustrie vorgegeben wird. Sie ist auch kein „authentischer“ Ausdruck etwa „des Volkes“, der arbeitenden Klasse oder einer Sub- oder Jugendkultur. Für viele ist die Populärkultur vielmehr, wie John Storey (2010: 4f.) in *Cultural Studies and the Study of Pop Culture* darlegt, „eine kompromissartige Balance“ – „eine gegensätzliche Mischung von ‘unten’ und von ‘oben’ wirkender Kräfte, die sowohl ‘kommerziell’ als auch ‘authentisch’ und ebenso von ‘Widerstand’ wie von ‘Eingliederung’ geprägt ist“. Die Bedeutung, die den hier erörterten Filmen und Fernsehserien zugeschrieben wird, ist selbstverständlich auch keine unvoreingenommene Beschreibung, sondern ein Diskussionsbeitrag zu der Frage, wie sich soziale Reproduktion aus einem queeren Blickwinkel darstellt. Andere könnten – oder würden – sie mit Sicherheit anders lesen.

Lisa Duggan (2003: 50) definierte „*die neue Homonormativität*“ bekanntlich als „eine Politik, die dominante heteronormative Anschauungen und Institutionen“ wie Ehe und Familie „nicht infrage stellt, sondern stützt und aufrechterhält und zugleich die Möglichkeit einer demobilisierten Gay-Community und eine privatisierte, entpolitisierte, in Häuslichkeit und Konsum verankerte Gay-Kultur verspricht.“ Diese Homonormativität wird eher seltener bei der Darstellung von LGBT-Lebensverhältnissen reproduziert, wenn die gezeigten Charaktere mit Herausforderungen konfrontiert werden, die vielleicht von ihrem Queersein *geprägt* sind, sich aber nicht unbedingt darauf *reduzieren* lassen – wenn die dargestellten Charaktere zum Beispiel auch mit wirtschaftlicher Not, Rassismuserfahrungen oder einem unsicheren Aufenthaltsstatus zu kämpfen haben.

Mir geht es hier darum, aufzuzeigen, dass an vielen Darstellungen queeren Alltagslebens aus den vergangenen 30 Jahren drei Voraussetzungen für die Reproduktion queerer Lebensformen deutlich werden: erstens die Möglichkeit zum *Ausbruch aus der Familie*, ihrem Normenregime, und der oftmals damit verbundenen Gewalt; zweitens die Suche nach einer *anderen Art von Zuhause* – insbesondere der Zugang zu oder die Schaffung von Orten, die anders sind als eine von der bürgerlichen kulturellen Vorstellung geprägten Form; und drittens die Konstruktion (nicht-homonormativer) *alternativer Formen der Verwandtschaft*.

1. Ausbruch aus der Familie

My So-Called Life, ausgestrahlt in den Jahren 1994 und 1995, gilt nach verbreiteter Meinung als die erste US-amerikanische Fernsehserie, in der ein offen schwul lebender Teenager eine tragende Rolle spielt (z.B. Garber 2016). Enrique Vasquez, genannt „Rickie“, wächst bei seinem homophoben Onkel auf. Gegen Ende der ersten Staffel wird Rickie von diesem Onkel geschlagen und zieht daraufhin aus. Er kommt zunächst bei einer Freundin und deren Eltern unter, bis er in ein besetztes Lagergebäude zieht und schließlich ein (ebenfalls schwuler) Lehrer ihn bei sich aufnimmt. Schwulen und lesbischen Kindern, die bei ihren leiblichen Eltern aufwachsen, scheint es oft nicht besser zu ergehen. *Queer as Folk* war die erste britische Fernsehserie, die in erster Linie von schwulen Charakteren handelt. Produziert wurde sie in den späten 1990er Jahren von Channel 4. Der 15-jährige Nathan Maloney erfährt von seiner Mutter Liebe und Unterstützung, vom Vater jedoch nicht. In *Moonlight* hasst der junge Chiron (alias „Little“) erklärtenmaßen seine drogenabhängige Mutter, die über ihn herzieht und genau zu wissen meint, „warum die anderen Jungs ihm die ganze Zeit in den Hintern treten“. In mehreren Schlüsselszenen sieht man Little am Esstisch mit dem Drogendealer Juan, der ihn findet, als er sich gerade vor seinen

Peinigern versteckt, und Juans Freundin Teresa. Ihre Fürsorge für Little und der warmherzige Umgang der drei miteinander soll ganz offensichtlich veranschaulichen, woran es in Littles eigener Familie fehlt.

In den seltenen Fällen, in denen die porträtierten Familien ihren queeren Kindern eher den Rücken stärken, müssen die jungen Menschen oftmals in der zweiten Schlüsselinstitution der sozialen Reproduktion Gewalt oder Verhöhnung erleben: in der Schule.⁴ Ein Beispiel sind die Mobbingverfahren von Elin Olsson und Agnes Ahlberg in dem Spielfilm *Fucking Åmål* (1998, deutscher Titel: *Raus aus Åmål*), der die miesige schwedische Kleinstadt im Titel trägt, aus der die Hauptfiguren ausbrechen wollen. In der erfolgreichen Netflix-Serie *Sex Education* (2019) ist es Eric Effiong, der vor allem von seinem Mitschüler Adam Groff schlecht behandelt wird, der gleichzeitig Sohn des Schuldirektors ist und von dem sich (einem enttäuschenden Klischee folgend) herausstellt, dass er Eric in Wahrheit insgeheim begehrt.

Zahlreiche Filme neueren Datums, von *Stonewall* (2015) bis zu *Saturday Church*, *The Miseducation of Cameron Post*, *Boy Erased* und *Rafiki* (alle 2018), und auch die Dokumentation *Kiki* von 2016 zeigen, welchen besonderen Unsicherheiten junge Queers ausgesetzt sind. Sie alle spiegeln auf ihre Weise die Tatsache wider, dass eine fürsorgliche Behandlung durch die eigene Familie und ein geborgenes Zuhause für viele alles andere als selbstverständlich sind. 2012 waren in den USA 40 Prozent aller wohnungslosen Jugendlichen LGBT-Personen. 68 Prozent der LGBT-Personen, die die Obdachlosenhilfe für Jugendliche in Anspruch nahmen, waren von ihren Familien verstoßen worden; 54 Prozent hatten familiären Missbrauch erlebt (Durso/Gates 2012: 3f.). Auch in Großbritannien sind junge LGBT-Personen unter obdachlosen Jugendlichen mit einem Anteil von 24 Prozent überproportional stark vertreten; hier wurden 69 Prozent aller wohnungslosen LGBT-Jugendlichen von ihren Familien verstoßen oder missbraucht oder erfuhren häusliche Gewalt (Albert Kennedy Trust 2015: 2). Nach einer Erhebung von 2017 wurden 45 Prozent der LGBT-Schüler*innen (und 64% aller trans* Schüler*innen) „in der Schule wegen ihrer LGBT-Identität gemobbt“ (Bradlow u.a. 2017: 6). Europaweit erleben Erhebungen zufolge 51 Prozent der LGBT-Jugendlichen „Vorurteile und/oder Diskriminierung in ihrer Familie“ (Takács 2006: 40). Nach Einschätzung der Europäischen Föderation Nationaler Obdachlosenorganisationen (FEANTSA) ist die Thematik „extrem unzureichend erforscht“. Jedenfalls deutet aus Sicht der FEANTSA alles darauf hin, dass die LGBTIQ-Community europaweit

4 Mit der Rolle, die die Schule und die Familie gemeinschaftlich für die soziale Reproduktion spielen, haben sich sowohl marxistische (vgl. Althusser 1970: 106) als auch sozialistisch-feministische Theoretiker*innen (Dalla Costa/James 1975: 25f.) auseinandergesetzt.

„unter der wohnungslosen Bevölkerung *ganz erheblich* überrepräsentiert ist, insbesondere in der Altersgruppe der unter 25-Jährigen“ (Nolan 2017: 2). In Deutschland gaben 68 Prozent der Befragten an, ihre eigene LGBT-Identität in der Schule „oft“ oder „immer“ verheimlicht zu haben. 90 Prozent gaben an, mitbekommen zu haben, dass als LGBT wahrgenommene „Mitschüler*innen zur Zielscheibe abfälliger Bemerkungen wurden“ (European Union Agency for Fundamental Rights 2014: 38, 102f.).

2. Eine andere Art von Zuhause

Das in heutigen Filmen und Fernsehserien dargestellte Alltagsleben queerer Charaktere ist häufig vom mühsamen Kampf um ein eigenes Zuhause geprägt. Gesucht wird dabei mal ein Ort, der die unmittelbaren materiellen Bedürfnisse erfüllt – also ein Ort, an dem man essen, sich ausruhen und die eigenen Habseligkeiten aufbewahren kann –, und mal ein Ort, der vielleicht weniger materielle, aber nicht minder wichtige Bedürfnisse erfüllt: um einen Ort, an dem man sich zu Hause, sicher, gewollt und unterstützt *fühlt*, man selbst sein kann oder werden kann, wer man sein will.

In *Queer as Folk* zieht Nathan bei Hazel Tyler (der Mutter eines Freundes des deutlich älteren Mannes, in den der verliebt ist) und ihrem schwulen Untermieter Bernard Thomas ein. Hazel und Bernard verkehren regelmäßig in Manchesters LGBT-Viertel, das für viele ein Zuhause in der zweiten der beiden oben genannten Bedeutungen ist. In *Fabulous: The Rise of the Beautiful Eccentric* beschreibt Madison Moore (2018: 126), wie die Einlasspolitik queerer Clubs sich manchmal „auf rassistische und von Klassismus geprägte Strukturen in der heutigen Gesellschaft stützt und diesen auch noch Vorschub leistet.“ Vor dem Hintergrund, dass viele queere Etablissements – vorrangig durch Gentrifizierung (siehe z.B. Campkin/Marschall 2017), aber mitunter auch durch noch viel ernstere Bedrohungen – gefährdet sind, sollte jedoch daran erinnert werden, welche Funktion solche Orte manchmal erfüllen können. 2016 schrieb Richard Kim (2016) nur wenige Stunden nachdem ein Bewaffneter in Orlando, Florida, in den queeren (hauptsächlich Latinx) Nachtclub Pulse eingedrungen war und 49 Menschen ermordet hatte: „Gay-Bars sind mehr als nur konzessionierte Betriebe, in denen Homosexuelle Getränke kaufen und zu sich nehmen können. Gay-Bars sind Therapie für Leute, die sich keine Therapie leisten können; Tempel für Leute, die ihre Religion verloren haben oder die ihrer Religion verloren gingen; Urlaub für Leute, die nicht in Urlaub fahren können; ein Zuhause für Leute, die keine Familie haben; Zufluchtsorte, die Schutz vor Aggression bieten. Sie borgen sich Geräusche, Stoff und Fleisch von der normalen Welt und verwandeln das Ganze

im Schutz der Dunkelheit und unter Alkohol- oder Drogeneinfluss in etwas, das sich nach dem Utopie streckt.“

Genau diese Funktion erfüllen die Szenebars und -clubs in Manches-ter für Nathan und viele andere Figuren in *Queer as Folk*. Einige queere Wissenschaftler*innen und etliche Kommentator*innen weisen neuerdings darauf hin, dass inzwischen auch die digitalen Kulturen – und Dating- und „Hook-up“-Apps wie Grindr, Scruff und Tinder – zur Bedrohung für Gay-Bars und das queere Nachtleben werden (vgl. Halperin 2012: 439). 2017 berichtete die *Financial Times*, dass „70 Prozent aller homosexuellen Beziehungen“ mittlerweile online angebahnt werden (Greenhalgh 2017). Ich bin skeptisch, ob sich ein direkter Kausalzusammenhang zwischen dem Aufstieg des einen und dem Niedergang des anderen hinreichend belegen lässt. Außer Zweifel steht jedoch, dass die digitalen Kulturen neue queere Begegnungsräume schaffen; dazu gehören auch Kennenlernmöglichkeiten für diejenigen, die keinen Zugang zu den Infrastrukturen haben, die das urbane LGBT-Leben bislang ausmachen.

Der Versuch, sich ein Zuhause aufzubauen oder Orte zu schaffen, an denen man sich zu Hause fühlt, kann im „privaten“ (oder häuslichen) ebenso wie im „öffentlichen“ Raum stattfinden und sich so gestalten, dass die Grenze zwischen Privat und Öffentlich verwischt wird. In *Moonlight* nutzt Chiron die Zeit, die er bei Juan und Teresa verbringt, eine Sprache zu finden, die er braucht, um herauszufinden, wer er ist. „Was ist eine Schwuchtel?“, fragt er. Als er zur Antwort bekommt, dies sei „ein Wort, mit dem man Schwule herabsetzen will“, fragt er beunruhigt weiter: „Bin ich eine Schwuchtel?“, „Wie finde ich das heraus?“. Wenn er schwul sei, so versichert man ihm, werde er es schon wissen, aber das müsse er jetzt noch gar nicht. In dem kenianischen Film *Rafiki* wird ein verlassenes Wohnmobil, das jemand auf einem Gelände in der Nachbarschaft abgestellt hat, für die beiden jungen Frauen Kena und Ziki zum alternativen Zuhause, an dem sie zusammen sein können, außer Reichweite ihrer Familien.

Die FX-Serie *Pose* (2018 bis heute) dreht sich um die New Yorker Queer- und Trans*-of-Color-Ballroomszene um die Mitte der 1980er-Jahre. Blanca Rodriguez verlässt das „House of Abundance“, um „Mutter“ ihres eigenen „House of Evangelista“ zu werden. Madison Moore (2018: 188) verfolgt die Geschichte der New Yorker Drag-Ball-Kultur bis ins späte 19. Jahrhundert zurück, als in Harlem und Greenwich Village „weibliche und männliche Darsteller aufwändige Drag-Contests veranstalteten“, und beschreibt, wie Teile dieser Kultur sich zu einem „eigenständigen Gay-Kosmos“ entwickelten, in dem „Schwarze Schwule sich gesellschaftlich zusammenschließen konnten“, die „in überwiegend weißen Nachtlokalen oft nicht willkommen waren“. In dem Jahrzehnt vor der Zeit, in der die erste Staffel von *Pose* spielt, brachte die Ballroom-Szene das Voguing als Tanzform einer „ästhetischen, vorwiegend schwarzen und lateinamerikanischen

LGBTQ-Working-Class-Community“ hervor.⁵ Drag-Bälle sind, so Moore (2018: 188f.) weiter, seit Langem der Ort an dem „queere People of Color sich von den vergeschlechtlichten und rassistischen Politiken des Alltagslebens freimachten und ihre eigene unverwechselbare Welt schufen, in denen sie alternative Formen von Sexualität und Genderperformance ausleben konnten.“

In Kritiken zu *Pose* wird häufig der 1990 entstandene Dokumentarfilm *Paris Is Burning* erwähnt, der die queere Ballroom-Szene porträtiert und sehr großen Einfluss hatte. Chandan C. Reddy (1998: 370, Herv.: B. T.) legt dar, dass das Vokabular und die Sprache der Menschen, von denen die Dokumentation handelt, „aus den Annalen des häuslichen Lebens ‚gemoppt‘ wurde“, auch wenn „Häuslichkeit nicht im Mittelpunkt der dramatischen Struktur der Dokumentation“ stehe. „Mopping“, so erläutert Freddie Pendavis in dem Film, „bedeutet Stehlen.“⁶ Pepper LaBeija, die legendäre Mutter des „House of LaBeija“, erklärt, dass viele junge Leute, die an den Bällen mitwirken, „absolut nichts besitzen; manche haben nicht einmal etwas zu essen. Sie kommen hungrig zu den Bällen“, und – ebenso wie in *Pose* – viele sind obdachlos.⁷ Reddy (1998: 370) hält es allerdings für verfehlt, die in *Paris Is Burning* porträtierten Houses als „behagliches Zuhause“ zu betrachten, „die das ideale Versprechen einer allumfassenden liebevollen Häuslichkeit einlösen“. Sie fungierten mitunter eher „als Unterstützungsnetzwerk und nicht als physische Wohnstätte“ (ebd.: 371).⁸ Ferner weist Reddy (ebd.) darauf hin, dass die in der Dokumentation porträtierten Houses „zum Teil wegen der Gegebenheiten im Zuhause kulturelle Formationen hervorbringen, die denjenigen Anerkennung verschaffen, die in ihre eigenen Zuhause und in der größeren sozialen Formation unintelligibel gemacht und verworfen wurden.“

3. Alternative Formen der Verwandtschaft

Didier Eribon (2004: 36) stellt in *Réflexions sur la question gay* (die deutsche Übersetzung erscheint im Dezember 2019 unter dem Titel *Betrachtungen zur*

5 Hier nimmt Moore (2018: 188) Bezug auf Jacksons (2002: 26) Arbeit über Voguing.

6 Pendavis tritt in *Pose* auch persönlich auf, als Mitglied des „House of Pendavis“.

7 Der Dokumentarfilm *Kiki* porträtiert die (als „Teilmenge“ der Ballroom-Szene bezeichnete) heutige New Yorker Kiki-Szene, die auf ähnliche Weise aus Houses mit Müttern (und Vätern) besteht. Die Houses werden wie Mannschaften beschrieben, in denen die Hausmütter und -väter die Kapitän*innenrolle übernehmen – oftmals für Jugendliche, die von ihren Familien aus dem Haus geworfen wurden.

8 In *Pose* zieht Angel zeitweilig aus dem Gebäude aus, in dem sie zusammen mit Blanca und den anderen Mitgliedern des House of Evangelista wohnt, ohne jedoch das House zu verlassen.

Schwulenfrage bei Suhrkamp) fest, dass queere Menschen es häufig als Befreiung empfinden, wenn sie mit ihrer Familie brechen oder Abstand von ihr gewinnen, dass aber „für viele diese Trennung mit der Zeit immer schwerer auszuhalten ist.“ Vermutlich, so spekuliert Eribon, gebe es eine „spezifische homosexuelle ‘Melancholie‘“ im freudschen „psychoanalytischen Sinne eines niemals endenden, unabschließbaren Trauerprozesses“ (ebd.: 36). Dies hänge „mit dem Verlust der familiären Bindung (an Eltern, Brüder, den Familienkreis), aber auch mit dem manchmal uneingestandenem Traum vom Familienleben zusammen – einem Traum, von dem manche Menschen nicht lassen können, die sich dann mit der Zeit selbst ein solches Leben aufzubauen versuchen, indem sie langfristig als Paar zusammenleben und Kinder großziehen“ (ebd.: 36f.).

Mit Recht wendet er sich gegen den verschiedentlich postulierten Gegensatz von Queers, die sich einer „Lebensweise außerhalb institutioneller und rechtlicher Anerkennung“ verbunden fühlen, auf der einen Seite und jenen, die sich für ein Leben als Paar entscheiden und „diese Verbindung rechtlich dokumentieren lassen“ und vielleicht auch Kinder haben wollen, auf der anderen Seite (Eribon 2004: 38). Beide verkörpern den Wunsch nach „‘Lösungen’, die entwickelt werden, um dem [Leiden] zu entkommen“, das dadurch entstehen kann, dass man „heterosexuelle Lebensweisen“ ablehnen muss, *weil „sie dich ablehnen“* (ebd.: 37f. Herv.: B. T.).

Manche Schwule und Lesben brauchen oder wünschen sich den Zugang zur Institution der Ehe nicht nur wegen des damit verbundenen Anerkennungsverprechens, das schon für sich allein das abmildern kann, was Eribon (2004: 38) unter Bezugnahme auf Pierre Bourdieu das „positionsbedingte Elend“ nennt, das durch eine untergeordnete oder marginale gesellschaftliche Stellung entstehen kann. Ein Grund für den Wunsch nach Zugang zur Institution der Ehe sind oft auch die äußerst wichtigen Rechte, die in vielen Rechtsordnungen mit der Eheschließung erworben werden – vom Besuchsrecht in Krankenhäusern und Gefängnis über die Möglichkeit der gemeinsamen Gesundheitsfürsorge und das Sorgerecht für ein Kind bis hin zu Aufenthaltsrechten und Einbürgerungsmöglichkeiten. Es ist kein Widerspruch, diejenigen zu unterstützen, die dieses Bedürfnis oder diesen Wunsch artikulieren, und zugleich aus queerer Sicht zu kritisieren, dass die Ehe den Zugang zu bestimmten Formen der Anerkennung (zum Beispiel der Anerkennung als verantwortungsbewusster erwachsener Mensch, der nunmehr befähigt ist, ordnungsgemäß an der Reproduktion der Gesellschaft mitzuwirken) und zu den wichtigen Rechten an eine gesellschaftliche, politische und rechtliche Form bindet, d.h. an die *Familie* mit einer dyadischen, stabilen und langfristigen Beziehung als Herzstück.⁹

9 Ich habe an anderer Stelle (Trott 2016) erörtert, welche Gefahren und Schwierigkeiten schwule und lesbische Forderungen nach „Ehegleichheit“ mit sich bringen, und dass es

Nach Auffassung von Paul B. Preciado (2016: 407) kann die Ausweitung des Zugangs zur medizinisch unterstützten Fortpflanzung auf schwule, lesbische, trans* und andere Menschen dazu beitragen, dass queere Körper entpathologisiert werden, weil sie Queers mehr „Kontrolle über ihr eigenes Reproduktionsmaterial“ ermögliche. Wie bei der Forderung nach dem Recht auf Eheschließung gilt auch hier: Die Forderung, dass diese Technologien für Queers zugänglich sein müssen, schließt nicht aus, dass man aus queerer Perspektive kritisiert, was Michael Warner (1991: 9) „Reprosexualität“ genannt hat: „die Verquickung von Heterosexualität, biologischer Reproduktion, kultureller Reproduktion und persönlicher Identität.“ Reprosexualität „beinhaltet mehr als das Reproduzieren“, so Warner, „und auch mehr als Zwangsheterosexualität; sie beinhaltet eine Beziehung zum Selbst, die ihre eigene Zeitlichkeit und Erfüllung in der generationsübergreifenden Weitergabe findet“ (Warner 1991: 9).

Wer sich mit der Reproduktion queeren Lebens auseinandersetzt, muss sich die Frage der sozialen Reproduktion aus dem Blickwinkel derjenigen nähern, die jenseits heterosexueller Lebensweisen und jenseits der Reprosexualität leben oder davon ausgeschlossen werden. Die sozialen Reproduktionsstrategien, mit denen Queers aus der Melancholie auszubrechen versuchen, die durch ein queeres „positionsbedingtes Elend“ entsteht, können also manchmal auch den Versuch beinhalten, sich Zugang zu den Institutionen, Rechten und Anerkennungsformen zu verschaffen, die seit langer Zeit durch ihre konstitutive Exklusion definiert sind. Die konstitutiven Exklusionen, die Queers in eine (untergeordnete, marginale) Position drängen, produzieren allerdings nicht nur Leid und Elend. Laut Michel Foucault sollte Homosexualität – und dies gilt mit Sicherheit für andere queere Sexualitäten in ähnlicher Weise – weniger als *eine Form des Begehrens*, sondern als *etwas Begehrenswertes* begriffen werden. Statt zu versuchen, ihre „Wahrheit“ zu verstehen, legt Foucault uns die Frage nahe: „Was für Beziehungen können über die Homosexualität aufgebaut, entworfen, erweitert und von Fall zu Fall verschieden gestaltet werden?“ (Foucault 1981: 85). Und, so Foucault weiter: „Das Problem der Homosexualität entwickelt sich mehr und mehr zu einem Problem der Freundschaft“ (ebd.: 86). Durch die Formen „der Zuneigung und der Zärtlichkeit, der Treue und der Freundschaft“, die sich zwischen den Ausgeschlossenen herausbilden, können neue „Bindungen“ und unvermutete „Kraftlinien“ entstehen (ebd.: 87).

Das Problem bei vielen homonormativen Darstellungen queeren Lebens hat weniger damit zu tun, dass sie dominante Institutionen wie Ehe und Familie

Rechte zu fordern gilt, die gemeinschaftlich so genutzt werden können, das Raum für queere Lebensformen entsteht (einschließlich solcher, die für die Institution der Ehe nicht in Frage kommen).

wirksam aufrechterhalten und stützen, vielmehr ist zu bemängeln, dass sie sich mit diesen Freundschaftsformen und neuen Bindungen nicht auseinandersetzen, und die tatsächliche, gelebte Realität vieler Queers somit unsichtbar machen. Jack Halberstam (2013: 54) beschreibt *The Kids Are All Right* als „niederschmetternde Darstellung lang andauernder Beziehungen“, die „vielleicht unbeabsichtigt die Botschaft vermittelt, Chancengleichheit bedeute, dass jeder die gleiche Chance habe, die eigenen Kinder kaputt zu machen und die Tyrannei der Kernfamilie noch weiter auszubauen.“ In dem Blog *Gays with Kids* – nach eigener Aussage „die größte digitale Medienmarke der Welt, die sich ausschließlich schwulen, bi- und trans* Vätern und werdenden Vätern widmet“ – fragt ein Artikel zur US-Fernsehserie *Modern Family*: „Sind Mitch & Cam das langweiligste schwule Fernseh-Paar?“ (Dodge 2017). Vielen Kritiker*innen fiel die Entsexualisierung des Paares auf, das sich im Unterschied zu anderen Charakteren der Serie nur selten seine Zuneigung zeigt und nur wenig Anzeichen dafür liefert, dass es ein erotisches Leben führt (vgl. Rosenberg 2012). Insbesondere in der ersten Staffel sehen und hören wir von den queeren Freund*innen des Paares nur wenig; die beiden scheinen auch kein besonders aktives queeres Sozialleben (im weitesten Sinne) zu führen. Dies ist das signifikantere Problem bei homonormativen Darstellungen: Sie setzen sich – wie die genannten Beispiele – meist nicht mit den für das queere Leben sehr wichtigen Politiken der Freundschaft oder den subkulturellen Orten auseinander, an denen viele dieser Freundschaften geschlossen werden.

Laut Eribon (2004: 26) machen viele Schwule und Lesben sich nicht nur in dem Sinne auf den Weg, dass sie in die Stadt ziehen, sondern auch in dem Sinne, dass sie „mithilfe von Orten der Begegnung den Weg von der Vereinzelung zur Sozialisierung einschlagen“. Der entscheidende Punkt ist, dass das schwule (wir könnten sagen: das queere) Leben die Bildung „konzentrischer Freundeskreise“ und das Bemühen beinhaltet, diese Kreise kontinuierlich zu erneuern (ebd.: 26). Das „Fundament für eine spezifische Welt“ wird demnach unter Freund*innen gelegt – durch „gemeinsame Teilhabe an einer stigmatisierten Sexualität“ und die „Marginalisierung und Exklusion“, die damit einhergeht (ebd.). Dieses Phänomen ist für viele der hier erörterten Darstellungen queeren Lebens und auch für viele andere – *The L Word* (Showtime, 2004 bis 2009) und die HBO-Serie *Looking* (2014-2015) sind besonders anschauliche Beispiele – von zentraler Bedeutung. Mitunter können diese freundschaftlichen Netzwerke als alternative Verwandtschaftsstrukturen fungieren. Sie sind, wie Eribon (2004: 36) aufzeigt, nicht nur für junge Menschen äußerst wichtig, die neu in eine Stadt kommen, sondern die „Gay-Kultur“ erleichtert auch „die Entstehung dauerhafter freundschaftlicher Bindungen“.

Die Soziologie und die Kulturwissenschaften untersuchen, wie Halberstam (2005: 160f.) zutreffend feststellt, Subkulturen mit einem analytischen Bezugs-

system, das von heterosexuellen Annahmen ausgeht, mit einer „ödipalisierten Struktur, in der rebellische Jugendliche sich der Welt ihrer Eltern verweigern und stattdessen eine Gegenwelt schaffen, in der sie das Vermächtnis einer älteren Generation neu- und umgestalten können.“ Queere Subkulturen weichen jedoch oft von dieser Dynamik ab, die heterosexuell konnotiert ist. Queere Subkulturen haben ihre eigene Zeitlichkeit und ein eigenes Verhältnis zwischen den Generationen, da sie meist nicht nur einen eigenen kulturellen Ausdruck herausbilden, sondern auch an spezifischen Orten entstehen – zum Beispiel Gay-Bars (vgl. Halberstam 2005: 161). Das bedeutet wiederum, dass „[q]ueere Stadtbewohner*innen“, die meist „nicht das eingetaktete und von Terminplänen diktierte Leben führen, das Familie und Reproduktion mit sich bringen“, zumeist viel länger an queeren Subkulturen teilhaben können (ebd.: 174), die oft wichtige soziale Orte für sie sind. „[D]as kann so aussehen, dass sie an den Wochenenden ein intensives Clubleben führen, in kleinen Bands spielen, auf Drag-Bälle gehen, bei Poetry Slams mitmachen oder sich an überfüllten Orten mit schlechter Belüftung irgendwelche Darbietungen oder Auftritte ansehen“ (ebd.).

Viele Queers müssen – so das Resümee meiner Ausführungen – erstens aus den Familien, in die sie hineingeboren wurden, *ausbrechen* (oder Distanz zu ihnen gewinnen). Und unabhängig davon, in welchen Haushaltsstrukturen oder Familienformen sie danach leben, können sich zweitens queere Wahlfreundschaften, *alternative* Verwandtschaften an Orten etablieren, die drittens *anders* sind als das familiäre Zuhause – und häufig an Orten, wie den oben genannten. Solche freundschaftlichen Netzwerke und die Räume, in denen sich Queers reproduzieren können, sind es, die das queere Leben nicht nur lebenswerter, sondern zu etwas Begehrtem machen können.

Text und fremdsprachige Zitate aus dem Englischen von Andreas Bredenfeld. Der Beitrag ist eine erweiterte und überarbeitete Version von „Friends and Family’: The Reproduction of Queer Life“, die ursprünglich in *Spheres: Journal For Digital Cultures* (5/2019) als Antwort auf Andreas Bernards „Making Babies: New Reproductive Technologies and the Structure of the Family“ erschien. Mein Dank gilt Andrea Bohlman, Nathanael Kuck und Mike Laufenberg für das sehr hilfreiche Feedback zu einem früheren Entwurf sowie Ingo Stützle von der PROKLA-Redaktion.

Literatur

- Albert Kennedy Trust (2015): *LGBT Youth Homelessness: A UK National Scoping of Causes, Prevalence, Response, and Outcome*. URL: akt.org.uk/Handlers/Download.ashx?IDMF=c0f29272-512a-45e8-9f9b-0b76e477baf1, Zugriff: 26.7.2019
- Althusser, Louis (2001 [1970]): *Ideology and Ideological State Apparatuses: Notes Towards an Investigation*. In: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: 127-186.

- Bärtsch, Tobias u.a. (Hg.) (2017): *Ökologien der Sorge*. Wien.
- Bernard, Andreas (2015): *Kinder machen: Neue Reproduktionstechnologien und die Ordnung der Familie*. Frankfurt/M.
- Bhattacharya, Tithi (Hg.) (2017): *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*. London. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1vz494j>
- Brim, Matt und Ghaziani, Amin (Hg.) (2016): *Queer Methods (Women's Studies Quarterly)*. New York.
- Bradlow, Josh u.a. (2017) *School Report: The Experiences of Lesbian, Gay, Bi and Trans Young People in Britain's Schools in 2017*. URL: stonewall.org.uk/sites/default/files/the_school_report_2017.pdf, Zugriff: 26.7.2019.
- Brown, Kath/Nash, Catherine J. (Hg.) (2010): *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*. London.
- Campkin, Ben/Marshall, Laura (2017): *LGBTQ+ Cultural Infrastructure in London: Night Venues, 2006 – Present*. URL: ucl.ac.uk/urbanlab/docs/LGBTQ_cultural_infrastructure_in_London_nightlife_venues_2006_to_the_present.pdf, Zugriff: 26.7.2019.
- Cooper, Melinda (2017): *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. New York.
- Dalla Costa, Mariarosa/James, Selma (1975): Women and the Subversion of Community. In: *The Power of Women and the Subversion of Community*. Bristol: 21-56.
- Dodge, David (2017): Are Mitch & Cam TV's Most Boring Gay Couple (6.5.2017). URL: <https://www.gayswithkids.com/mitch-cam-old-news-2465989953.html>, Zugriff: 30.7.2019.
- Duggan, Lisa (2003): *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston.
- Durso, Laura E./Gates, Gary J. (2012): *Serving Our Youth: Findings from a National Survey of Service Providers Working with Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Youth Who are Homeless or At Risk of Becoming Homeless*. URL: williamsinstitute.law.ucla.edu/wp-content/uploads/Durso-Gates-LGBT-Homeless-Youth-Survey-July-2012.pdf, Zugriff: 26.7.2019.
- Eribon, Didier (2004): *Insult and the Making of the Gay Self*. Durham. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822385493>
- European Union Agency for Fundamental Rights (2014): *EU LGBT survey – European Union Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Survey: Main Results*. URL: fra.europa.eu/sites/default/files/fra-eu-lgbt-survey-main-results_tk3113640enc_1.pdf, Zugriff: 26.7.2017.
- Federici, Silvia (2012a): *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*. Reihe *Kitchen Politics – Queerfeministische Interventionen*, Band 1. Münster.
- (2012b [1975]) *Wages against Housework*. In: *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. New York: 15-22.
- Foucault, Michel (1985 [1981]): Von der Freundschaft als Lebensweise. Gespräch mit René de Ceccatty, Jean Danet und Jean le Bitoux. In: *Von der Freundschaft als Lebensweise. Im Gespräch*. Berlin: 85-93.
- Garber, Megan (2016): What I Learned from Re-Watching *My So-Called Life* as an Adult (20.7.2016). URL: <https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2016/07/what-i-learned-from-rewatching-my-so-called-life-as-an-adult/492005/>, Zugriff: 30.7.2019.
- Gould, Deborah B. (2009): *Moving Politics: Emotions and ACT UP's Fight Against AIDS*. Chicago. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226305318.001.0001>
- Greenhalgh, Hugo (2017): Grindr and Tinder: The Disruptive Influence of Apps on Gay Bars (12.12.2017). URL: <https://www.ft.com/content/be9779b6-bfcb-11e7-823b-ed31693349d3>, Zugriff: 30.7.2019.
- Halberstam, Jack (1998): *Female Masculinities*. Durham.

- (2005): *In a Queer Time & Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York.
- (2013): *Gaga Feminism: Sex, Gender, and the End of Normal*. Boston.
- Halperin, David M. (2012): *How To Be Gay*. Cambridge. DOI: <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674067516>
- Hester, Helen (2018): *Xenofeminism*. Cambridge.
- Jackson, Jonathan David (2002): The Social World of Voguing. In: *Journal for the Anthropological Study of Human Movement* 12(2): 26-42.
- Kim, Richard (2016): Please Don't Stop the Music (12.6.2016). URL: <https://www.thenation.com/article/please-dont-stop-the-music/>, Zugriff: 30.7.2019.
- Kitchen Politics (Hg.) (2015): *Sie nennen es Leben, wir nennen es Arbeit. Biotechnologie, Reproduktion und Familie im 21. Jahrhundert*. Münster.
- Laslett, Barbara/Brenner, Johanna (1989): Gender and Social Reproduction: Historical Perspectives. In: *Annual Review of Sociology* 15: 381-440. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.so.15.080189.002121>
- Laufenberg, Mike (2012): Communities of Care. Queere Politiken der Reproduktion (12.2012). URL: www.zeitschrift-luxemburg.de/communities-of-care-queere-politiken-der-reproduktion, Zugriff 26.7.2019.
- Love, Heather (2016): Queer Messes. In: *WSQ: Women's Studies Quarterly* 44(3-4): 345-349. DOI: <https://doi.org/10.1353/wsq.2016.0068>
- Malos, Ellen (Hg.) (1980): *The Politics of Housework*. London.
- Moore, Madison (2018): *Fabulous: The Rise of the Beautiful Eccentric*. New Haven.
- Nolan, Emma (2017): LGBTIQ Homelessness. In: *Homeless in Europe* (Herbst 2017). URL: feantsa.org/download/fea-008-17-magazine_v33480239002912617830.pdf, Zugriff: 26.7.2019.
- Pew Research Center (2019): Same-Sex Marriage Around the World (17.05.2019). URL: <https://www.pewforum.org/fact-sheet/gay-marriage-around-the-world/>, Zugriff: 31.7.2019.
- Preciado, Paul B. (2016): Politically Assisted Procreation and State Heterosexuality. In: *South Atlantic Quarterly*, 115(2): 405-410. DOI: <https://doi.org/10.1215/00382876-3488502>
- Reddy, Chandan C. (1998): Home, Houses, Nonidentity: *Paris Is Burning*. In: George, Rosemary Marangoly (Hg.): *Burning Down the House: Recycling Domesticity*. Boulder: 355-379. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429039775-16>
- Rosenberg, Alyssa (2012): 'Modern family' and Gay Marriage: It's Complicated (13.10.2012). URL: <https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2010/10/modern-family-and-gay-marriage-its-complicated/64397/>, Zugriff: 30.7.2019.
- Storey, John (2010): *Cultural Studies and the Study of Popular Culture*. Edinburgh.
- Takács, Judit (2006): *Social Exclusion of Young Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender (LGBT) People in Europe*. URL: www.ilga-europe.org/sites/default/files/Attachments/social_exclusion_of_young_lesbian_gay_bisexual_and_transgender_people_lgbt_in_europe_april_2006.pdf, Zugriff: 26.7.2019.
- Trott, Ben (2016) Same-Sex Marriage and the Queer Politics of Dissensus. In: *South Atlantic Quarterly* 115(2): 411-423. DOI: <https://doi.org/10.1215/00382876-3488513>
- Warner, Michael (1991) Introduction: Fear of a Queer Planet. In: *Social Text* 29: 3-17.
- Winker, Gabriele (2015) *Care Revolution. Schritte in eine solidarische Gesellschaft*. Bielefeld. DOI: <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839430408>