

Divergente subalterne Räume und Subjekte: Kulturvergleichende architektursoziologische Überlegungen

Heike Delitz

Zitiervorschlag

Heike Delitz. 2019. Divergente subalterne Räume und Subjekte: Kulturvergleichende architektursoziologische Überlegungen. Forum Kritische Archäologie 8:72–91.

URI http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2019_8_5_Delitz.pdf

DOI [10.6105/journal.fka.2019.8.5](https://doi.org/10.6105/journal.fka.2019.8.5) ; <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-42611>

ISSN 2194-346X



Dieser Beitrag steht unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung) International. Sie erlaubt den Download und die Weiterverteilung des Werkes / Inhaltes unter Nennung des Namens des Autors, jedoch keinerlei Bearbeitung oder kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen zu der Lizenz finden Sie unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>.

Divergente subalterne Räume und Subjekte: Kulturvergleichende architektursoziologische Überlegungen

Heike Delitz

Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Soziologie; heike.delitz@uni-bamberg.de

Abstract

The paper explores the question of whether and how architectures create ‘subaltern spaces’ and thus subaltern subjects. For this purpose, the concept of subalternity by G. Spivak is sketched, especially with regard to the concept of space inherent to it (1). In a second step, this concept is complemented by the postfundamentalist tradition of social theory: For it makes it possible to take the symbolic and material aspects of the social as constitutive, as constitutive more seriously. Compared with the postfoundational concepts, the hitherto dominant conception of subalternity (of Spivak) remains not only centered on linguistic questions, but is also more closely tied to the Marxist theory of society (2). The postfoundational redefinition of society as “imaginary instituted” (Castoriadis) and as based on constitutive exclusions (Laclau/Mouffe) takes the symbolic and the artifacts more seriously. It therefore allows to think the social effects of architectures more systematically, not at least their contribution to the classification and hierarchization of individuals (3). For this conceptual background, the last and empirical part compares four different ‘architectural modes of collective existence’ in view of their respective creation of ‘subaltern spaces’. Depending on whether they are nomadic or urban, territorial dispersive or ground buried architectural culture, other subjects are designated as ‘subaltern’, other subaltern spaces are created, and they are other forms of society.

Zusammenfassung

Der Beitrag geht der Frage nach, ob und auf welche Weise Architekturen ‚subalterne Räume‘ und damit subalterne Subjekte erzeugen. Dazu wird einführend das Konzept der Subalternität von G. Spivak im Blick auf den in ihm enthaltenen Raumbegriff skizziert (1). In einem zweiten Schritt wird dieses Konzept durch die postfundamentalistische Tradition der Gesellschaftstheorie ergänzt, die es eher erlaubt, die symbolischen und materiellen Aspekte des Sozialen als Gesellschaft erzeugend, als konstitutiv ernst zu nehmen. Dagegen bleibt die bisher dominante Bestimmung von Subalternität (bei Spivak) auf sprachliche Ausgrenzungen zentriert und zudem vergleichsweise eng an ein marxistisches Gesellschaftskonzept gebunden (2). Die postfundamentalistische Neubestimmung von Gesellschaft als „imaginärer Institution“ (Castoriadis) und als konstituiert durch Ausgrenzung (Laclau/Mouffe) nimmt das Symbolische und damit auch die Artefakte ernster. Es erlaubt systematisch, die Gesellschaftseffekte von Architektur zu eruieren, nicht zuletzt auch deren Beitrag zur Klassifikation und Hierarchisierung von Individuen (3). Mit diesem konzeptionellen Hintergrund vergleicht der letzte, empirische Teil vier einander divergente „architektonische Modi der kollektiven Existenz“ im Blick auf deren Erzeugung ‚subalternen Räume‘: Je nachdem, ob es sich um eine nomadische oder städtische, um sich territorial zerstreue oder in den Boden eingegrabene architektonische Kultur handelt, werden andere Subjekte als ‚subaltern‘ bestimmt, werden andere subalterne Räume erzeugt, und handelt es sich um andere Formen von Gesellschaft.

Keywords

Theory of Society, Sociology of Architecture, Postfoundational Thought, subaltern studies, Comparative Sociology

Schlagwörter

Gesellschaftstheorie, Architektursoziologie, Postfundamentalismus, *Subaltern Studies*, Vergleichende Soziologie

Architektur, Vergleich, Kritik: Einführende Bemerkungen zur Frage nach subalternen Räumen

„Die wichtigste Aufgabe postkolonialer Diskurse“ ist für Gayatri Chakravorty Spivak die „Auflösung subalternen Räume“ (do Mar Castro Varela und Dhawan 2007: 15). Wenn die Mitbegründerin der *Subaltern Studies* indes von Raum spricht, handelt es sich offenbar um einen metaphorischen Raumbegriff – beispielsweise wenn es heißt, dass Kritik einen „Raum“ für subalterne Stimmen eröffnen könne (1999: 158) oder wenn Subalternität mit Ranajit Guha als „Raum der Differenz“ definiert wird – als Raum, „der innerhalb eines kolonialisierten Territoriums von allen Mobilitätsformen abgeschnitten ist“ (Spivak 1996: 288, zitiert nach Dhawan 2018: 712).

Im Rahmen dieses Themenheftes – der Frage nach „subalternen Räumen“ und „subalternen Subjekten“ und ihrer Sichtbarkeit in der archäologischen Forschung – wird im Folgenden eine genuin soziologische und genauer gesellschaftstheoretische und zugleich eine Architektur-zentrierte Perspektive eingenommen. Aus diesem Blick klären sich zum einen Fragen wie diejenige, was „Subalternität“ mit Gesellschaft zu tun hat – inwiefern es in jeder Gesellschaft subalterne Subjekte gibt, da nämlich deren Definition und Ausgrenzung für gesellschaftliche Existenz konstitutiv ist. Dabei wird der Begriff der Subalternen weniger streng ausfallen – weniger streng jedenfalls als die prominente Prägung dieses Begriffes durch die *Postcolonial Studies* und insbesondere durch Spivak (2008, im Rückgriff auf Antonio Gramsci). Spivaks These lässt sich dabei wie folgt fassen: die Subalternen sind nicht allein politisch zerstreut (aufgrund einer fehlenden Repräsentation oder Identitätspolitik), sondern sie sind es sprachlich. Sie können „nicht sprechen“, und zwar aufgrund der Herrschaftsstrukturen, die in jeder Sprache, und mehrfach potenziert in der Sprache ‚der kolonialisierten indigenen Frau‘ stecken. In einem solchen Begriff von Subalternität scheint es unmöglich, über solche Subjekte archäologisch etwas auszusagen: Über keine Möglichkeit verfügend, sich zu äußern, scheinen diese Subjekte umso weniger räumlich repräsentiert zu sein. Per definitionem handelt es sich um Unsichtbare.

Um gleichwohl die Frage subalternen Räume nicht nur metaphorisch, sondern buchstäblich zu stellen, wird nun im Folgenden zum einen ein architektursoziologischer Blick eingenommen. Ergänzend zur sprachzentrierten Perspektive bei Spivak geht es darum, Subalternität als einen gesellschaftlichen Status, als ausgrenzende Identifikation der Gesellschaftsmitglieder zu verstehen, welche auch räumlich-architektonisch erzeugt wird: im sichtbaren, visuellen Modus der Gebäude ebenso wie in der Einschreibung räumlicher Praktiken, Haltungen, Distanzen in die Körper. Zum anderen wird eine gesellschaftsvergleichende Perspektive verfolgt, um zu zeigen, dass subalterne Subjekte verschiedene sind, verschieden konstituiert werden – dass ‚Subalternität‘ gesellschaftsspezifisch ist (im Unterschied zur von Spivak geteilten marxistischen Gesellschaftstheorie). In ihrem Konzept scheinen es nämlich letztlich verstreute, daher unsichtbare Klassenpositionen zu sein, die den Status ‚subaltern‘ definieren. Kurz, aufgebrochen wird die ökonomistische Definition von Gesellschaft, die einer jeden marxistischen Theorie eigen ist und auch bei Spivak dominant zu sein scheint. Eine am Begriff „subalternen Räume“ orientierte architektursoziologische Gesellschaftsforschung wäre dagegen positiv formuliert eine, die erstens die ökonomischen Ordnungen selbst als einen Fall der kulturellen oder symbolischen Differenzierungen versteht; und die zweitens die Subalternen vervielfältigt: Nicht immer sind es die ausgebeuteten Subjekte einer kapitalistischen Gesellschaft; nicht immer die, die dem Kolonialsystem und der männlichen Herrschaft unterworfen sind, weswegen ‚die kolonialisierte Frau‘ doppelt unsichtbar oder subaltern ist. Vielmehr legt der kulturvergleichende (anthropologische) Blick nahe, dass der Status des Subalternen verschiedene Subjekte und differente Räume umfasst: Was in der einen Gesellschaft ein subalternes Raum und ein subalternes Subjekt sein mag, kann in anderen Gesellschaften eine hegemoniale Raumpraxis und Subjektform sein. So scheinen die Obdachlosen – ortlose Subjekte – in einer sesshaften, infrastrukturierten Gesellschaft der Städte subaltern zu sein, während die Sesshaften als an den Ort gebundene Subjekte in nomadischen Gesellschaften kaum zählen. In diesem Rahmen ist schließlich drittens anzumerken, dass es dieser Gesellschaftstheorie und -forschung nicht um ‚Gesellschaftskritik‘ im Sinne der Kritischen Soziologie (oder Kritischen Archäologie) geht: Es geht weder darum, in bestimmten (z. B. ökonomischen) Architekturen deren ausgrenzende Macht aufzuweisen (Adorno 1977), noch darum, der imperialen Entwurfsmacht der Architekt_Innen die subversiven Akte der Nutzer_Innen gegenüberzustellen.¹ Die Soziologie von Subalternität und Architektur, die im Folgenden anzudeuten ist, wäre ‚kritisch‘ eher im Sinne Michael Foucaults.² Oder, die Frage gilt weniger dem – in einer modernen, ökonomisch kapitalistischen und männlich dominierten Gesellschaft – Selbstverständlichen (ökonomische Ungleichheit und Herrschaft), als dem, was diesem Blick noch zu entgehen droht. Es geht eher darum, die Frage Foucaults aufzunehmen, welche gesellschaftlichen Normalisierungsprozesse und Institutionen in

¹ Vgl. zu kritischen Ansätzen der Architektursoziologie Löw und Steets (2014) sowie Jones (2016).

² Vgl. zum Kritikbegriff Foucaults ders. 1990; 1992b.

welchen Ausgrenzungen zum Beispiel das disziplinierte, kreative, autonome Subjekt als das ‚normale‘ etablieren, als darum, einmal mehr die koloniale kapitalistische Herrschaft zu kritisieren.

Die Frage subalternen Räume nun wird entlang der sie erzeugenden, strukturierenden architektonischen Artefakte gestellt – dabei jegliche Architekturen einbeziehend, jeglicher Kultur und inklusive Infrastrukturen: Wie tragen architektonische Regime (des „Sichtbaren“) dazu bei, ein normales und zu dessen Definition und Abgrenzung zugleich ein subalternes Subjekt zu konstituieren? Diese Frage wird weniger diachron vergleichend gestellt (wie bei Foucault 1976), sondern synchron vergleichend – in der Gegenüberstellung divergenter architektonischer Kulturen und der ihnen entsprechenden Gesellschaften. Ausgehend von diesem Vergleich können dann einzelne Transformationen verfolgt werden: So lässt sich beispielsweise die aktuelle architektonische Erzeugung von ‚Subalternität‘ im Fall der Uiguren durch die zentralchinesische Bürokratie und Partei womöglich erst angemessen erörtern, wenn man zunächst deren eigenen „architektonischen Modus der kollektiven Existenz“ untersucht hat.³

‚Subalterne Räume‘: Begriffliche und konzeptionelle Verschiebungen

„Zwischen Patriarchat und Imperialismus, Subjektconstitution und Objektformierung verschwindet die Figur der Frau, und zwar nicht in ein unberührtes Nichts hinein, sondern in eine gewaltförmige Pendelbewegung, die in der verschobenen Gestaltwerdung der zwischen Tradition und Modernisierung gefangenen ‚Frau der Dritten Welt‘ besteht.“ (Spivak 2008: 101)

Der Begriff der subalternen Räume muss sich auf die *Subaltern Studies* beziehen – und damit auf Gayatri Chakravorty Spivaks berühmten Essay von 1988: *Can the Subaltern Speak?*⁴ Worauf Spivak in diesem Essay insbesondere aufmerksam macht, ist die Gewalt der Sprache: Subalternität, nämlich gesellschaftliche Unsichtbarkeit, vollkommene Unterdrückung ist eine sprachlich erzeugte. Nicht nur haben die Subalternen keine Stimme, weil sie keine einheitliche Stimme haben, weil sie kein politisches Subjekt bilden (wie Antonio Gramsci Subalternität im Blick auf die territorial verstreuten Bauern definiert hat; vgl. Spivak 2008: 47). Die vollständig Subalternen sind vielmehr jene Zerstreuten, die zudem nicht gehört werden können, weil es keine Sprache gibt, in der sie als sie selbst erscheinen können. Das betrifft namentlich das Kollektiv der kolonialisierten Frau und paradigmatisch die indischen, hinduistischen, zur Selbstopferung aufgerufenen Witwen: Da die Sprache auch in diesem Fall eine männlich dominierte ist; da das ‚generische Maskulinum‘ die Frau sprachlich unsichtbar macht, und dies wirksamer „als jede Burka“ (Lobin und Nübling 2018); da diese Sprache den Frauen die Selbstopferung als eigenen Wunsch einredet, da überdies die britische Kolonialmacht die Selbstopferung verbietet – ist es paradigmatisch dieses weibliche Subjekt, das auf keine Weise selbst zu sprechen vermag. Sie hat keine Sprache, die ihr eigen wäre (Spivak 2008: 103–104). Demgegenüber mögen zwar die hinduistischen männlichen Bauern ihrerseits aufgrund der Kolonialherrschaft „keine Geschichte haben“. Wie auch immer ihre fehlende Ausdrucksmöglichkeit aber beschaffen ist: ‚die Frau‘ ist noch viel „tiefer in den Schatten gedrängt“ (Spivak 2008: 56). Sie bildet die „wahre‘ subalterne Gruppe“, da ihre „Identität ihre Differenz“ ist, die Differenz zu all dem, was sagbar ist (Spivak 2008: 52). Auch Antonio Gramsci hatte Subalternität als einen Status verstanden, der vor allem sprachlich erzeugt wird: Die „bäuerlichen Klassen des peripheren Südens“ von Italien sind die, die zeitgenössisch nicht die „Sprache der Nation“ beherrschen; sie „wurden somit auch kein Teil von ihr“. Wegen des Fehlens einer „gemeinsamen Sprache“ blieben sie uneinheitlich.⁵

Ein erster Punkt, an dem wir diesen Begriff der Subalternität – in der Frage subalternen Räume (räumlicher Strukturen, die subalterne Subjekte erzeugen) und im Blick auf die Archäologie – nun ergänzen müssen, betrifft diese Konzentration auf die Sprache. Zwar hat Gramsci durchaus auch andere Formen des Symbolischen im Blick; und ausdrücklich erwähnt er einmal Architektur: Das Kulturelle als die Struktur, welche „die öffentliche Meinung [...] beeinflusst“ und dabei Normalisierungen vornimmt, reiche von den Institutionen bis zur „Architektur“ oder

³ Zu dieser Anlage – einer strukturalen Anthropologie oder synchron vergleichenden Soziologie – siehe aktuell Descola 2011; architektursoziologisch Delitz 2018a. Zur Transformation der Städte – deren Sinisierung und Modernisierung – und ethnischen Segregation und Diskriminierung der muslimischen Uiguren durch Han-chinesische Akteure (Regierungsbehörden, Parteifunktionär_Innen, Investor_Innen, Bauunternehmer_Innen, Architekt_Innen) in Xinjiang siehe Kobi 2016; 2018; 2019 und unten.

⁴ Vgl. dazu neben dem Editorial in diesem Heft z.B. Dhawan 2018; do Mar Castro Varela und Dhawan 2007; 2010; 2015; Morris 2010; Nandi 2010; Hidalgo 2016.

⁵ Das hebt in der Einführung zu Spivaks ‚Can the Subaltern Speak?‘ Steyerl (2008: 8–9) hervor.

„zur Anlage der Straßen“ (Gramsci 1991: 373). Indes erwähnt Gramsci dann erneut vor allem Sprachliches (die Bedeutung der Straßennamen). Dagegen erlauben es nun eher strukturalistische und poststrukturalistische Gesellschaftstheorien wie diejenige Michel Foucaults oder auch die im Begriff des „Gefüges“ konzentrierte soziologische Theorie von Gilles Deleuze, die Rolle von Architektur und Räumen ernst zu nehmen. Beide sind interessiert an der Verknüpfung des Sagbaren und des Sichtbaren. In den „Gefügen“ von Körpern, Artefakten und Aussagen (Deleuze und Guattari 1992), in den „Dispositiven“, in denen sich die Selbstpraktiken und sozialen Beziehungen ereignen (Foucault 1976), sind Sagbares und Sichtbares untrennbar.⁶

Zudem lässt sich auch bei Foucault eine Definition des Subalternen finden, die wir im Folgenden aufnehmen werden, nämlich in dessen Analyse einer Gesellschaft im Blick auf ihre Ausschließung: Historisch konstituiert sich die moderne okzidentale Gesellschaft, indem sie Subjekte definiert, die insofern nicht sprechen können, als ihre Stimme nicht zählt – die ‚Wahnsinnigen‘. In der Definition dieser Subjekte und ihrer Ausschließung konstituiert sich die moderne europäische Gesellschaft, ihre Definition als ‚Nicht-Vernünftige‘ und ‚Nicht-Arbeitsfähige‘ war konstitutiv:

„Seit dem Mittelalter ist der Wahnsinnige derjenige, dessen Diskurs nicht ebenso zirkulieren kann wie der der andern: sein Wort gilt für null und nichtig, es hat weder Wahrheit noch Bedeutung, kann vor Gericht nichts bezeugen, kein Rechtsgeschäft und keinen Vertrag beglaubigen, kann nicht einmal im Meßopfer die Transsubstantiation vollziehen lassen und aus dem Brot einen Leib machen; andererseits kann es aber auch geschehen, daß man dem Wort des Wahnsinnigen im Gegensatz zu jedem andern eigenartige Kräfte zutraut: die Macht, eine verborgene Wahrheit zu sagen“ (Foucault 1991: 12).

In diesem Sinne wollen wir im Folgenden vielfältige Klassifikationen von Subjekten und Ausschließungen verfolgen – die Kategorie der Subalternen vervielfältigen, sie von der alleinigen Bindung an Klasse, ‚Rasse‘ und Geschlecht lösen. So wird sich zeigen, dass die Position des Ausgeschlossenen, des Liminalen oder Subalternen in Gesellschaftsformen gerade ‚umgekehrt symmetrisch‘ definiert werden kann: In nomadischen Gesellschaften wird der Status des Subalternen auf eine den urbanen Gesellschaften gerade entgegengesetzte Weise definiert. Hier sind wir nicht zuletzt skeptisch gegenüber der marxistisch grundierten Gesellschaftstheorie bei Spivak und Gramsci (und dies wäre der zweite Punkt, an dem der Begriff der Subalternität neu definiert wird). Wenn Gramsci nämlich subalterne Klassen als die bestimmt, die „per definitionem keine vereinheitlichten“ Klassen sind, da sie sich nicht vereinheitlichen können, „solange sie nicht ‚Staat‘ werden“ (Gramsci 1998: 2195), ist dies immer noch eine eurozentrische, marxistische Position, die von einer Klassengesellschaft ausgeht. Auch misst sie das Vorhandensein des Politischen am Staat, während keineswegs jede Gesellschaft staatlich organisiert ist, nicht alle Kräfte um dessen Beherrschung ringen, nicht in allen Gesellschaften Zerstreung Subalternität bedeutet.⁷

Und wenn Spivak gerade Deleuze und Foucault die Verleugnung der „Rolle der Ideologie in der Reproduktion gesellschaftlicher Produktionsverhältnisse“ vorwirft, die Verleugnung der eigenen, globalen Arbeitsteilung und des Unterschieds zwischen (Klassen-)Interesse und Begehren – wenn sie ihnen eine hegemoniale Position vorwirft (Spivak 2008: 26), die selbst auf „Ausbeutung“ basiert (Spivak 2008: 65) – bleibt auch sie offenbar gebunden an eine ökonomistische oder ‚fundamentalistische‘ Gesellschaftstheorie. Hier folgen wir eher den postfundamentalistischen Gesellschaftstheorien (Marchart 2013), da in ihnen soziale Strukturen als imaginär instituierte gedacht werden – als nicht den architektonischen und anderen kulturellen Klassifizierungen zugrunde liegend, sondern selbst als kulturell erzeugt. Auch das Ökonomische ist eine „imaginäre Institution“ (Castoriadis 1984). Um zu denken, dass auch Ungleichheitsstrukturen architektonisch mit erzeugt werden (statt sich nur noch auszudrücken); um die subalternen Räume und ihre subjektformende Wirkung ernst zu nehmen: Dafür braucht es eine nicht-fundamentalistische, nicht-ökonomistische Gesellschaftstheorie.

Postfundamentalistische Gesellschaftstheorie: Hegemoniale Bestimmung kollektiver Identität und die konstitutive Ausschließung

Postfundamentalistische Theorien der Gesellschaft stellen ihrerseits Fragen der subjektivierenden Macht, der gesellschaftlichen Erzeugung von Subjekten; auch sie sind (wie die marxistischen Theorien) Konzepte der „konstituierten Subjektivität“, statt handlungstheoretisch vom „konstituierenden Akteur“ auszugehen (Balibar 2003).

⁶ Foucault hat ein ganzes architektursoziologisches Forschungsprogramm entworfen; vgl. v. a. Foucault 1973; 1992a.

⁷ Vgl. zu dieser Kritik an der – marxistischen – Anthropologie Pierre Clastres (1976).

Sie sind zugleich postmarxistisch: In ihnen ist die Vorstellung einer determinierenden „Basis“ der Gesellschaft ausgesetzt und ebenso die des revolutionären Arbeiter-Subjekts. An deren Stelle steht die (strukturalistische) Konzeption der kulturellen Konstitution des Sozialen. Soziale Klassifikationen, Unterscheidungen und Kollektivbildungen sind in nichts fundiert; auch ökonomische Unterschiede sind symbolisch erzeugt, und politische Subjekte, politische Einheiten brauchen eine imaginäre kollektive Identität, Identitätspolitik. Ungleichheiten ebenso wie Einheiten sind, wie Castoriadis (1984) sagt, imaginär instituiert. Sie sind letztlich erfunden – und zutiefst wirksam.

Gesellschaft als imaginäre und symbolische Fixierung, Vereinheitlichung und Fundierung

Eine solche Gesellschaftstheorie, in deren Rahmen – in einem weiteren Schritt – dann auch Architektur als ein „Medium“ (Delitz 2010) oder „Existenzmodus“ (Delitz 2018a) von Kollektiven ernst genommen werden kann, liegt in der Tat bei Cornelius Castoriadis vor. Mit ihm lässt sich Gesellschaft als mindestens dreifach imaginär instituiert verstehen (Delitz 2018b) – und lassen sich mindestens drei Weisen unterscheiden, in denen Architekturen soziale Räume sowie Gestalten der imaginären Gesellschaft erzeugen und gesellschaftlich konstitutiv sind: Kollektive Existenz besteht zum einen in der Vorstellung einer Identität in der Zeit. Von keinem Kollektiv können sich die Einzelnen vorstellen, dass es einmal ganz anders gewesen sei oder unvorhersehbar anders würde – stets gehört zu Gesellschaft die Vorstellung einer je bestimmten Geschichte und Zukunft. Zugleich werden (zweitens) in jeder Gesellschaft Individuen eingeteilt, klassifiziert in Heiratshälften, Schichten, Klassen, Generationen oder Geschlechter, die in sich eine imaginäre Einheit bilden. Ebenso basiert jede kollektive Existenz auf der Imagination der Einheit der Gesamtgesellschaft. Und gegenüber der Kontingenz des Gesetzes – aus Selbsterzeugung der Werte und Normen – ist drittens die Vorstellung eines letzten Grundes für kollektive Existenz konstitutiv. Fundiert wird das Kollektiv in einer primären oder „zentralen imaginären Bedeutung“ (Castoriadis 1984: 241), die alle anderen bestimmt, ohne selbst begründet werden zu müssen.⁸ In religiös instituierten Gesellschaften ist dies ‚Gott‘ – jene letzte Bedeutung, die den Tagesablauf strukturiert, Machtverhältnisse legitimiert, Werte begründet, Subjekte formt; jene Bedeutung, in deren ‚Schuld‘ die Gesellschaft instituiert wird (Gauchet 2005). Für moderne Gesellschaften sieht Castoriadis ‚Rationalität‘ in derselben Funktion: Nur oberflächlich „erweckt die moderne Welt den Eindruck, als habe sie die Rationalisierung bis an die äußersten Grenzen getrieben“, denn auch der Wert der Rationalität ist letztlich ebenso „willkürlich“, unbegründbar, imaginär wie ‚Gott‘ (Castoriadis 1984: 268).

Alle diese wirksamen, Subjekt-formenden Vorstellungen der gesellschaftlichen Identität, Einheit und Verpflichtung sind auf Symbolisches angewiesen. Mit einem Begriff von Gesellschaft als imaginärer Institution lässt sich derart die gesellschaftliche Bedeutung oder Positivität aller kulturellen Aktivitäten und Artefakte denken, auch die der Architekturen und der räumlichen Strukturierungen. In Raumstrukturen, in der Ästhetik und Dimension der Gebäude und Distanzen, in der Ansiedlung bestimmter Einzelner oder in deren Vertreibung, in der Aufteilung eines Territoriums drückt sich nicht etwas ‚aus‘. In diesen Artefakten, Aktivitäten und Wahrnehmungen konstituiert sich vielmehr eine Gesellschaft als diese bestimmte – und wird je etwas ausgeschlossen.

Hegemonie und Ausgrenzung

Für die Frage nach subalternen Räumen sind zunächst aber noch jene Konzepte in die Gesellschaftstheorie einzufügen, die Gesellschaft ihrerseits als imaginäre Institution, und über Castoriadis hinaus als hegemoniale Bestimmung fassen, von Spaltung, Konflikt ausgehend (Laclau und Mouffe 2001): Stets sind die gesellschaftlichen Bedeutungen umkämpft. Auch das zentrale Imaginäre ist nie unumstritten. Vielmehr gilt aus einer hegemonietheoretischen Perspektive: Gesellschaft instituiert sich als Einheit, gerade weil sie keine ist, weil sie gespalten ist und auf keinem Grund beruht. In diesem Sinne sprechen Hegemonietheorien von der gleichzeitigen „Unmöglichkeit und Notwendigkeit“ von Gesellschaft (als Einheit und Totalität, vgl. Marchart 2013):

„Auch wenn das Soziale sich nicht in den intelligiblen und instituierten Formen einer Gesellschaft zu fixieren vermag, so existiert es doch nur als Anstrengung, dieses unmögliche Objekt zu konstruieren. Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, [...] ein Zentrum zu konstruieren.“ (Laclau und Mouffe 2001: 149)

⁸ Vgl. zum „fundierenden Außen“ der Gesellschaft, das deren Identität sichert: Delitz und Maneval 2017; zur Erfindung dieser religionssoziologischen Perspektive Durkheim 1994 und Delitz 2019a; 2019b.

‚Gesellschaft‘ wird je von einer hegemonialen Position aus bestimmt. Um dabei ein „Zentrum zu konstruieren“, kommt es auf Abgrenzungen an – auf die Markierung des „konstitutiven Außerhalb“ (Mouffe 2007: 23). Denn jede kollektive Existenz ist „überdeterminiert“ (Althusser 2011), stets wird sie von differenten Konfliktlinien durchquert. Die Behauptung einer Einheit ist stets eine partikuläre Bestimmung, die andere ausschließt, und dabei eine Abgrenzung, einen Gegensatz als entscheidend definiert – als konstitutiv. Eine soziale Formation kann sich demnach nur selbst bezeichnen und sich somit als solche konstituieren, wenn

„sie die inneren Grenzen in trennende Grenzen transformiert, indem sie eine Äquivalenzkette hervorbringt, die das, was jenseits der inneren Grenzen ist, als das konstruiert, was sie nicht ist. Nur durch Negativität, Spaltung und Antagonismus kann sich eine Formation als ein totalisierender Horizont konstituieren.“ (Laclau und Mouffe 2001: 185)

Der von Derrida derart in die Gesellschaftstheorie übernommene Begriff des konstitutiven Außen

„soll die notwendige Festsetzung einer Differenz sichtbar machen, die zur Ausbildung einer Identität gehört, einer Differenz, die oft auf der Grundlage einer Hierarchie konstruiert wird, etwa zwischen Form und Materie, Schwarz und Weiß, Mann und Frau. Jede Identität ist relational und jede Identität erfordert zwangsläufig die Bestätigung einer Differenz, d. h. die Wahrnehmung von etwas ‚anderem‘, das sein ‚Außerhalb‘ konstituiert.“ (Mouffe 2007: 23)⁹

Als dieses konstitutive Außen kann nun das oben erwähnte Konzept von Foucault einfügend, das subalterne Subjekt definiert werden: Es ist das, was je die Grenze einer Gesellschaft darstellt, die Schwelle, von der her sich das gesellschaftlich Normale definiert, indem zugleich das Subalterne als ohne Stimme, rechtlos, wirkungslos definiert wird.

Architektur als Modus der imaginär instituierten Gesellschaft und ihrer Grenzen

Wie verbindet sich eine solche Gesellschaftstheorie – die ‚Gesellschaft‘ als imaginäre und daher symbolische Institution bestimmt, die eine Identität und Einheit behauptet und daher immer auch Instanzen des Außen bestimmt – mit der Frage nach Räumen und Architekturen?¹⁰ Zunächst ist eine Konsequenz einer solchen post-fundamentalistischen Gesellschaftstheorie generell, Architektur als symbolisches Medium der imaginären Gesellschaft (Delitz 2010), als Modus kollektiver Existenz (Delitz 2018a) zu verstehen. Im Gegensatz zu der Denkweise, in die ein (marxistischer) Materialismus tendiert, sind architektonische Artefakte kein bloßer nachrangiger Ausdruck bereits vorliegender sozialer Strukturen und ‚Interessen‘. In ihnen konstituiert sich *diese* Gesellschaft mit *diesen* Subjekten – in der architektonischen und daher räumlichen Anordnung der Einzelnen, deren Verteilung im Raum, in ihrer Verungleichung; in der Trennung der Geschlechter oder auch Generationen; in der Definition von Milieus. Jede Gesellschaft erzeugt architektonisch zudem eine bestimmte Geschichte, und gibt sich ein Verhältnis zu Vergangenheit und Tradition – oder gerade zum Neuen. Architekturen erzeugen eine je spezifische Relation der Gesellschaft zur Natur sowie zum Boden; in Bauweise und Material werden die Einzelnen räumlich fixiert oder mobilisiert. In all dem ist das Architektonische zutiefst politisch, es ist eine je spezifische Art, die Einzelnen adressierbar und sichtbar zu machen, sie anzuordnen, ihre Bewegungen zu kanalisieren, sie zu Subjekten zu machen.

Die Gesellschaftseffekte der Architekturen liegen dabei ebenso am ständigen Bezug der Artefakte auf den Körper, zu seinen Perzepten und Affekten, wie an der Visualität dieser Artefakte – der stets präsenten, visuellen und räumlichen Gestalt des Kollektivs. In Material, Dimension, Oberflächenstruktur usw. erzeugen Architekturen je bestimmte symbolische ‚Gefüge‘, Modi kollektiver Existenz, ihrer Ordnung der Einzelnen und ihrer Ausgrenzung sowie der imaginären Fundierung des Kollektivs.

Für religiös fundierte Kollektive sind beispielsweise Kirchen, Tempel usw. nicht nebensächlich und sekundär, sondern konstitutiv: Sie erzeugen religiöse Affekte und Bewegungen, religiöse Subjekte. Eine in ‚Gott‘ fundierte Gesellschaft, ein Religiös-Politisches hat nur durch die architektonische Gestalt dieser Gesellschaft Existenz. Vieles spricht etwa auch dafür, in der absichtsvoll ahistorischen Architektur der klassischen Moderne eine Kulturtechnik zu sehen, die eine bestimmte Gesellschaftsform mit erzeugt, nämlich eine im Wert der Rationalität sich fundie-

⁹ Vgl. zur ‚Macht der Exteriorität‘ Derrida 1983: 536–537; Laclau 1990: 10–12; Mouffe 2010: 130–131.

¹⁰ Was den Forschungsstand betrifft, so gibt es u. W. noch keine programmatischen architektursoziologischen Erforschungen des Subalternen – insgesamt scheint die Thematisierung der Relation von Subalternität und (konkretem) Raum ausbaufähig, gerade gegenüber dem eingangs erwähnten metaphorischen Raumbegriff. Siehe dazu auch do Mar Castro Varela und Dhawan 2010.

rende Gesellschaft (Delitz 2010a: Kap. III). Dabei lassen sich ‚außenpolitische‘ Bedeutungen der Architekturen von ‚innenpolitischen‘ unterscheiden: Gesellschaften distanzieren sich in Materialwahl, Konstruktionsweise, Anschauung und Körperbezug von vorherigen und gleichzeitigen anderen Gesellschaften; zugleich sind Architekturen auch innenpolitisch wirksam, gibt es je hegemoniale Räume und Bautypen und werden innerhalb des Kollektivs Orte und Räume auf spezifische Weise differenziert: Sie werden in dominante und marginale sowie in solche unterschieden, in denen sich das ‚Außen‘ definiert, die eine Schwelle bilden. Foucault hat solche Orte „Heterotopien“ genannt – es sind dies Architekturen und Räume, an denen sich konstitutive Ausschließungen vollziehen,

„wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplazierungen oder Widerlager, [...] in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte“. (Foucault 1992a: 39)

Neben diversen anderen Fällen (Bibliotheken oder Schiffe: Foucault 1992a: 43; 46) hat Foucault die psychiatrischen Institutionen und ihre Räume untersucht: als architektonische Ein- und Ausschließung, in der sich ab dem 18. Jahrhundert die moderne Gesellschaft mit ihrem fundierenden Wert der ‚Rationalität‘ etabliert hat. Die ‚trennende Grenze‘, das ‚konstitutive Außen‘ ist in diesem Fall ein unterworfenes oder „verworfenes Außen“ (Moebius 2010: 433): Das, was nicht zugehörig ist, nicht identitätsstiftend, das Unverständliche, „Unheimliche“.¹¹ Subalterne Subjekte wären dann jene, die dem Kollektiv auf negative Weise gegenüberstehen, in deren Markierung als das Verfemte sich kollektive Identität definiert, in deren Ausgrenzung sich das Normale definiert. Sie gehören gerade nicht dazu, sie besetzen die Räume an den Rändern der kollektiven Existenz – im Unterschied zu den ‚Prekären‘ vielleicht gerade solche, die den zentralen sozialen Werten gegenüberstehen.

Differente architektonische Modi kollektiver Existenz und ihre subalternen Räume

In divergenten Formen von Gesellschaft erfüllen diese Funktion nun je andere Architekturen und Räume, werden andere Subjekte zu Subalternen: zu denen, deren Stimme nichts zählt. So können in einer nomadischen Gesellschaft sesshafte Handwerker_Innen als Subalterne bezeichnet werden und insgesamt alle die, die nicht am zentralen „Affekt“ der Geschwindigkeit teilhaben (Deleuze und Guattari 1992: 552), die gezwungen sind, an einem Ort zu bleiben. Ex negativo definiert sich in deren Verachtung der Affekt des Stolzes, werden in deren Gegenbild die prestigevollen Aktivitäten, Körper, Artefakte bestimmt – die hegemonialen Räume, Werte und Subjekte. Für den Status des je subalternen Raums kommt es tatsächlich darauf an, von welcher Gesellschaftsform die Rede ist. Dabei sind zum einen ständige Verschiebungen einzurechnen, Prozesse der Subalternisierung und Marginalisierung (etwa die Abwertung der Bautraditionen indigener Bevölkerungen gegenüber der hegemonialen kolonialen Architektur). Zum anderen lassen sich – von dieser Transformation heuristisch abstrahierend – Kontrastvergleiche vornehmen, divergente architektonische Modi kollektiver Existenz unterscheiden (Delitz 2018a). Nomadische Gesellschaften haben andere Lebensweisen und Subjektformen als sesshaft fixierte Gesellschaften – andere Begehren, andere Subalternitäten. Sie gehen mit einer der urbanen entgegengesetzten architektonischen Gestalt einher: mit fluiden, ephemeren, weichen und flachen Architekturen, die einen anderen Raum erzeugen als jenen verteilten und infrastrukturell vernetzten Raum der Sesshaften. Auch sie haben ihre Ungleichheiten, Machtgefälle, Institutionalisierungen. Weit entfernt, der Vorläufer einer städtischen Form kollektiven Lebens zu sein, hat man es bei ihnen eher mit dem Gegenteil zu tun. Dasselbe gilt für archäologische Fälle: Auch bei archäologisch erforschten Gesellschaften kann es sich um ganz andere Modi kollektiver Existenz handeln, jenseits einer historischen Betrachtungsweise, die dazu tendiert, alle Gesellschaften in eine evolutionäre Reihe zu stellen. Im Folgenden werden wir für vier divergente architektonische Modi der kollektiven Existenz (Gesellschaften der Städte, Gesellschaften der Zelte, Eingegrabene Gesellschaften und Gesellschaften des residentiellen Atomismus)¹² die Frage des Subalternen stellen: Wie wird architektonisch je ex negativo, in der Ausgrenzung subalternen Räume das kollektive Zentrum definiert?

¹¹ „In seiner Unbestimmtheit zu sich gestaltet sich [dem Menschen] der merkwürdige Horizont, innerhalb dessen ihm alles bekannt, vertraut und natürlich, [...] außerhalb dessen ihm alles unbekannt, fremdartig und unnatürlich [...] erscheint“, heißt es bei Plessner (1981: 192–193). „Wo diese Horizontlinie läuft, [...] liegt nicht eher fest, als bis es durch ihn festgelegt wird [...]. Der Grund für die beständige Bildung des Horizontes der Vertrautheit ist [die] Unheimlichkeit des Fremden [...]. Denn das Fremde ist das Eigene, Vertraute und Heimliche im Anderen und als das Andere und darum [...] das Unheimliche.“

¹² Vgl. zu diesen vier Modi und ihrer Begründung Delitz 2018a sowie die bisher publizierten Fallstudien, die Teil eines DFG-geförderten Forschungsprojekts (gepris.dfg.de/gepris/projekt/400112452) sind: Delitz 2010b (zu nomadischen Kollektiven); 2015b (zur Gegenüberstellung nomadischer und eingegrabener Kollektive); 2016 (eingegrabene Kollektive); 2019c (sich verstreute Gesellschaften).

1. Gesellschaften der Zelte, nomadische Kollektive – und ihre Städte

Im Blick auf die Tuareg, die wir exemplarisch für den nomadischen Modus kollektiver Existenz nehmen (Delitz 2010b; 2015b), fällt zunächst die flache, einstöckige und essentiell bewegliche oder ephemere Gestalt des Kollektivs auf, die hier architektonisch erzeugt wird. Die Zelte sind zudem unverziert, unterscheiden sich kaum in Größe oder Funktion. Sie sind wenig widerständig, bestehen aus denselben weichen Materialien – Ziegenhäuten und heutzutage Stoffen oder aber Palmwedeln (die Lederzelte der Kel Tamasheq respektive die Mattenzelte der Kel Ferwan, vgl. Abb. 1). Im Inneren werden die Geschlechter räumlich getrennt, während etwa Tiere einfach durch das Zelt hindurchlaufen. „La maison est divisée de manière immatérielle en deux moitiés, féminine et masculine [...]. L'espace féminin est souvent appelé simplement *tisemula*, connotant les bagages qui „nourrissent““ (Claudot-Hawad 2011: Abschnitt 24 und 25).¹³ Was die Gestalt der Gesellschaft betrifft, die Anhaltspunkte, die diese Architektur der politischen Imagination bietet, so scheint die äußere Gestalt des Zeltes entscheidend: Dessen Bestandteile dienen zur Bezeichnung der politischen Einheit. So wird etwa der Stammesverbund in Begriffen vorgestellt, die (neben dem Körper) dem Zelt entnommen sind:

„[L]’organisation imaginée du territoire touareg comme de la société est semblable à celle du corps humain ou encore de la tente dont le velum repose sur plusieurs piquets, chaque membre du corps ou chaque piquet de tente représentant à la fois une entité à part entière et une partie d’un tout, construits selon le même schéma“ (Claudot-Hawad 2008: 53; vgl. dieselbe 2001; 2004).¹⁴

Neben der architektonischen Gestalt ist die Struktur des Raumes interessant, wenn es darum geht, die Konstitution des Sozialen zu verstehen. Nomadische Kollektive sind permanent in Bewegung, mitsamt aller Dinge und Lebewesen; oft werden dabei kriegerische Aktivitäten vollzogen, es ist eine „Kultur des Krieges“ (Klute 2010). In intertribalen Raubzügen (*rezzu*) entscheidet sich das Prestige der einzelnen Stämme. Die Grenzen des Territoriums verschieben sich dabei permanent. Es sind diese Grenzen, die Peripherie, die die zentralen Orte darstellen, im Gegensatz zur urban konzentrierten Gesellschaftsform. Zudem erzeugt die nomadische Architektur einen „glatten“ Raum: Während der Raum der Sesshaften „durch Mauern, Einfriedungen und Wege“ eingekerbt ist, ist der nomadische Raum nur mit ‚Merkmalen‘ markiert, „die sich mit dem Weg verwischen und verschieben“ (Deleuze und Guattari 1992: 523–524). Der Wert, den hier die Bewegung, Geschwindigkeit, Mobilität besitzt, bezieht sich ebenso auf die Subjekte. Ihr sozialer Status gilt als veränderbar, wenn auch in einem nächsten Leben. Das soziale Prestige entscheidet sich dabei an der Geschwindigkeit und Reichweite, die Einzelnen möglich sind. Je gebundener das Subjekt an das Zelt bleibt, umso geringer ist der Status. Die (männlichen) Tuareg finden ihren Stolz auf dem Rücken der Kamele. Ihr dominanter „Affekt“ ist die Geschwindigkeit (Deleuze und Guattari 1992: 552).

Marginal sind demgegenüber sowohl Frauen (sofern sie an das Zelt gebunden sind) als auch die ursprünglich seitens der Kolonialherren eingeführten ‚Skaven‘, die ihrerseits an das Zelt gebunden bleiben. Während diese beiden Subjektpositionen Orte innerhalb einer sich als Ganze mitsamt aller Artefakte bewegenden Gesellschaft besetzen, könnte man nun alles Sesshafte als subaltern verstehen: Das Nicht-Bewegliche ist das, was *ex negativo* den Kern dieser Gesellschaft definiert. Das betrifft zum einen die Metallurgen, zum anderen städtische Räume und Subjekte.

„Les lieux de fonderie étaient situés dans des endroits inhabités, interdits à toute personne qui ne faisait pas partie du groupe des métallurgistes. Le contact avec l’un d’entre eux s’apprêtant à fondre ou se rendant sur l’un des sites, était censé entraîner la mort“,

so berichtet Catherine Hincker (1996: 45) für die Tuareg in der Region Udalen in Burkina Faso.¹⁵ Ebenso könnte man die Städte als ‚subaltern‘ verstehen, als konstitutives Außen, als trennende Grenze einer nomadischen Gesellschaft, die gleichwohl Städte kennt und auf sie angewiesen ist. So haben die Tuareg zwar Städte wie Timbuktu,

¹³ „Die Wohnstätte ist immateriell in zwei Hälften geteilt, die weibliche und die männliche. ... Der feminine Raum heißt oft einfach *tisemula* – das Gepäck, das ‚ernährt‘“ (meine Übersetzung).

¹⁴ „Die imaginäre Organisation des Tuareg-Territoriums wie der Gesellschaft ähnelt der des menschlichen Körpers oder auch dem Zelt, dessen Dach auf zahlreichen Stützen ruht. Jedes Mitglied des Gesellschaftskörpers oder jede Zeltstütze repräsentiert zugleich eine Einheit für sich und ein Teil eines Ganzen – beide nach demselben Schema konzipiert“ (meine Übersetzung).

¹⁵ „Die Gießereiplätze befanden sich in den unbewohnten Gegenden, die all jenen verboten waren, die nicht zur Gruppe der Metallurgen gehörten. Der Kontakt mit einem von ihnen, der sich gerade auf das Gießen vorbereitete oder darauf, sich zu einem jener Orte zu begeben, galt als tödlich“ (meine Übersetzung).



Abb. 1. Gesellschaften der Zelte: Das Lederzelt der Kel Tamasheq (Quelle: arlit; <http://arlit.free.fr/images/tente2.jpg>)

und damit ebenso eine lange urbane Vergangenheit. Die Gebiete, die die Stämme bewohnen und mit ihren Herden durchziehen, sind

“exactly those that are characterized by a long history of urban culture and identity. Some of the oldest cities of sub-Saharan Africa, such as Gao and Agadez, are part of the Tuareg world. Ruins of cities in the Sahara such as Essuq Tademkkat and Tamentit form further evidence of a long urban tradition of which the Kel Tamasheq form an integral part.” (Lecocq 2010: 52)

Indes, in einer nomadischen Gesellschaft, in der alles der Bewegung gilt, haben städtische Räume mindestens den Status eines untergeordneten, dienenden Raums. Sie bilden womöglich gar das Gegenteil der hegemonialen nomadischen Kultur: Denn weil und insofern sie fixiert sind, es ihnen an Mobilität, Bewegung und Schnelligkeit mangelt, haben deren Subjekte in der politischen Kultur der Tuareg keine Stimme. Städte sind zwar religiös und ökonomisch funktional; die Organisation und Verteilung der Einzelnen jedoch wird auf andere Weise und anderswo vorgenommen. Für diesen ‚subalternen‘ Status der Stadt spricht auch, dass die Städte in der politischen Imagination und Geschichtsschreibung wenig interessieren. So gilt etwa für die muslimische Stadt Essouk (Tadmäkkät) im Norden Malis, dass sie über Jahrhunderte unbewohnt blieb und ihre Geschichte einfach vergessen wurde (de Moraes Farias 2010).

Heute, im Zuge der erfolgten geopolitischen und ökonomischen Transformationen ist eine solche Gesellschaft längst auf dem Weg, eine andere zu werden. Die Praxis der Urbanisierung, architektonische Importe, Infrastrukturerung und territorialstaatliche Eingrenzung, Uranbergbau und Islam sind daran zutiefst beteiligt – es sind dies allesamt fixierende Aktivitäten, die nun umgekehrt die ehemals herrschenden, nomadische Räume und Subjekte marginalisieren:

“Increasingly forced to switch from nomadic to urban lifestyles over the last few decades, lots of Kel Tamasheq in the Sahara and Sahel are being squeezed into sedentarization. Furthermore, the vagaries of international politics are pushing them into making transnational border crossings without documents, nationalities or citizenships. Global economic interests, EU sanctions, as well as several local and supra local attempts to enforce political hegemony have turned nomadic life into a challenging business.” (Fischer und Kohl 2010: 1)

Für die Tuareg bedeutet insbesondere die nationalstaatliche Aufteilung genau jene Zerstreung, mit der Gramsci den Status des/der Subalternen definierte: Die Tuareg werden in jedem der Nationalstaaten ihres einstigen (beweglichen und ‚glatte‘) Territoriums zu „einer sozialen, politischen und kulturellen Minderheit“, ihre Mobilität und Ökonomie werden zu illegalen Aktivitäten und der „Nationalstaat erscheint [...] als Vektor von Pauperisierung und Marginalisierung“ (Claudot-Hawad 2015: 73; meine Übersetzung).¹⁶ Ähnliches gilt für andere nomadische Kollektive und deren Räume: In der Urbanisierung und Fixierung werden die ehemals hegemonialen Räume und Subjekte zu marginalen. So nehmen in der Mongolei die Jurten und deren Bewohner in einer zunehmend städtisch dominierten, fixierten Gesellschaft wie derjenigen von Ulan Bator buchstäblich und sozial einen peripheren Platz ein: Sie leben am Rand einer urban konzentrierten, architektonisch fixierten kollektiven Existenz (Lagaze 2004).¹⁷

2. Gesellschaften der Städte: fixierte, infrastrukturierte, urban konzentrierte Kollektive

Städtische Gesellschaften sind solche, die sich in der Konzentration und Infrastrukturierung des Territoriums sowie einer architektonisch fixierten Gestalt institutieren. Sie erzeugen andere Subjekte, marginalisieren andere Gruppen und Räume und andere ‚Subalterne‘. Grundlegend teilen solche Modi kollektiver Existenz eine fixierte, fundamentierte Bauweise, die die Einzelnen im Raum verteilt und aufteilt, anordnet und kontrollierbar macht. Urbane Konzentration bedeutet weiterhin eine anschaulich komplexe Ansammlung differenter sozialer Schichten, Funktionen und Milieus. Tendenziell teilen solche Kollektive eine architektonische Kultur, die ein kollektives Gedächtnis erzeugt (die Selektion bestimmter Bauschichten und Vernachlässigung/Zerstörung anderer), wobei es selbstverständlich die Ausnahme der städtischen Neugründung gibt, mit ihren eigenen politischen Effekten und der gezielten Einschreibung in ein bisher nicht definiertes Territorium. In einer grundlegend städtischen Gesellschaft tendieren Baukultur und Raumerzeugung zu funktionaler Differenzierung, zur Separierung von Aktivitäten und Subjekten und ihrer Verungleichung. Das gilt ebenso für die Präsenz ‚des‘ Finanzkapitals innerhalb einer ökonomisch-kapitalistisch instituierten Gesellschaft wie für die Räume und Architekturen einer politisch oder religiös dominierten imaginären Institution des Kollektivs. In all diesen Fällen symbolisieren die jeweiligen Bautypen die Macht ‚des Kapitals‘ oder des Politischen nicht lediglich, sie erzeugen diese mit. Wer sind die Subalternen einer städtischen, also infrastrukturierten, territorialisierenden, urban konzentrierten Gesellschaft? Exklusion, Subalternität und Marginalisierung kennzeichnet hier diejenigen, die nicht nur nicht in den urbanen Zentren auftauchen, sondern die keine Adresse haben: sei es, weil sie kein Wohn- und Aufenthaltsrecht besitzen (die Wohnungslosen und ‚illegalen‘ Flüchtlinge) oder sich nicht fixieren wollen. In einer grundlegend sesshaften, architektonisch fixierten kollektiven Existenz haben die Sinti und Roma oft die größte Verachtung auf sich gezogen (Klein 2015). In weniger ausschließender Weise sind dörfliche Räume marginal; kulturell, im gesellschaftlichen Imaginären, der kollektiven Selbstbeschreibung erhalten sie kaum Platz, es sei denn unter dem nostalgischen Titel der ‚Heimat‘. Zu subalternen Räumen und Subjekten wären eventuell auch die der Einschließungsinstitutionen zu zählen – in einem grundlegend gekerbten Raum erhalten die abweichenden Subjekte einen festen Platz, der sie zugleich an der Schwelle hält.

Städtische Kollektive (ebenso wie nomadische) sind natürlich auch das Thema der Archäologie: Kollektive, die ihrerseits – wie man zumindest aus der griechischen Antike weiß (z. B. Bäbler 2011: 199–206) – Nomaden als ‚Barbaren‘ verstanden haben, in jener trennenden Grenze, die eine kollektive Eigendefinition durch „asymmetrische Gegenbegriffe“ erzeugt (Koselleck 1989). Die dominanten Räume sind auch hier die territorial zentralen Orte, diejenigen, die infrastrukturell am besten erschlossenen, auf die alles zuläuft, im Gegensatz zu dem, was bei den Nomaden vor sich geht. Konstitutiv ist zugleich die Erzeugung eines „Hinterlandes“; der Bau von Mauern und Infrastrukturen (auch etwa in Uruk¹⁸). Wenn sich in einer solchen Gesellschaftsform Einzelne bewegen, so stets auf vordefinierten Linien:

„Die Stadt ist das Korrelat der Straße. Die Stadt existiert nur im Hinblick auf Verkehr und Kreisläufe; sie ist ein bedeutender Punkt in den Kreisläufen, von denen sie geschaffen wird oder die sie schafft. Sie wird durch Ein- und Ausgänge bestimmt [...]. Sie bewirkt eine Polarisierung der unbelebten, belebten oder menschlichen Materie; sie sorgt dafür, daß das *Phylum*, die Ströme an der einen oder anderen Stelle auf horizontalen Linien entlangfließen. Es handelt sich um [...] ein *Netz*, weil sie grundsätzlich in Verbindung mit anderen Städten steht“ (Deleuze und Guattari 1992: 599).

¹⁶ Zu jüngeren Transformationen der Tuareg in Mali siehe Canut und Iskrova 1996; Claudot-Hawad 2002; zu den Tuareg in Niger Grégoire 1999; insgesamt zur Transformation der Tuareg z. B. Kohl 2013; Modica und Delpin 2015.

¹⁷ Siehe für den Fall mongolischer Nomaden in der Stadt Kysyl in der russischen Republik Tuwa: Rojo et al. 2016.

¹⁸ Zur Architektur in Uruk vgl. z. B. Algaze 1991 oder Heinz 2006; 2008.



Abb. 2. Gesellschaften der Städte (Quelle: Autorin)

Im Gegensatz zu dem, was bei den Nomaden vor sich geht, tendieren Gesellschaften der Städte zur architektonischen Verungleichung sowie Etablierung von Funktionsdifferenzen. Konstitutiv ist weiter die Monumentalität der Artefakte, deren Affektivität in der Wahl harter, mineralischer Materialien (die ‚Mosaikstifte‘ Uruks etwa). Sofern solche Monumentalbauten eine politisch-religiöse Funktion hatten (im Gegensatz zu dem, was nomadische Gesellschaften etablieren), dienen sie der Legitimation der „Teilung der Macht“ (Gauchet 2005). Im *World System*, das Uruk womöglich bildete, sind die Subalternen die ursprünglichen Bewohner; sie müssen sich assimilieren oder werden vernichtet (Algaze 1993: 17–18), während die ehemaligen Peripherien des sich ausbreitenden Territoriums sukzessiv zu hegemonialen Räumen werden.

Auch in archäologisch erforschten Gesellschaften gibt es selbstverständlich große Differenzen – hängt der Status der Subalternen davon ab, welche Lebensform, Räume und Raumpraktiken je hegemonial sind. Nimmt man Çatal Höyük (7.300–6.100 v. u. Z.) als Gesellschaft der ‚Stadt‘ (Hodder 2016: 91–108), so handelt es sich weder um eine infrastrukturierte noch um eine Gesellschaft mit monumentaler Architektur. Die direkt aneinander gebauten Häuser beherbergen stets dieselben Aktivitäten (Friedhof, Wohnraum, Ritual- und Produktionsraum). Sie sind homogen und homogenisieren (so steht zu vermuten) das Kollektiv, dessen Einzelne allein über die Genealogie der Häuser klassifiziert und hierarchisiert scheinen. Einige Häuser haben eine längere ‚Geschichte‘, wurden öfter überputzt und überbaut, haben womöglich fiktive Abstammungslinien erzeugt (Hodder 2006: 142–144; Hodder und Pels 2010); andere scheinen dominanter zu sein, insofern sie mehr Begräbnisse aufweisen (Hodder 2006: 150–152). Welche Subjekte und Räume sind in einer solchen Gesellschaft ‚subaltern‘? Wenn eines der Rätsel von Çatal Höyük darin liegt, in einer fixierten Architektur mit häuslicher Produktion sowie Domestikation wilde Tiere kultisch zu verehren, so mag man hier alle nicht-sesshaften Tiere, Pflanzen und Menschen als subaltern verstehen. So würde sich der Status des Leoparden erklären: In einer Gesellschaft der Fixierung und Domestikation ist dieser frei umherstreifende Einzelgänger das, in dem diese Gesellschaft ihr Außen definiert, das, was sie gerade nicht (mehr) ist.¹⁹

¹⁹ So könnte man mit G. Bataille (1955) argumentieren, dass es im Wandel zur Domestikation gerade das Gegenteil ist, das in seiner Kraft bewundert und daher bildlich dargestellt wird – oder mit Gehlen (2004: 119) von einer Selbstidentifikation des Menschen in der „unterscheidenden Gleichsetzung“ mit dem Tier sprechen.

3. Gesellschaften des residentiellen Atomismus: gegenstaatliche Gesellschaften

Eine ganz andere Gesellschaftsform findet sich in den Savannen und Tropenwäldern, nämlich eine kollektive Existenz, die in der systematischen architektonisch-räumlichen wie auch politisch-kriegerischen Zerstreung besteht, um die Kollektive klein zu halten; sowie in einer entsprechenden Einschließung und Binnenstrukturierung der Kollektive. Die Häuser der Bororo folgen einer strikten Anordnung zueinander und zum Fluss, meist zentriert um einen singulären Bautyp, das Männer- oder *meeting house*. Zugleich spalten axiale Linien Raum und Bewohner, wie Lévi-Strauss berichtet: der Raum schwankt zwischen einer konzentrischen und dualistischen Struktur, in der gleichzeitig solidarische Verwandtschaftsgruppen und eine hierarchische Verteilung aktualisiert werden. Symmetrische und asymmetrische Klassifikationen halten sich hier die Waage, kompliziert (balanciert) durch eine weitere klassifizierende Bedeutung, die Dreiteilung der Gesellschaft in ‚die von flussaufwärts‘, ‚die von flussabwärts‘ und die ‚in der Mitte‘ (Lévi-Strauss 1969: 177; vgl. auch Lévi-Strauss 1936). Betrifft diese Aufteilung des Raumes die interne Struktur des Dorfes, so teilt eine weitere Ordnung den Raum zwischen den Dörfern – deren Abstände. Philippe Descola beschreibt für die Achuar einen „residentiellen Atomismus“ (Descola 1986: 19), die Zerstreung, eine kollektive Existenz am „Nullgrad sozialer Integration“ (Descola 1986: 8).

Diese zentripetale Form der Gesellschaft, die Aufteilung in kleine Dörfer oder Ansiedlungen mit einer vorgegeben Zahl von Häusern ist einer urban konzentrierten Gesellschaft konträr – sie instituiert eine entgegengesetzte Form des Politischen, nämlich weder die einer Konzentration noch einer Zentrierung der Macht (im Staat). Pierre Clastres hat dies als eine gegenstaatliche Institution beschrieben: So, wie Lévi-Strauss die totemistischen Gesellschaften als gegen-geschichtliche (und nicht ohne Geschichte) beschreibt, um dem Ethnozentrismus zu entgehen, hält er es für die bessere Alternative, von Gesellschaften gegen den Staat zu sprechen, als solchen ohne den Staat (Clastres 1976). Ebenso könnte man davon sprechen, dass auch hier nicht die Stadt fehlt, sondern es eine gegenstädtische Form des Raumes ist, eine, die eine ‚schädliche‘ Bevölkerungskonzentration vermeidet, sofern diese zu einer Teilung der Macht, zur Trennung von Herrschenden und Beherrschten tendiert. Man hat es zudem mit Gesellschaften zu tun, die vegetatives (schnell alterndes) Baumaterial verwenden, und Häuser zugleich als Lebewesen verstehen (Descola 1986: 151).²⁰ Es sind dabei die Häuser, die das je singuläre Zentrum darstellen, von dem sich in konzentrischen Kreisen die Welt erstreckt: der ‚Garten‘; der wilde Wald. Natur und Kultur werden also an anderen Stellen getrennt als in einer urbanen Gesellschaft. Damit verschiebt sich auch der Status des Subalternen. Zunächst sind die Einzelgänger hier ‚asozial‘ (die Anakonda, der Jaguar);²¹ sodann liegt das Subalterne jenseits des eigenen Territoriums: Für viele indigene Gesellschaften berichtet Lévi-Strauss, dass sich diese schlicht als Menschen bezeichnen, während ihre Nachbarn, alle anderen, keine sind, und sie versuchen, jeden Kontakt zu vermeiden:²²

„Die Mehrzahl der Völker, die wir primitiv nennen, bezeichnet sich selbst mit einem Namen, der ‚die Wahren‘, ‚die Guten‘, ‚die Hervorragenden‘ oder ganz einfach ‚Menschen‘ bedeutet; und sie verwenden für die anderen Eigenschaftsworte, die ihnen ihr menschliches Wesen bestreiten, etwa ‚Erdaffen‘ oder ‚Läuseeier‘.“ (Lévi-Strauss 1993: 26)

4. Eingegrabene Gesellschaften, maisons creusées

Andere Architekturen und Räume, andere Subjekte, andere Subalterne liegen schließlich im Fall der traditionellen zentralchinesischen Bauweise (Yaodong) vor (vgl. zum Folgenden Delitz 2015b; 2016). Es handelt sich hier um eine erneut konträre kollektive Existenz im Vergleich zu städtischen Gesellschaften: Während diese alle Lebensräume als Hochbau gestalten, sind diese Gebäude im Boden eingegraben. „Kein Haus in Sicht, sieht man nur rauchende Felder“, schreibt George Cressey (1955: 264; meine Übersetzung). Sechs Meter unter der landwirtschaftlich genutzten Erdoberfläche ordnen sich um einen zentralen Hof die Lebensräume je einer Familie an, nur durch eine Rampe mit der Außenwelt verbunden. Es handelt sich dabei um eine artifizielle Bauweise in streng kodifizierter, orthogonaler Form und Anordnung, und zugleich um eine ‚negative‘ Architektur – die weder sichtbare soziale Unterschiede noch funktionale Differenzierungen erzeugt. Die Fassaden sind ausschließlich nach innen, in den Raum der Familie gerichtet, und alle Wahrnehmungen beschränken sich auf diesen. Die Eingrabung etabliert auch keine eindeutige Trennung von Kultur (Architektur) und Natur (Erde): im Gegensatz zu dem, was für eine Gesellschaft der Städte gilt.

²⁰ Die nordamerikanischen Tlingit meinen, dass „zwischen den totemistischen Tieren, den Geistern und den Menschen und Dingen des Hauses Dialoge geführt werden“ (Mauss 1989: 86, Anm. 210).

²¹ Vgl. neben Descola 1986; 2011 auch Viveiros de Castro 1992.

²² Vgl. zu aktuellen Versuchen, den transformierenden Kontakt zu vermeiden: Napolitano und Ryan 2007.



Abb. 3. Achuar-Dorf am Tambopata River, Peru, 2009 (Quelle: Emmanuel Dyan; <https://www.flickr.com/photos/emmanueldyan/4297315723/in/album-72157623143150711/>; Zugriff 25.07.2018)

Alle Details dieser Architektur (Anlage und Gestalt, Baumaterial, Wahrnehmungen, Bewegungen, Affekte) sind untrennbar mit der chinesischen Kosmologie (Taoismus) verknüpft, jener kulturellen Repräsentation der Gesellschaft, deren zentrales Imaginäres die Vorstellung einer Harmonie von Natur und Kultur ist. Das *Fengshui* bezieht sich auf diese Bautradition; es ist die Anweisung, die irdischen Energieflüsse baulich so zu lenken, dass die Harmonie stets gewahrt bleibt – nämlich die Ordnung der Gesellschaft (Loubes 1988). Wer ist in einer solchen Gesellschaft (die Granet als ‚feudal‘ versteht: Granet 1985, 1989) subaltern? Studiert man mit Granet die Kosmologie der Kaiserzeit (die eine Form der Selbstbeschreibung der Gesellschaft ist), so scheint es keine Möglichkeit zu geben, etwas außerhalb des Systems zu denken, außerhalb der ‚Kette des Seins‘. In einer Selbstbeschreibung, in der alles auf die Aufrechterhaltung der Ordnung gerichtet ist, bleibt das ‚Subalterne‘ so gesehen unhörbar und unsichtbar. So gibt es offenbar nicht einmal die Vorstellung von ganz anderem, etwa der Natur:

„Wenn sie richtig gelegen ist, richtig erbaut wurde und richtig regiert wird, befindet sich die chinesische Stadt in Einklang mit der Welt, in der [...] Ordnung herrscht, wenn sie wie eine Behausung geschlossen ist [...]. Auf einen Kosmos, der so genau durch die gesellschaftlichen Konventionen geregelt ist, scheint das Wilde kaum Einfluß zu haben.“ (Descola 2011: 81–82)²³

Die Einordnung ins System hört erst auf, wo das chinesische Denken auf ganz andere Raumordnungen, Organisationsweisen und Subjektformen trifft (die der mongolischen Nomaden). Den skizzenhaften Annäherungen an diese uns fremde architektonische Kultur und Gesellschaft müsste das ethnologische respektive sinologische Wissen vieles korrigierend hinzufügen, wie in allen Fällen der hier zum Vergleich herangezogenen Weisen kollektiver Existenz. Zugleich existiert auch diese Gesellschaft nicht mehr. Die hegemoniale, Han-chinesische Mehrheitsgesellschaft hat mit Hilfe der Parteiherrschaft und einer massiven Bau- und Siedlungspolitik (europäische Architekturen, Materialien, Konstruktionsweisen und Akteure importierend) neue subalterne Räume und Subjekte erzeugt. Die aktuellen Subalternen sind etwa die *nongminong*, die Arbeitsmigranten in den Städten, Bauern in

²³ Vgl. zur chinesischen Vorstellung der Harmonie, die alles einschließt und gerade keine Gegensätze denkt, in gesellschaftstheoretischer Hinsicht Descola 2011: 308–309; generell Cheng 1997.



Abb. 4. Eingegrabene Gesellschaften, maisons creusées, Yao Dong, Zentralchina – Shaanxi/Henan, 2009 (Quelle: Kevin Poh, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cave_Dwelling_-_Courtyard.jpg)

einem bevölkerungspolitischen System, das Haushalte entlang der Stadt-Land-Unterscheidung administriert (Sun 2014: 13). ‚Subaltern‘ sind aber wohl insgesamt alle traditionellen Lebensweisen und Architekturen, die derzeit eine ‚Sinisierung‘ vollziehen (Loubes 2015). Zuweilen ist der Eintritt für den Erhalt des architektonischen Erbes ein Akt politischen Widerstands (Hess 2010) – oft schätzen die Mitglieder ethnischer Minderheiten aber auch die von Han-Chinesen initiierten, geplanten und erbauten Siedlungen: wegen ihrer Modernität, ihres Komforts, ihres Zukunftsversprechens (Kobi 2016; 2018; 2019).

Ausblick

Dieser Blick auf die architektonische Erzeugung des Subalternen ist notwendig unvollständig und begrenzt. Die Fallstudien wären zu vertiefen, und der Blick auf die Subalternen müsste nicht zuletzt (angesichts der eingangs angesprochenen sprachzentrierten Konzepte von Subalternität) durch eingehendere linguistische Studien ergänzt werden, in denen die Aufmerksamkeit auf der Verbindung von Sagbarem und Sichtbarem läge. So machen wie erwähnt die Tuareg das Zelt zur Metapher ihrer politischen Vorstellungen, wenn architektonische Begriffe auch den Stammesverbund bezeichnen. Dasselbe gilt umgekehrt, wenn sie organisistische und feminine Metaphern nutzen, um Architektur zu beschreiben: Die Tuareg, deren Zelte Eigentum der Frau sind, imaginieren die durchstreiften Räume und deren Ressourcen als ‚lebende Milch‘.²⁴ Die Achuar bezeichnen das Haus als ‚Uterus‘ (Descola 1986:

²⁴ Vgl. erneut Claudot-Hawad 2011, 82: „Une ‚maison‘ ne peut subsister qu’à la condition de posséder des ressources: la métaphore alimentaire du ‚lait vivant‘ (*akh iddaren*) sert à désigner les biens indivis transmis en voie matrilineaire qui ‚nourrissent‘ la tente [...]. Dans ce schéma matricentré, l’ancêtre fondateur est une femme, dotée de tous les traits qui incarnent la noblesse et le rayonnement, figure d’excellence à laquelle sont accolés des attributs prestigieux adaptés au contexte“.

151). Die Aufmerksamkeit läge dabei stärker auf der Geschlechter klassifizierenden Macht der Sprache und ihrer Verbindung mit Architektur. Zugleich wäre konkreter zu erörtern, was es etwa bedeutet, in einer matrilinearen kollektiven Existenz zu leben, in der Architekturen Eigentum der Frauen sind, während die Geschlechter räumlich streng klassifiziert werden und die herrschenden Affekte einmal mehr die männlichen sind (der Stolz der schnellen Bewegung des ‚freien Kriegers‘).

Was wir hier zunächst versucht haben, war zum einen, den Blick auf die architektonische Erzeugung von Subalternität. Zum anderen ging es um die Divergenz kollektiver Existenz und damit auch von Subalternität: Was in den nomadischen Gesellschaften je marginal, ausgrenzt, ‚subaltern‘ ist (die Sesshaften und die städtischen Räume und Architekturen), ist in Gesellschaften der Städte umgekehrt zentral oder dominant. Und was in den Gesellschaften des residentiellen Atomismus nicht vorkommt, unsichtbar bleibt und permanent abgewehrt wird, ist in städtischen Gesellschaften das Zentrum: die urbanen Räume und deren Bewohner_Innen. Es sind je andere ‚subalterne‘ Räume, in deren negativer Markierung das Normale oder Hegemoniale, der Kern einer kollektiven Existenz, deren Identität definiert wird.

Danksagung

Für Kritiken und Hinweise danke ich den anonymen Gutachter_Innen sowie Reinhard Bernbeck und Vera Egbers.

Bibliografie

- Adorno, Theodor W. 1977. Funktionalismus heute. In Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Band 10.1, S. 375–395. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Algaze, Guillermo. 1993. *The Uruk World System. The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Althusser, Louis. 2011 [1965]. Widerspruch und Überdeterminierung. Anmerkungen für eine Untersuchung. In Louis Althusser: *Für Marx*, S. 105–160. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bäbler, Balbina. 2011. *Fleißige Thrakerinnen und wehrhafte Skythen: Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archäologische Hinterlassenschaft*. Berlin: de Gruyter.
- Balibar, Étienne. 2003. Structuralism: A Destitution of the Subject? *differences* 14(1): 1–21.
- Bataille, Georges. 1955. *Lascaux oder die Erfindung der Kunst*. Basel: skira.
- Bernus, Edmond. 1981. *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. Paris: ORSTOM.
- Campanella, Thomas. 2011. *The Concrete Dragon: China's Urban Revolution and What it Means for the World*. Baltimore: Princeton University Press.
- Canut, Cécile und Iskra Iskrova. 1996. Langues et identités en question. Le cas des touaregs en milieu urbain (Bamako, Kidal). In Hélène Claudot-Hawad (Hrsgin.): *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes*, S. 18–36. Aix-en-Provence: Édisud.
- Casajus, Dominique. 1987. *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel-Ferwan*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme/Cambridge: Cambridge University Press.
- Castoriadis, Cornelius. 1984 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan. 2007. Prekarität und Subalternität – Zusammenhänge und Differenzen. *Verein Shedhalle 2*, S. 15–20.

- Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan. 2010. Postkolonialer Raum: Grenzdenken und Thirdspace. In Stephan Günzel (Hrsg.): *Raum: Ein interdisziplinäres Handbuch*, S. 177–191. Stuttgart: Metzler.
- Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan. 2015 (Hrsgin.). *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Cheng, Anne. 1997. *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: Gallimard.
- Clastres, Pierre. 1976. *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Claudot-Hawad, Hélène. 2001. *Éperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*. Aix-en-Provence: Édisud.
- Claudot-Hawad, Hélène. 2004. **Neither Segmentary, nor Centralized: The Sociopolitical Organisation of a Nomadic Society (Tuaregs) beyond Categories.** *Orientwissenschaftliche Hefte* 14: 57–69.
- Claudot-Hawad, Hélène. 2008. Un territoire bâti comme une tente nomade. *Réfractons, Les Amis de Réfractons (Rhône)* 21: 51–60.
- Claudot-Hawad, Hélène. 2011. Avoir de la cendre. *Techniques & Culture* 56. < [Http://journals.openedition.org/tc/5387](http://journals.openedition.org/tc/5387)> [Zugriff 13.06.2018].
- Claudot-Hawad, Hélène. 2015. Venir au monde en milieu touareg. In Gilles Boëtsch, Enguerran Macia, Lamine Gueye und Yannick Jaffré (Hrsg.): *Santé et sociétés en Afrique de l'Ouest*, S. 73–88. Paris: CNRS.
- Cressey, George. 1955. *Land of the Five Hundred Million: A Geography of China*. New York: Syracuse.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari. 1992 [1980]. *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Band 2. Berlin: Merve.
- Delitz, Heike. 2010a. *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Delitz, Heike. 2010b. „Die zweite Haut des Nomaden“. Zur sozialen Effektivität nicht-moderner Architekturen. In Peter Trebsche, Nils Müller-Scheeßel und Sabine Reinhold (Hrsg_in.): *Der gebaute Raum. Bausteine einer Architektursoziologie vormoderner Gesellschaften*, S. 83–106. Münster u. a.: Waxmann.
- Delitz, Heike. 2015a. *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Delitz, Heike. 2015b. Genäht oder gegraben, ephemere oder in die Erde versenkt. Divergente architektonische Modi der kollektiven Existenz. *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 2015 (1): 27–43.
- Delitz, Heike. 2016. Yao Dong (窑洞): Die sich eingrabende Architektur und Gesellschaft in Zentralchina. In Oliver Berli und Julia Reuter (Hrsg_in.): *Dinge befremden. Essays zu materieller Kultur*, S. 35–44. Wiesbaden: VS.
- Delitz, Heike. 2018a. Architectural Modes of Collective Existence: Architectural Sociology as a Comparative Social Theory. *Cultural Sociology* 12(1): 37–57.
- Delitz, Heike. 2018b. *Kollektive Identitäten. Einsichten/Themen der Soziologie*. Bielefeld: transcript.
- Delitz, Heike. 2019a. Theorien des gesellschaftlichen Imaginären. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44, Suppl. 2, 77–98.
- Delitz, Heike. 2019b. Gesellschaft als imaginäre Institution: Die Durkheimsche Religionssoziologie. In Hartmann Tyrell und Volkhard Krech (Hrsg.): *Religionssoziologie um 1900*, Band 2. Würzburg: Ergon (im Druck).
- Delitz, Heike. 2019c. Gesellschaften der Hütten (sociétés à maisons). In Karin Krauthausen und Rebekka Ladewig (Hrsgin.): *Zur Typologie der Hütte*. Zürich: diaphanes (im Druck).

- Delitz, Heike und Stefan Maneval. 2017. The 'Hidden Kings', or Hegemonic Imaginaries. Analytical Perspectives of Postfoundational Social Thought. *Im@go. Journal of the Social Imaginary* 10: 33–49.
- Derrida, Jacques. 1983 [1967]. *Grammatologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Descola, Philippe. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Descola, Philippe. 2011 [2005]. *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Dhawan, Nikita. 2018. Gayatri Chakravorty Spivak, Can the Subaltern Speak? In Manfred Brockner (Hrsg.): *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert*, S. 710–724. Berlin: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile. 1994 [1912]. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fischer, Anja und Ines Kohl. 2010. Tuareg Moving Global: An Introduction. In Anja Fischer und Ines Kohl (Hrsgin.): *Tuareg Society within a Globalized World: Saharan Life in Transition*, S. 1–8. London, New York: I.B.Tauris Academic Studies.
- Fischer-Tahir, Andrea und Sophie Wagenhofer. 2017. Introduction: Spatial Control, Disciplinary Power and Assimilation: the Inevitable Side-Effects of 'Progress' and Capitalist 'Modernity'. In Andrea Fischer-Tahir und Sophie Wagenhofer (Hrsgin.): *Disciplinary Spaces Spatial Control, Forced Assimilation and Narratives of Progress since the 19th Century*, S. 9–34. Bielefeld: transcript.
- Foucault, Michel. 1973 [1961]. *Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1976 [1975]. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1990. Was ist Aufklärung? In Eva Erdmann, Rainer Forst und Axel Honneth (Hrsg_in.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, S. 35–54. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1991 [1972]. *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1992a [1967]. Andere Räume. In Karlheinz Barck, Peter Gente, Heidi Paris und Stefan Richter (Hrsg_in.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, S. 34–46. Leipzig: Reclam.
- Foucault, Michel. 1992b. *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Gauchet, Marcel. 2005 [1977]. La dette du sens et les racines de l'état. Politique de la religion primitive. In Marcel Gauchet (Hrsg.): *La condition politique*, S. 45–90. Paris: Gallimard.
- Gehlen, Arnold. 2004 [1956]. *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Gramsci, Antonio. 1991 [1930]. *Gefängnishefte*, Band 2. Hamburg: Argument.
- Gramsci, Antonio. 1998. *Gefängnishefte*, Band 8. Hamburg: Argument.
- Granet, Michel. 1985. Die chinesische Zivilisation, Band 2. *Das chinesische Denken. Inhalt. Form. Charakter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Granet, Michel. 1989. Die chinesische Zivilisation, Band 1. *Familie, Gesellschaft, Herrschaft von den Anfängen bis zur Kaiserzeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Grégoire, Emmanuel. 1999. *Touaregs du Niger. Le destin d'un mythe*. Paris: Karthala.
- Hassenpflug, Dieter. 2013. *Der urbane Code Chinas*. Basel: Birkhäuser.

- Heinz, Marlies. 2006. Architektur und Raumordnung. Symbole der Macht, Zeichen der Mächtigen. In Joseph Maran, Carsten Jwig, Hermann Schwengel und Ulrike Thaler (Hrsg_in.): *Constructing power: Architecture, Ideology and Social Practice. Konstruktionen der Macht. Architektur, Ideologie und soziales Handeln*, S. 135–147. Frankfurt/M.: Lang.
- Heinz, Marlies. 2008. *Die Repräsentation der Macht und die Macht der Repräsentation in Zeiten des politischen Umbruchs: Rebellion in Mesopotamien*. München: Fink.
- Hess, Steve. 2010. Nail Houses, Land Rights, and Frames of Injustice on China's Protest Landscape. *Asian Survey* 50(5): 908–926.
- Hidalgo, Oliver. 2016. Gayatri Chakravorty Spivak: Can the Subaltern Speak?, In Cary Nelson und Lawrence Grossberg (Hrsg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, S. 271–313. Urbana: University of Illinois Press 1988 [Nachdruck: Samuel Salzborn (Hrsg.): *Klassiker der Sozialwissenschaften. 100 Schlüsselwerke im Portrait*, S. 361–365. Wiesbaden: Springer VS].
- Hincker, Catherine. 1996. Forgerons touaregs et métallurgistes de l'Udalen. Un exemple de complémentarité technique. In Héléne Claudot-Hawad (Hrsgin.): *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes*, S. 50–56. Aix-en-Provence: Édisud.
- Hodder, Ian. 2006. *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*. New York: Thames and Hudson.
- Hodder, Ian und Peter Pels. 2010. History houses: A New Interpretation of Architectural Elaboration at Catalhöyük. In Ian Hodder (Hrsg.): *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study*, S. 163–186. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, Paul. 2016. (Cultural) Sociologies of Architecture. In David Inglis und Anna-Mari Almila (Hrsg_in.), *The Sage Handbook of Cultural Sociology*, S. 465–480. London: Sage.
- Klein, Anne. 2015. „Wir haben ein Recht stolz zu sein“. Die Emanzipationsbewegung der Roma und Sinti in der Bundesrepublik Deutschland. In Melanie Behrens, Wolf-Dietrich Bukow, Karin Cudak und Christoph Strünck (Hrsg_in.): *Inclusive City: Überlegungen zum gegenwärtigen Verhältnis von Mobilität und Diversität in der Stadtgesellschaft*, S. 279–298. Wiesbaden: Springer VS.
- Klute, Georg. 2010. Kleinkrieg in der Wüste: Nomadische Kriegsführung und die „Kultur des Krieges“ bei den Tuareg. In Thomas Jäger (Hrsg.): *Die Komplexität der Kriege*, S. 188–220. Wiesbaden: Springer VS.
- Kobi, Madlen. 2016. *Constructing, Creating and Contesting Cityscapes. A Socio-Anthropological Approach to Urban Transformation in Southern Xinjiang, People's Republic of China*. Wiesbaden: Hassarowitz.
- Kobi, Madlen. 2018. Building Transregional and Historical Connections: Uyghur Architecture in Urban Xinjiang. *Central Asian Survey* 37(2): 208–227.
- Kobi, Madlen. 2019. Constructing Cityscapes: Locality, Materiality and Territoriality on the Urban Construction Site in Xinjiang Uyghur Autonomous Region, Northwest China. *International Journal of Urban and Regional Research* 43(1): 46–62.
- Kohl, Ines. 2013. Vagabonds or Elites? The Mobile Lifestyle of Contemporary Tuareg. *Two Homelands* 38: 73–86.
- Koselleck, Reinhart. 1989 [1975]. Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, S. 211–259. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflections on the Revolution of our Time*. London, New York: Verso.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe. 2001 [1985]. *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen.
- Lagaze, Gaëlle. 2004. Les techniques du corps chez les Mongols: une application de la notion Maussienne. *Techniques & Culture* 42: 111–130.

- Lecocq, Baz. 2010. Tuareg City Blues – Cultural Capital in a Global Cosmopole. In Ines Kohl und Anja Fischer (Hrsg. in.): *Tuareg Society within a Globalized World: Saharan Life in Transition*, S. 41–58. New York, London: I.B.Tauris Academic Studies.
- Lévi-Strauss, Claude. 1936. Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo. *Journal de la Société des Américanistes* 28: 269–304.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. Gibt es dualistische Organisationen? In: Claude Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie*, S. 148–180. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude. 1993. *Der Blick aus der Ferne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lobin, Henning und Damaris Nübling. 2018. Tief in der Sprache lebt die alte Geschlechterdebatte fort. *Süddeutsche Zeitung*, 7.6.2018.
- Löw, Martina und Silke Steets. 2014. The Spatial Turn and the Built Environment. In Sokrates Koniordos und Alexandros Kyrtis (Hrsg.): *Routledge Handbook of European Sociology*, S. 211–224. London: Routledge.
- Loubes, Jean-Paul. 1988. *Maisons creusées du fleuve Jaune: l'architecture troglodytique en Chine*. Paris: Creaphis Éditions.
- Loubes, Jean-Paul. 2015. *La Chine et la Ville au XXIe siècle. La sinisation urbaine au Xinjiang ouïghour et en Mongolie chinoise*. Paris: Edition Le Sextant.
- Marchart, Oliver. 2013. *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Mauss, Marcel. 1989 [1924]. Die Gabe. Funktion und Form des Austauschs in archaischen Gesellschaften. In Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Band 2, S. 9–144. Frankfurt/M.: Fischer.
- Modica, Bruno. 2015. Les Touaregs au Mali und au Niger, analyse géopolitique. < <https://clio-texte.clionautes.org/les-touaregs-au-mali-et-au-niger-analyse-geopolitique.html> > [Zugriff 18.5.2018].
- Moebius, Stephan. 2010. Strukturalismus/Poststrukturalismus. In Georg Kneer und Markus Schroer (Hrsg.): *Handbuch Soziologische Theorien*, S. 419–444. Wiesbaden: Springer VS.
- de Moraes Farias, Paulo. 2010. Local Landscapes and Constructions of World Space: Medieval Inscriptions, Cognitive Dissonance, and the Course of the Niger. *Afriques* 2. Themenheft „Histoires de territoires. Vestiges et territoire“. < [Http://journals.openedition.org/afriques/896](http://journals.openedition.org/afriques/896) > [Zugriff am 18.05.2018].
- Mouffe, Chantal. 2007. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal. 2010 [2000]. *Das demokratische Paradox*. Wien: Turia + Kant.
- Morris, Rosalind. 2010 (Hrsgin.). *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. New York: Columbia University Press.
- Nandi, Miriam. 2010. Gayatri Chakravorty Spivak. Übersetzungen aus Anderen Welten. In Stephan Moebius und Dirk Quadflieg (Hrsg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*, S. 120–131. Wiesbaden: Springer VS.
- Napolitano, Dora A. und Aliya S. Ryan. 2007. The Dilemma of Contact: Voluntary Isolation and the Impacts of Gas Exploitation on Health and Rights in the Kugapakori Nahua Reserve, Peruvian Amazon. *Environmental Research Letters* 2(4): <<http://iopscience.iop.org/article/10.1088/1748-9326/2/4/045005>> [Zugriff 18.05.2018].
- Plessner, Helmut. 1981 [1931]. Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In Helmut Plessner: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 135–234.
- Rojo, Maxence und Rolanda M. Chondan und Chechek S. Chondan und Alexandra Lavrillier. 2016. Adaptation des rites ‚traditionnels‘ chez les Touvas de Kyzyl de la période soviétique à l'urbanisation. *Études Mongoles et Sibériennes, Centrasiatiques et Tibétaines* 47. <[Http://journals.openedition.org/emscat/2856](http://journals.openedition.org/emscat/2856) > [Zugriff am 18.5.2018].

- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008. *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: turia + kant.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1996. *The Spivak Reader*. Hrsg. von Donna Landry und Gerald Maclean. New York, London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Calcutta, New Delhi: Seagull.
- Sun, Wanning. 2014. *Subaltern China: Rural Migrants, Media, and Cultural Practices*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weiß, Alexander. 2015. Einführung – Die Skythen als paradigmatische Nomaden. In Andreas Gerstaecker, Anne Kuhnert, Fritz Oldemeier und Nadine Quenouille (Hrsg. in.): *Skythen in der lateinischen Literatur: Eine Quellensammlung*, S. 17–35. Berlin: de Gruyter.