

Christian Moser

Menschenmüll in der *Global City*

Abfall als kulturelles Grenzphänomen in literarischen Texten der Moderne¹

„What we excrete comes back to consume us.“²

I.

Der Begriff der ‚Weltstadt‘ oder der *global city* ist mehrdeutig. Er bezeichnet zum einen eine Stadt von Weltrang, eine Metropole, deren ökonomischer, politischer und kultureller Einfluss über kontinentale Grenzen hinausreicht, eine Stadt mit weltweiter Ausstrahlung und global wirksamer Anziehungskraft. Paris, London und New York sind in diesem (eher konventionellen Sinne) Weltstädte. Der Begriff verweist aber auch auf die Groß- oder Megastadt, die – eben aufgrund ihrer grenzüberschreitenden Anziehungskraft – ihrerseits eine globale Dimension gewonnen hat. ‚Weltstadt‘ ist die Stadt, die in der Heterogenität ihrer ethnischen Zusammensetzung eine Welt für sich ausmacht, die als Fluchtpunkt globaler Migrationsbewegungen die kulturelle Vielfalt der Welt in sich selbst reproduziert oder abbildet. Und schließlich lässt sich der Ausdruck *global city* auch als Pendant zu Marshall McLuhans Konzept des *global village* verstehen.³ Als solches bezieht sich der Terminus auf die zunehmende Urbanisierung der Welt; er deutet die Möglichkeit an, dass die Welt im Zuge von ökonomischen, politischen und medialen Globalisierungsprozessen, die eine flächendeckende Vernetzung herbeiführen, zu *einer* einzigen Stadt zusammenwächst. Assoziiert man mit ‚Weltstadt‘ nun die Stadt als Welt oder die Welt als Stadt, begreift man darunter nun das exponentielle Anwachsen der Städte zu eigenen Welten oder das Schrumpfen der Welt auf den Maßstab einer Stadt: ‚Weltstadt‘ verweist in jedem Fall auf einen urbanen Raum, der ehemals weit voneinander entfernte, einander unbekannte Kulturen und soziale Gruppen in enge Nachbarschaft bringt. Der globale Norden und der globale Süden, Ost und West stoßen in der Weltstadt hart aneinander. Diese Nähe eröffnet neue Möglichkeiten des interkulturellen Austauschs und der transkulturellen Vermischung. In der *global city* können die Kulturen der Welt vordem höchst unwahrscheinliche Konjunktionen eingehen:

1 Eine erheblich reduzierte Kurzfassung dieses Beitrags erscheint unter dem Titel „Lesen im Müll der Metropole: Urbaner Abfall im Spannungsfeld von Interkulturalität und kultureller Ausgrenzung“ in: *Interkulturelle Schauplätze in der Großstadt. Kulturelle Zwischenräume in amerikanischen, asiatischen und europäischen Metropolen*. Hg. Kikuko Kashiwagi-Wetzels/Michael Wetzels. München: Fink, 2015. S. 199-217.

2 Don DeLillo. *Underworld*. New York: Scribner, 1997. S. 791.

3 Vgl. Marshall McLuhan. *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. London: Routledge, 1962. S. 29-31.

Deutsches kann sich mit Japanischem, Amerikanisches mit Iranischem, Brasilianisches mit Maghrebinischem verbinden.

Ein Schauplatz, auf dem die neuen Möglichkeiten interkultureller Verknüpfung in der Großstadt besonders deutlich in Erscheinung treten, ist die Gastronomie. In einer Metropole wie New York ist praktisch jede Küche der Welt mit mindestens einem Restaurant vertreten. Wer will, kann im begrenzten Raum der Stadt eine kulinarische Weltreise antreten und die Vielfalt der Esskulturen am eigenen Leib erfahren. Die räumliche Konzentration dieser Vielfalt befördert zudem das Bemühen, die verschiedenen Esskulturen miteinander in einen Dialog zu bringen und zu amalgamieren. Die *crossover-* und *fusion-cuisine*, die scheinbar Heterogenes zusammenführt, findet in der *global city* einen idealen Nährboden. Sie avanciert zu einem Paradigma der urbanen Interkulturalität. Die *fusion-cuisine* ist Ausdruck einer hybriden Verquickung, die signifikanterweise nicht auf kultur-differentielle Indikatoren verzichtet, diese aber beliebig kombiniert. Die Gastronomie der *global city* erscheint demnach als *contact zone*, in der sich Bedeutungsfragmente verschiedenster kultureller Provenienz ungehindert bewegen, begegnen und Verbindungen eingehen können.⁴ Die globalisierte Großstadt setzt kulturelle Differenzen gleichsam frei und macht sie dem interkulturellen Spiel und transkulturellen Experiment zugänglich.

Doch warum besitzt ausgerechnet die Gastronomie den herausgehobenen Status eines interkulturellen Paradigmas? Tatsächlich sehen viele Menschen in ihr einen Schauplatz, auf dem kulturelle Differenz besonders deutlich in Erscheinung treten kann. Um eine fremde Kultur kennenzulernen, gibt es für sie einen Königsweg: die kulinarische Verkostung. Denn die Esskultur scheint die Möglichkeit zu verheißen, mit dem Fremden *unmittelbar* in Kontakt zu treten. In der kulinarischen Erfahrung wird das Andere (die kulturelle Differenz) mit allen Sinnen – visuell, olfaktorisch, haptisch und gustatorisch – wahrgenommen und buchstäblich verinnerlicht. Um zu einer Begegnung mit der fremden Kultur zu gelangen, scheint es mithin nicht mehr nötig zu sein, ihre Sprache zu erlernen, sich mit ihrer Geschichte vertraut zu machen, ihre *lieux de mémoire* aufzusuchen; vielmehr bietet sie sich in ihren kulinarischen Erzeugnissen direkt dem Genuss dar. Kulturelle Differenz erscheint konsumierbar. Eine Gastronomie, die sich als interkultureller Erfahrungsraum und transkulturelles Experimentierfeld in Szene setzt, gibt sich als Bestandteil der Konsumkultur zu erkennen, eines globalen ökonomischen Regimes, das Kultur mit Konsum kurzschließt. Wenn die Esskultur als Paradigma der Interkulturalität in der *global city* figuriert, dann auch deshalb, weil sie auf den weltumspannenden Siegeszug einer spätkapitalistischen Warenästhetik und Konsumkultur verweist.

Dass die urbane Esskultur als Teil einer globalen Konsumkultur angesehen werden muss, deutet auf die Grenzen, die ihrer interkulturellen Experimentierlust einerseits, ihrer Aufnahmebereitschaft für das Fremde andererseits gesetzt sind. Kaum ein Bereich der Kultur ist so sehr von Tabus durchzogen wie die

⁴ Zum Konzept der *contact zone* vgl. Mary Louise Pratt. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge 1992. S. 6f.

Esskultur. Was in der einen Kultur als Nahrungsmittel akzeptiert oder als kulinarische Köstlichkeit geschätzt wird, gilt in der anderen als ungenießbar oder gar als unrein. Solche Tabus engen den Spielraum interkultureller kulinarischer Kombinationen ein. Kein gläubiger Muslim wird sich auf eine *fusion-cuisine* einlassen, in der Schweinefleisch Verwendung findet. Und für den gewöhnlichen Mitteleuropäer ist mit der Neugierde auf fremde Essgewohnheiten spätestens dann Schluss, wenn Würmer, Schlangen oder Insekten auf den Tisch kommen. Das interkulturelle Spiel, das die *fusion-cuisine* betreibt, pflegt, derartige Tabuzonen zu umschiffen. Doch gerade sie sind kulturell verwurzelt und symbolisch aufgeladen, gerade sie eröffnen mithin einen Zugang zu der anderen Kultur. Was eine Kultur ‚eigentlich‘ ausmacht, ihre symbolische Ordnung begründet und von anderen Kulturen unterscheidet, ist oft eher das, was sie *nicht* isst, als das, was sie isst; eher das, was sie als unrein ausscheidet und wegwirft, als das, was auf dem Speiseplan steht. Um kulturelle Differenz zu erfahren, müsste man also (auch) ihren Abfall studieren. Nicht (nur) ihre Kochkunst, sondern (vor allem) die Art und Weise, wie sie mit ihrem Abfall umgeht, verheißt Aufschluss über eine Kultur und ihre Beziehungen zu anderen Kulturen.

Doch gilt das in gleichem Maße für die Kultur der *global city*? Lässt auch sie sich über ihren Abfall und die Modalitäten ihres Umgangs damit aufschlüsseln? Die globale Großstadt zeichnet sich durch ethnische und kulturelle Vielfalt aus, mithin durch die Proliferation kultureller Differenzen. Gehen diese Differenzen in den großen städtischen Deponien, in denen der Abfall der Kulturen entsorgt wird, nicht verloren? Bildet er dort nicht ein chaotisches Gemenge, das – anders als die hybriden Mischprodukte der *fusion-cuisine* – die kulturelle Differenz nicht mehr zu erkennen (schmecken) gibt? Was lässt sich der undifferenzierten Masse des Mülls entnehmen außer dem *factum brutum* der Vielfalt? Wie soll es möglich sein, aus der bloßen Agglomeration von Abfall, die das schiere Gegenteil von strukturierter Ordnung zu sein scheint, Rückschlüsse auf die kulturelle und soziale Ordnung der *global city* zu ziehen?

Die suggestive Tendenz, die in diesen Fragen zum Ausdruck kommt, beruht auf einer fragwürdigen Voraussetzung. Denn die Feststellung, dass Müll eine undifferenzierte, ungeordnete Masse bildet, ist keine Tatsache, sondern ein Vorurteil, das seinerseits kulturell kodiert ist. Es handelt sich um ein Vorurteil, das die moderne urbane Kultur westlicher Prägung in die Welt gesetzt und das im Zuge der Globalisierung große Verbreitung gefunden hat. Wenn im Folgenden der Versuch unternommen wird, die Mülldeponie als interkulturellen Schauplatz der Metropole kenntlich zu machen, so muss zuvörderst gegen dieses Vorurteil angegangen werden. Schon die Vielzahl der Beschäftigungsformen, die der Umgang mit dem Abfall in den großen Metropolen hervorbringt, ist dazu angetan, es in Frage zu stellen: Von den Müllmännern, die den Haushaltsabfall entsorgen, über die Altmetallsammler und Schrotthändler, die Altkleiderverwerter und Altpapierhändler, die Straßenkehrer und Pfandsammler, bis hin zu den Elenden, die die Mülltonnen und -deponien auf der Suche nach Essbarem und Verwertbarem durchkämmen, spannt sich ein weiter Bogen. Er umfasst eine Hierarchie sozial höher- und minderwertiger Tätigkeiten, der auf der Ebene des Mülls eine Hierarchie mehr oder weniger wertvoller Abfallsorten

korrespondiert. Hinzu kommt, dass die soziale Abstufung der auf den Abfall bezogenen Beschäftigungen in den großen Städten oft mit einer kulturellen Differenzierung einhergeht. Die niedrigsten und schmutzigsten Funktionen innerhalb des Abfallwesens werden in der Regel von Zugewanderten ausgeübt. Um nur zwei Beispiele zu nennen: In der Pariser Müllabfuhr der 1980er und 1990er Jahre waren vorrangig Migranten aus Nordafrika beschäftigt⁵; der Haushaltsmüll der ägyptischen Metropole Kairo wird von den *zabbalin* entsorgt, Angehörigen der koptischen Minderheit, die im Zuge des Sechstagekriegs aus ihrer oberägyptischen Heimat vertrieben wurden.⁶

Bei näherer Betrachtung zeigt sich also, dass der Abfall der großen Städte keineswegs eine undifferenzierte Masse darstellt. Wer ihn als solche beschreibt, bekundet damit vielmehr seine Scheu davor, die Differenzen, die den Abfall markieren, zur Kenntnis zu nehmen. Sie ist Indiz einer Verdrängung. Das gilt auch für die geläufige Definition des Abfalls, die ihn als wertlosen Reststoff menschlicher Produktions- und Konsumentätigkeit bestimmt und mit den Attributen des Überflüssigen und Unbrauchbaren belegt.⁷ Wer Abfall als überflüssig deklariert, spricht ihm jegliche kulturelle Bedeutung ab und lenkt den Blick auf die Sphären von Produktion und Konsum als die eigentlich bedeutungs- und wertstiftenden sozialen Bereiche. Die Definition grenzt Abfall aus dem Bereich von Kultur und Gesellschaft aus und fordert somit implizit dazu auf, ihn zu ignorieren. Warum diese Scheu vor der Wahrnehmung des Abfalls? Die Sozialanthropologin Mary Douglas weist darauf hin, dass Abfall nur so lange als schmutzig und abstoßend gilt, wie seine differenzielle Struktur erkennbar ist: „Where there is no differentiation there is no defilement.“⁸ Die Scheu vor der Betrachtung von Abfall ist demnach eine Scheu vor der Wahrnehmung von Differenz. Was aber sagt diese Scheu über die kulturelle Offenheit der Metropole aus? Wie ist es um den interkulturellen Charakter einer Stadt bestellt, die kulturelle Vielfalt und Differenz auf der Ebene des Konsums gutheißt, während sie sie auf der Ebene des Abfalls als ‚unrein‘ verabscheut und verdrängt?

Der vorliegende Beitrag versteht sich als Versuch, die interkulturelle Dimension der modernen Metropole von ihrer Kehrseite her zu analysieren. Stellt

5 Vgl. Italo Calvino. „Der Mülleimer“. *Die Mülltonne und andere Geschichten*. Aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber. München: Hanser, 1997. S. 77-104, hier: S. 89f.

6 Vgl. Maïke Didero. *Globalisierung und ihre Folgen. Die informellen Müllsammler nach der Privatisierung der Abfallwirtschaft in Kairo*. München: AVM, 2009; Thorsten Gerald Schneiders. „Die *zabbalin* in Izbat an-Nahl, Ägypten. Modernes Alltagsleben am Rande der Gesellschaft“. *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur. Festschrift für Heinz Grotzfeld zum 70. Geburtstag*. Hg. Thomas Bauer/Ulrike Stehli-Werbeck unter Mitarbeit v. Thorsten Gerald Schneiders. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005. S. 309-325.

7 Franka Ostertag. *WASTE. Der Müll als Material und Metapher der US-amerikanischen Kunst und Literatur seit 1950*. Diss. Berlin, 1998. S. 6. – Ostertag referiert diese Definition, um auf ihre Unzulänglichkeit und das Desiderat einer kultursemiotischen Bestimmung des Abfalls zu verweisen.

8 Mary Douglas. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London/New York: Routledge, 2002. S. 198.

die *global city* tatsächlich in allen ihren Bereichen jenen offenen Raum interkultureller Kombinatorik dar, als den sie sich auf ihrer Schauseite der Produktion und Konsumption präsentiert? Oder perpetuiert sie Mechanismen der Ausgrenzung und der Segregation, die unterschwellig wirksam bleiben? Die Analyse erfolgt unter zwei Prämissen. Sie setzt zum einen voraus, dass der Umgang mit dem Müll als kulturelle, d.h. symbolische Praxis begriffen wird. Sie bestimmt Müll nicht als etwas Überflüssiges, sondern als Zeichenmüll, der gelesen werden kann, und schließt somit an kultur- und sozialanthropologische Ansätze zur Erforschung des Abfalls an.⁹ Zum anderen werden nicht die symbolischen Praktiken der Müllbehandlung selbst, sondern ihre literarischen Repräsentationen untersucht. Dies geschieht unter der Annahme, dass die Literatur der Moderne ein besonderes Sensorium für die symbolische Ordnung entwickelt hat, die sich im Müll abzeichnet. Spätestens seit Charles Baudelaire in der Figur des Lumpensammlers das Alter Ego des Poeten entdeckte¹⁰, bemüht sich die Literatur darum, den kulturellen Text des Abfalls zu dekodieren. Als Anhäufung des vermeintlich Zwecklosen, dem eine tiefere Bedeutung innewohnt, besitzt Abfall aus der Sicht von Literaten eine dezidiert ästhetische Qualität, die sein sozio-kulturelles Erkenntnispotential nicht versperrt, sondern allererst zu erschließen vermag. „Poetry is seldom useful“, so erläutert etwa der amerikanische Schriftsteller Wallace Stegner in einem autobiographischen Rückblick auf seine kindlichen Erkundungen der städtischen Mülldeponie,

but always memorable. I think I learned more from the town dump than I learned from school: more about people, more about how life is lived [...]. The place fascinated us, as it should have [...]; it gave us the most tantalizing glimpses into our lives as well as into those of our neighbours. It gave us an aesthetic distance from which to know ourselves.¹¹

Die folgenden Ausführungen verstehen sich in diesem Sinne als Fortschreibung und Vertiefung jener literarischen Anthropologie des Abfalls, wie ich sie in ihren

9 Neben der grundlegenden Studie von Mary Douglas sind in diesem Zusammenhang die folgenden Publikationen zu nennen: Michael Thompson. *Rubbish Theory. The Creation and Destruction of Value*. Oxford: Oxford University Press, 1979; Jonathan Culler. „Rubbish Theory“. *Framing the Sign. Criticism and Its Institutions*. Oxford: Blackwell, 1988. S. 168-182; Theodor M. Bardmann. *Wenn aus Arbeit Abfall wird. Aufbau und Abbau organisatorischer Realitäten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994; Roger Fayet. *Reinigungen. Vom Abfall der Moderne zum Kompost der Nachmoderne*. Wien: Passagen, 2003; Sonja Windmüller. *Die Kehrseite der Dinge: Müll, Abfall, Wegwerfen als kulturwissenschaftliches Problem*. Münster: Lit, 2004; *Entsorgungsprobleme: Müll in der Literatur*. Hg. David-Christopher Assmann, Norbert Otto Eke u. Eva Geulen. *ZfdPh Sonderheft 133* (2015).

10 Der Bezug zwischen Lumpensammler und Dichter wird explizit in dem Gedicht „Le vin des chiffonniers“ aus den *Fleurs du Mal* hergestellt.

11 Wallace Stegner. „The Town Dump“. *The Atlantic Monthly*, October 1959: S. 78-80, hier: S. 80.

Grundzügen in einem früheren Beitrag aus dem Jahre 2005 erstmals skizziert habe.¹²

II.

Abfall stellt eine fundamentale, wenngleich nicht unproblematische kulturanthropologische und kultursemiotische Kategorie dar. In ihrem Buch *Purity and Danger* (1966) unternimmt Mary Douglas den Versuch, Abfall als Funktionselement kultureller Ordnung zu erfassen. Sie weist ihm eine produktive Rolle für die Einrichtung symbolischer Strukturen zu:

In chasing dirt [...], we are not governed by anxiety to escape disease, but are positively re-ordering our environment [...]. There is nothing fearful or unreasoning in our dirt-avoidance: it is a creative movement, an attempt to relate form to function, to make unity of experience. [...] [R]ituals of purity and impurity create unity of experience. [...] By their means, symbolic patterns are worked out and publicly displayed.¹³

Der Ausschluss von Schmutz – das Wegwerfen – dient der Herstellung von Ordnung. Die Dinge, die in den Abfall wandern, sind nicht von Natur aus schmutzig. Unrein erscheinen sie nur dort, wo sie eine gegebene oder zu etablierende Ordnung stören und die ihr zugrundeliegenden Klassifikationsschemata in Frage stellen. Im Reinigungsritual – im symbolischen Akt des Wegwerfens – werden sie zu Schmutz *erklärt*. Das Wegwerfen besitzt eine performative Dimension. Es ist ein symbolischer Akt, der Kultur als Bedeutungssystem allererst konstituiert. Was die Angehörigen einer Kultur wegwerfen, das schließen sie aus der symbolischen Ordnung ihrer Kultur aus – als nicht (oder nicht mehr) dem Bedeutungssystem zugehörig, als das Andere der Kultur. Doch zugleich ist eben dieser Akt des Wegwerfens seinerseits zeichenstiftend: Indem er das weggeworfene Objekt seiner kulturellen Signifikanz beraubt, lädt er es zugleich mit neuer Bedeutung auf. Das Wegwerfen ist ein Ritual (der Reinigung), das Bedeutung generiert. Abfall ist ein negativer Marker der Kultur, der definiert, was die Kultur ist, indem er anzeigt, was sie *nicht* ist. Abfall fungiert als ein Grenzzeichen, als Grenzwert kultureller Zeichenhaftigkeit. Er verweist auf das Andere der Kultur, das aber aufgrund seiner kulturkonstitutiven Funktion nie ganz aus ihr ausgeschlossen werden kann. Abfall markiert in einem sehr präzisen Sinne einen *Grenzbegriff* der Kultur.

Nur scheinbar etabliert Douglas somit einen scharfen Gegensatz zwischen der Unordnung des Abfalls und der Ordnung der Kultur. Als Grenzkategorie ist der Abfall vielmehr dazu geeignet, diese Gegenüberstellung zu irritieren:

12 Christian Moser. „Throw me away‘: Prolegomena zu einer literarischen Anthropologie des Abfalls“. *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 157/2 (2005): S. 318-337.

13 Douglas. *Purity and Danger* (wie Anm. 8). S. 3.

Granted that disorder spoils pattern, it also provides the material of pattern. Order implies restriction; from all possible materials, a limited selection has been made and from all possible relations a limited set has been used. So disorder by implication is unlimited, no pattern has been realised in it, but its potential for patterning is indefinite. This is why, though we seek to create order, we do not simply condemn disorder. We recognise that it is destructive to existing patterns; also that it has potentiality. It symbolizes both danger and power.¹⁴

Der Abfall bildet folglich eine unverzichtbare Ressource der Ordnung. Er ist eine ambivalente Kategorie. Man kann ihn nicht als einen Bestandteil der symbolischen Struktur bezeichnen, denn er irritiert die Klassifikationen und wird daher als Schmutz aussortiert. Er steht aber auch nicht vollkommen außerhalb der Ordnung, da er für ihre Einrichtung notwendig ist und sie ohne ihn nicht bestehen kann. Abfall ist ein zweideutiges Zwischenphänomen; er markiert die Schwelle zwischen der Ordnung und dem Ungeordneten. Die Zweideutigkeit des Abfalls bekundet sich laut Douglas auch darin, dass weggeworfene Dinge nur so lange als ‚unrein‘ gelten, wie ihre ursprüngliche Form erkennbar bleibt, wie sie im Übergangszustand zwischen Form und Formlosigkeit verbleiben: Eine verfaulte Tomate oder ein Stück Exkrement wirken abstoßend, solange man sie noch *als* Tomate im Verfall oder *als* Verdauungsprodukt identifizieren kann, nicht aber, sobald sie zu Staub oder Erde geworden sind.¹⁵

Als Zwischending zwischen Ordnung und Unordnung stellt Abfall sowohl eine Gefahren- als auch eine Kraftquelle der Kultur dar. Es gibt für eine Kultur daher gute Gründe, ihn zu meiden, aber auch ebenso gute Gründe, ihn gezielt aufzusuchen und sein kreatives Potenzial zu nutzen („[to] treat dirt as a creative power“).¹⁶ Die Rituale, die den Umgang einer Kultur mit dem Abfall regeln, erfüllen diese doppelte Aufgabe. Als kulturelle Grenzkategorie steht der Abfall in einer engen Beziehung zu einem bestimmten Typus von Ritualen, den sogenannten *rites de passage*, deren fundamentale Bedeutung zuerst durch den französischen Ethnologen Arnold van Gennep und in seiner Nachfolge durch den schottischen Anthropologen Victor Turner herausgearbeitet wurde. *Rites de passage* dienen dazu, den Übergang aus einem Zustand in den anderen, von einem gesellschaftlichen Status zu einem anderen zu regulieren.¹⁷ Das Initiationsritual zum Beispiel vollzieht den Übergang des Neophyten aus dem Zustand unmündiger Kindheit in denjenigen des Erwachsenenalters, der ihn zu einem vollwertigen Mitglied der Gesellschaft macht. Besondere Bedeutung kommt der liminalen Phase des Initiationsrituals zu, die den Neophyten für eine gewisse Zeit in einen Zustand des *betwixt and between* versetzt (nicht mehr Kind, noch nicht Erwachsener). Dieser Zwischenzustand entspricht genau dem kulturellen Status des Abfalls als einer ambivalenten Grenzkategorie. Es verwundert daher nicht,

14 Ebd. S. 117.

15 Ebd. S. 197f.

16 Ebd. S. 148.

17 Vgl. Arnold van Gennep. *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Aus dem Französischen v. Klaus Schomburg/Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt/M./New York: Campus, 1999. S. 15.

dass die Neophyten während der liminalen Phase als unrein angesehen und mit unreinen Objekten (Erde, Exkrementen, Körperflüssigkeiten) in Verbindung gebracht werden.¹⁸ Zudem werden die Initianden dabei oft auch räumlich in Randzonen der Gesellschaft verbracht – dorthin, wo der geordnete Raum der Kultur an die ungeordnete Wildnis grenzt.¹⁹ In dieser liminalen Zone bzw. Phase werden sie in die Geheimnisse (*sacra*) der religiösen und mythologischen Überlieferung ihrer Kultur eingeweiht – allerdings nicht in Form einer geordneten diskursiven Unterweisung, sondern durch die groteske De- und Rekombination ihrer symbolischen Bestandteile.²⁰ Die liminale Phase des *betwixt and between*, die die Neophyten durchlaufen, ist schließlich auch ein Zustand der partiellen Desintegration von gesellschaftlichen Strukturen und Hierarchien: Sie durchleben diese Phase als *communitas*, als elementare Gemeinschaft von Gleichen.²¹ Der Kontakt mit dem Unreinen, Übergängigen, Elementaren und Amorphen bildet mithin die Voraussetzung für die Neugeburt der Neophyten als vollwertige (erwachsene) Mitglieder der Gesellschaft, die durch deren Aufnahme ihrerseits erneuert wird. Die Kultur erneuert sich, indem sie eine rituell kodifizierte Verbindung mit dem Unreinen etabliert. Die Randbereiche und unstrukturierten Zonen der Gesellschaft bergen Energien, die dergestalt konstruktiv genutzt werden können: „Ritual recognises the potency of disorder.“²² Riten haben nicht (bloß) die Funktion, Schmutz aus der Gesellschaft zu entfernen; sie dienen vielmehr dazu, ihn regulativ zu integrieren – und zwar so, dass die von ihm ausgehende Gefahr so weit wie möglich neutralisiert, die in ihm wohnende Kraft aber so effektiv wie möglich genutzt werden kann. Abfall wird in den von Douglas analysierten Sozietäten nicht einfach ausgegrenzt, er stellt vielmehr die immer wieder neu gezogene und erprobte Grenze dar, von der her die Kultur ein Verständnis ihrer selbst gewinnt.

Was für *rites des passage* im weiteren Sinne gilt, trifft auch auf Reinigungsrituale im engeren Sinne zu: Sie bannen das Unreine in dem Maße, in dem sie es in die Kultur einbeziehen. Tatsächlich lassen sich auch Reinigungsrituale als *rites de passage* beschreiben. In diesem Falle sind es nicht Menschen, die einer transformierenden Passage unterworfen werden, sondern Dinge. Mit Hilfe von Reinigungsritualen vollziehen Kulturen eine regelrechte Bestattung derjenigen Dinge, die aus der symbolischen Ordnung der Kultur ausgesondert

18 „The metaphor of dissolution is often applied to neophytes; they are allowed to go filthy and identified with the earth“ (Victor Turner. „Betwixt and Between. The Liminal Period in *Rites de Passage*“. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1967. S. 93-111, hier: S. 96).

19 Douglas. *Purity and Danger* (wie Anm. 8). S. 120.

20 Turner. „Betwixt and Between“ (wie Anm. 18). S. 105.

21 Turner definiert *communitas* als „an unstructured or rudimentarily structured and relatively undifferentiated *comitatus*, community, or even communion of equal individuals who submit together to the authority of the ritual elders“ (Victor Turner. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. London: Routledge, 1969. S. 96).

22 Douglas. *Purity and Danger* (wie Anm. 8). S. 117.

werden sollen.²³ Die Dinge werden dabei zunächst (durch den performativen Akt des Wegwerfens) als unrein deklariert und in einen liminalen Zustand zwischen Form und Formlosigkeit versetzt. Sie verbleiben aber nicht in diesem Zustand. Zur Vollendung des Rituals gehört es, dass sie von den marginalen, zumeist selbst als ‚unrein‘ stigmatisierten Gestalten, die in einer Kultur mit der Versorgung des Abfalls beauftragt sind, weiterverarbeitet und in etwas Anderes verwandelt werden: durch die Extraktion von Roh- und Wertstoffen etwa, die wieder in den Produktionsprozess eingebracht werden können, oder durch die Nutzung von organischem Abfall als Tierfutter und Dünger. Bestattet sind die Dinge erst, wenn sie zu etwas Anderem, Neuem geworden sind. Voraussetzung dafür ist aber der Kontakt mit dem Unreinen, das Durchlaufen des liminalen Zwischenzustands. Auch hier gilt: Das Unreine wird als Agent der Erneuerung aus der Kultur ausgesondert und zugleich in sie einbezogen.

Rituale betreiben die gleichzeitige Ausschließung und Integration des Schmutzigen. Die urbanen und industrialisierten Gesellschaften der Moderne neigen dazu, dieses Gleichgewicht aufzuheben. Seit dem 18. Jahrhundert verstärkt sich in den großen Metropolen des Westens die Tendenz, Schmutz auszugrenzen, anstatt ihn als Grenzzone der Kultur zu pflegen; Abfall zu entsorgen, anstatt ihn (rituell) zu versorgen und zu bestatten. Die zunehmende Ausgrenzung des Abfalls findet in der Entstehung eines öffentlichen Stadtreinigungswesens ihren deutlichsten Ausdruck. Bis ins 19. Jahrhundert hinein wurde der Haushaltsmüll einfach auf die Straße geworfen (in die sprichwörtliche ‚Gosse‘); sperriger Abfall wanderte auf eine der vielen kleinen Müllhalden, über die jedes Dorf und jeder Stadtteil verfügte. Abfall wurde also nicht ‚weggesperrt‘, sondern war öffentlich zugänglich. Jeder konnte sich daraus nach seinen Bedürfnissen bedienen; bestimmte Berufsgruppen (Lumpensammler, Schrotthändler etc.) und Tiere (etwa die sogenannten *scavenger pigs* – Schweine, die von den Armen auf den Straßen gehalten wurden)²⁴ lebten gar davon. Abfall war ein öffentliches Gut, das allen gehörte; als solches stiftete er eine soziale Grenzen überschreitende *communitas* der Abfallverwerter, einen offenen Kommunikationsraum: „In public marginal spaces like the alley and the dump, household refuse [became] public matter, available for others to claim or reclaim; it also [became] a public matter, the topic of public debate.“²⁵

Mit der Einrichtung eines städtischen Reinigungswesens ändert sich dieses Bild. Die Straße ist kein Niemandland mehr, kein Raum der Vermittlung, den sich Menschen, Tiere und weggeworfene Dinge teilen. Sie wird als ein öffentlicher Raum markiert, der ‚rein‘ zu sein hat, bereinigt vom Müll, dem eng abgezielte Bereiche (Mülltonnen) zugewiesen werden und der schnellstmöglich von städtischen Bediensteten entsorgt wird; bereinigt aber auch von den Menschen und Tieren, die vordem davon lebten, ihn zu ‚bestatten‘. Anstelle der vielen

23 Zur Müllentsorgung als Bestattungsritual vgl. Calvino. „Die Mülltonne“ (wie Anm. 5). S. 86.

24 Zu den *scavenger pigs* vgl. Susan Strasser. *Waste and Want. A Social History of Trash*. New York: Metropolitan Books, 1999. S. 29f.

25 Ebd. S. 6.

kleinen Müllhalden, die sich im besiedelten Raum verteilen, werden außerhalb der Städte große Deponien errichtet, in die der Abfall der Stadtbewohner verbracht wird. Sie sind der Öffentlichkeit nicht zugänglich und werden regelmäßig mit Erdschichten abgedeckt – in der Erwartung, dass der derart versiegelte Müll sich selbst zersetzt.²⁶ Doch die in den *landfills* in großem Stil betriebene ‚Beerdigung‘ des Mülls ist eine bloße Parodie des alten Bestattungsrituals. Wo der Müll vollkommen ausgegrenzt und sich selbst überlassen wird, wo den marginalen Agenten der Müllverwertung der Zugang verwehrt wird, kann keine Verwandlung des Abfalls mehr stattfinden: „They [sc. the large landfills] are not vast compostors; rather, they are vast mummifiers.“²⁷ Die in den Deponien nur unvollständig bestatteten Dinge verharren im liminalen Zustand zwischen Form und Formlosigkeit. Der Wunsch, den Abfall möglichst umgehend und möglichst vollständig aus dem öffentlichen Raum zu entfernen, führt paradoxerweise dazu, dass er auf Dauer ‚unrein‘ bleibt; als Anhäufung untoter Überreste führt er ein gespenstisches Nachleben: „the landfill’s contents come back to haunt us.“²⁸

In den großen Metropolen moderner Industrie- und Konsumgesellschaften wird Schmutz eher ausgegrenzt als gereinigt. Es hat den Anschein, als bilde hier nicht der Schmutz selbst den Gegenstand der Vermeidung, sondern die Praxis des Reinigens (und mit ihr die rituelle, symbolische Dimension des Abfalls). Viele Erfindungen der modernen ‚Wegwerfgesellschaft‘ weisen in diese Richtung, so etwa die des Papiertaschentuchs oder Kleenex-Tuchs. Schon der Name ist signifikant – er koppelt den Akt des Reinigens (to clean) an die Tätigkeit des Ausgrenzens und Exterminierens (ex).²⁹ Man benutzt ein Kleenex-Tuch, um Schmutz zu entfernen (es tritt zwischen dem Reinigenden und dem Schmutz ins Mittel), aber man entfernt den Schmutzentferner gleich mit, denn das Kleenex-Tuch ist zum Wegwerfen bestimmt. Die Instanz, die zwischen dem Schmutz und dem Individuum vermittelt und die Reinigung durchführt, wird eliminiert. Nicht nur der Kontakt mit dem Schmutz wird auf ein Minimum reduziert, sondern auch der Kontakt mit den Medien, die es überhaupt erst erlauben, eine Beziehung zum Schmutz aufzubauen. Ein Stofftaschentuch muss nach dem Gebrauch gewaschen werden, ein Kleenex-Tuch hingegen wird ungereinigt

26 Vgl. ebd. S. 271f.; William Rathje/Cullen Murphy. *Rubbish! The Archaeology of Garbage*. Tucson: University of Arizona Press, 2001. S. 111f.

27 Rathje/Murphy. *Rubbish!* (wie Anm. 26). S. 112.

28 Ebd.

29 Die Herstellerfirma (Kimberley-Clark) hält eine andere Herleitung des Namens für wahrscheinlich („likely“): Sie deutet ‚Kleenex‘ als Analogiebildung zu ‚Kotex‘, der Bezeichnung für ein Vorläuferprodukt (eine Damenbinde aus Zellstoff); ‚Kotex‘ sei ein Akronym, das aus den Wörtern ‚cotton‘ und ‚texture‘, gebildet worden sei. (Vgl. <https://www.kleenex.com/BrandStory.aspx> [23.8.2014].) Diese Herleitung erscheint mir gleichwohl unwahrscheinlich, denn: 1. Eine Analogiebildung zu Kotex, die auf das Wort ‚texture‘ verweist, müsste lauten ‚Kleentex‘. In Kleenex steckt aber die Vorsilbe ‚ex-‘, nicht das Wortfragment ‚tex-‘. 2. Die Vorsilbe ‚ex-‘ ist in der englischen Sprache extrem häufig – gerade in Wörtern, die das Ausgrenzen oder Ausstoßen bezeichnen (etwa: to expel, to exclude, to exterminate, to expediate usw.).

entsorgt. Ähnliches gilt für viele Wegwerfprodukte (etwa Pappteller und Plastikgeschirr), aber auch Geräte wie die Spülmaschine, die Waschmaschine und der selbstreinigende Ofen zielen darauf, den modernen Großstadtbewohner vom Geschäft der Reinigung zu befreien, den Reinigungsvorgang zu mechanisieren und zu entritualisieren. Die paradoxe Kehrseite dieser Schmutz- und Reinigungsphobie ist ein exorbitanter Anstieg in der Produktion von Abfall. Je größer die Scheu davor, durch Reinigung mit dem Abfall in Verbindung zu treten, desto mehr Müll wird produziert.

Welche Konsequenzen hat die moderne Tendenz der Ausgrenzung von Schmutz und der Deritualisierung von Reinigungsprozessen für die interkulturelle Verfasstheit der Metropole? Geht mit ihr eine Tendenz der Ausgrenzung von Kulturen einher? Oder räumt der Abbau des Ritualen umgekehrt Hindernisse aus dem Weg, die der Einbeziehung anderer Kulturen in den urbanen Raum entgegenstehen? In der ägyptischen Metropole Kairo wird ein Teil des normalen Haushaltsmülls von den *zabbalin* entsorgt.³⁰ Anders als die Bewohner New Yorks oder Berlins stellen die Bewohner Kairos ihren Müll nicht auf die Straße. Jeden Morgen schwärmen vielmehr die *zabbalin* in der Metropole aus, gehen in die Häuser hinein und klopfen an die Wohnungstüren, wo ihnen – an der Türschwelle – der Müll von den Bewohnern ausgehändigt wird. Es handelt sich dabei um ein allmorgendliches Reinigungs- und Schwellenritual, das diese Schwelle markiert und als bedeutenden Ort des Übergangs kenntlich macht, das zudem einer – wie auch immer prekären – Integration der als ‚unrein‘ angesehenen Müllmenschen Vorschub leistet. Denn das *im* Haus und auf der Schwelle zur Wohnung vollzogene Reinigungsritual stellt zugleich ein Szenario der interkulturellen Aushandlung dar: Die *zabbalin* sind Angehörige der koptisch-orthodoxen Minderheit; ihre ‚Kunden‘ dagegen sind mehrheitlich Muslime. Führt die Abschaffung oder Marginalisierung solcher Rituale nun zu einer Beschränkung oder zu einer Erweiterung der Möglichkeiten interkulturellen Austauschs? Dieser Frage soll im Folgenden unter einer historischen Perspektive nachgegangen werden. In einem ersten Schritt wird das große stadthethnographische Werk *London Labour and the London Poor* (1860/61) des englischen Schriftstellers Henry Mayhew einer Betrachtung unterzogen, das den Auswirkungen der Industrialisierung auf das Abfallwesen im viktorianischen London nachspürt. Anschließend richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Pariser Müllabfuhr der 1970er Jahre, deren ritueller Struktur der italienische Autor Italo Calvino in seinem Essay „La poubelle agrée“ (1977) auf den Grund zu gehen sucht. Als Italiener in Paris entwickelt Calvino ein besonderes Gespür für die interkulturelle Dimension der Abfallentsorgung. Schließlich geraten mit Roberto Bolaños Roman *2666* (2004) die Mülldeponien einer Metropole der *global South* ins Blickfeld. Stellt das Abfallwesen der westlichen Metropole die Kehrseite moderner Konsumkultur dar, so lassen sich die Müllhalden in Bolaños *Santa Teresa* als aufschlussreiche Kehrseite dieser Kehrseite entziffern.

30 Zum Folgenden vgl. Didero. *Globalisierung und ihre Folgen* (wie Anm. 6); Carolin Emcke. „Der Müll, die Stadt und das Leben“. *Zeit Online* v. 21.6.2008. <http://www.zeit.de/2008/26/Muell-Kairo-26> [2.9.2014].

III.

Im Einleitungskapitel zu seinem Buch über die Londoner Gefängnisse, *The Criminal Prisons of London and Scenes of Prison Life* (1862), reflektiert Henry Mayhew auf den Weltstadtcharakter der britischen Metropole. Weltstadt ist London laut Mayhew nicht, weil sie das politische und ökonomische Zentrum eines weltumspannenden Imperiums darstellt, sondern weil sie eine Welt für sich ausmacht, „an absolute world“.³¹ So gewaltig erscheinen ihm die Ausmaße dieser Stadt, dass er sie gar als „the great world of London“ tituliert.³² Um ihre Dimensionen zu veranschaulichen, projiziert Mayhew den Grundriss Londons auf die Weltkarte: Die Stadteile Belgravia und Bethnal Green markieren die polaren Regionen dieser Stadt-Welt, Temple Bar firmiert als Äquator, der die nördliche von der südlichen Hemisphäre des urbanen Raums trennt, und wie die Weltkarte unerforschte Regionen als weiße Flecken ausweist, so besitzt auch London ihre „terra incognita“³³, die den Stadtethnographen in besonderer Weise anzieht – so etwa die ‚Unterwelt‘ der Gefängnisse, die Mayhew in *The Criminal Prisons of London* erkundet, oder die noch weitgehend unkartierten dunklen Kontinente der Armen- und Elendsviertel, denen er sich in seinem vierbändigen opus magnum *London Labour and the London Poor* (1861/62) zuwendet. Doch bei der Überblendung der Stadtkarte Londons mit dem Globus geht es Mayhew weniger um die Topo- bzw. Geographie der Metropole als um die soziale bzw. kulturelle Zusammensetzung ihrer Bevölkerung. Die ethnische Vielfalt der ganzen Welt spiegelt sich demnach in der heterogenen Struktur der Londoner Einwohnerschaft wider:

Is not the ‚pet parson‘ [...] of some West End Puseyite Chapel as ethically and physically different from the London prize-fighter, [...] as is the Mongol from the Negro, or the Negro from the Red Indian. [sic!] In the World of London, indeed, we find almost every geographic species of the human family. If Arabia has its nomadic tribes, the British Metropolis has *its* vagrant hordes as well. If the Carib Islands have their savages, the English Capital has types almost as brutal and uncivilized as they.³⁴

Vor dem Hintergrund eines evolutionistischen Denkens, das die Errungenschaften der urbanen Zivilisation als Ergebnis einer stetigen Höherentwicklung deutet – von den elementaren Ursprüngen in Gestalt wilder Jäger- und Sammlersozietäten über die räuberischen Horden barbarischer Hirtennomaden und die Anfänge sesshafter Existenz in der Agrikultur bis hin zur Einführung von Arbeitsteilung und Geldwirtschaft und der damit einhergehenden Gründung

31 Henry Mayhew/John Binny. *The Criminal Prisons of London and Scenes of Prison Life*, London: Griffin, Bohn, 1862. S. 4.

32 Ebd. S. 3 (Hervorhebung von mir, C.M.).

33 Ebd. S. 4.

34 Ebd. S. 4f.

von Städten –³⁵, versucht Mayhew, die großen *sozialen* Unterschiede, die zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen Londons bestehen, als *kulturelle* Differenzen zu fassen. Die Metropole bildet in ihrer Bevölkerungsstruktur gewissermaßen die gesamte Entwicklungsgeschichte menschlicher Kultur von ihren primitivsten Anfängen bis hin zu ihrer höchsten Blüte ab. Damit wird das evolutionistische Denken in seiner linearen Form aber auch in Frage gestellt. Denn wenn die Weltstadt London, die ihrerseits die höchste Blüte des zivilisatorischen Prozesses markiert, zugleich ihre eigenen Wilden und Barbaren hervorbringt, dann kann von einem linearen Fortschritt, der die Stufen der Wildheit und der Barbarei überwindet, keine Rede sein. Tatsächlich erteilt Mayhew dem naiven Fortschrittsoptimismus seiner Zeitgenossen eine deutliche Absage. In der Einleitung zu *London Labour and the London Poor* unterscheidet er zunächst im Einklang mit der zeitgenössischen Anthropologie zwischen nomadischen und sesshaften Völkern, wobei Letzteren eine technische, moralische und kulturelle Überlegenheit zugebilligt wird. Dann macht er aber deutlich, dass urbane Zivilisationen die nomadische Entwicklungsstufe nur scheinbar hinter sich zu lassen vermögen, denn jede sesshafte Kultur bringe – gleichsam als Degenerationsformen ihrer selbst – spezifische nomadische Subkulturen hervor, welche die archaischen Subsistenzweisen des Jagens, Sammels und Raubens im urbanen Raum perpetuierten: „each civilized or settled tribe has generally some wandering horde intermingled with, and in a measure preying upon it“.³⁶ Dieses sekundäre Nomadentum zeichne für die kulturelle Vielfalt verantwortlich, die die Metropole charakterisiert. Ihm gilt die besondere Aufmerksamkeit des Stadtethnologen.

Mayhew sieht in der Metropole keinen Schmelztiegel der Kulturen, sondern einen Generator kultureller Differenz. Obwohl der gebildete Bewohner der City und der Arbeiter aus dem Hafenviertel ein und derselben Nation angehören, Bürger ein und derselben Stadt sind, unterscheiden sich ihre Lebensformen Mayhew zufolge so sehr, als entstammten sie verschiedenen Kontinenten. Ihre Moralvorstellungen sind unvereinbar, zwischen ihren religiösen Überzeugungen bestehen Diskrepanzen, ja, sie sprechen nicht einmal die gleiche Sprache: „the philological differences of the several races scattered over the globe are hardly more manifold than are the distinct modes of speech peculiar to the various classes of Metropolitan society.“³⁷ Wie die Proliferation kultureller Differenzen

35 Die Unterscheidung zwischen wilden, barbarischen und zivilisierten Entwicklungsstufen des Menschen, denen jeweils spezifische Subsistenzweisen und Vergesellschaftungsformen entsprechen, geht auf den schottischen Historiker Adam Ferguson zurück (*An Essay on the History of Civil Society*, 1767). Sie wird in der Anthropologie des 19. Jahrhunderts aufgegriffen und systematisch vertieft, etwa von Edward Burnett Tylor (*Primitive Culture*, 1871) und Lewis Henry Morgan (*Ancient Society*, 1877).

36 Henry Mayhew. *London Labour and the London Poor*. Repr. der Ausg. 1861, 4 Bde., New York: Dover, 1968. Bd. 1. S. 1. – Textnachweise aus diesem Werk erfolgen fortan parenthetisch im fortlaufenden Text unter Angabe der Sigle L, der römischen Bandziffer und der arabischen Seitenzahl.

37 Mayhew/Binney. *The Criminal Prisons* (wie Anm. 31). S. 5.

im Allgemeinen laut Mayhew auf die Aktivität der niederen Schichten zurückzuführen ist, so auch die Entstehung sprachlicher Vielfalt im Besonderen. *Slang* – Mayhew benutzt dieses im 19. Jahrhundert noch recht junge Wort³⁸ – ist eine Erfindung der urbanen Straßenbewohner: der fliegenden Händler, Vaganten, Bettler und Diebe. Mehr noch, *slang* oder *cant* ist ein interkulturelles Mischprodukt, das durch die Aufnahme vieler fremdsprachlicher Wörter entsteht:

a large number of foreign words have [...] been introduced into this species of cant, for as secrecy is the main object of all cantology, every outlandish term is incorporated with the ‚lingo‘, as soon as it can be picked up from any of the continental vagrants.³⁹

Der untere, nomadisch-mobile Rand der urbanen Gesellschaft ist durchlässig – offen für Durch- und Zuwanderer aus anderen Kulturen, die ihren sprachlichen Einfluss geltend machen. Der in diesem interkulturellen Transitraum entstehende *slang* setzt sich aus den ‚Abfällen‘ diverser durchwandernder Sprachen zusammen. Doch paradoxerweise dient der hybride sprachliche Flickenteppich nicht nur dazu, kulturelle Grenzen aufzulösen, sondern auch dazu, solche zu setzen. *Slang* ist laut Mayhew eine Geheimsprache („secret language“), mit deren Hilfe die Stadtnomaden ihre (betrügerischen, räuberischen) Absichten gegenüber den höheren Gesellschaftsschichten verbergen wollen.⁴⁰ Das Ziel einer rigiden sprachlich-kulturellen Abgrenzung wird aber letztlich nicht erreicht, denn eine jede Bevölkerungsgruppe der Metropole entwickelt nach dem Muster der Stadtnomaden ihren eigenen *slang*, ihre eigene hybride Kunstsprache, um sich von den anderen abzuheben: „there is some species of cant or other appertaining to every distinct circle of society; and there is a slang of the Drawing-room, [...] and even the Houses of Parliament – as distinctly as there is the slang of [...] the ‚padding ken.“⁴¹ Am Ende sprechen in der Metropole alle irgendeinen *slang*, wodurch – trotz oder gerade wegen des Wunsches nach Unterscheidung – eine Form von Gemeinsamkeit gestiftet wird. Das, was desintegrierend wirken soll (die Geheimsprache), wirkt zugleich integrierend; das, was integrierend wirken soll (der multilinguale, transkulturelle Transitraum), dient zugleich der Desintegration. Dieses Zugleich von Integration und Desintegration kennzeichnet den gesellschaftlichen Status der Stadtnomaden überhaupt, wie Mayhew ihn bestimmt. Einerseits sind die Stadtnomaden „outcasts from their own community“, Abtrünnige und Ausgestoßene, Verweigerer des Gesellschaftsvertrags, die parasitär von dem leben, was andere produziert haben (L I 1). Andererseits sind sie der bürgerlichen Gesellschaft doch auf unauflösbare Weise verbunden, sind mit ihr vermischt („intermingled“), sind ihr angehängt („attached“), umgeben sie wie ein Rand („surrounded by hordes of vagabonds“, L I 1f.). Die Stadtnomaden sind Schwellenwesen; sie gehören der urbanen Gesellschaft weder ganz an,

38 Der älteste Beleg, den das Oxford English Dictionary für das Wort anführt, stammt aus dem Jahre 1756.

39 Mayhew/Binney. *The Criminal Prisons* (wie Anm. 31). S. 6n.

40 Ebd. S. 6.

41 Ebd.

noch stehen sie vollkommen außerhalb. Als solche bedeuten sie eine Gefahr für ihren Bestand, wirken aber zugleich auch sozial integrierend und stabilisierend. Letzteres zeigt sich vor allem an ihrem Umgang mit Abfall und Müll. Sie sind parasitär – sie leben nicht von dem, was sie selbst produzieren, sondern von der Produktion anderer. Wie sie als Sprachschöpfer kein eigenes Idiom neu erfinden, sondern den Abfall fremder Sprachen verwenden, so sammeln und verwerten sie das, was andere auf die Straße geworfen haben. Sie eignen sich Fremdes an und leisten der Gesellschaft eben dadurch einen wichtigen Dienst.

Mayhew schenkt dem Abfallwesen in *London Labour and the London Poor* auffälligerweise große Beachtung. Fast der ganze zweite Band ist diesem Thema gewidmet. Über Hunderte von Seiten hinweg werden die verschiedenen Sorten von Müll und Dreck, die in der Metropole anfallen, und die unterschiedlichen Berufszweige, die damit befasst sind, analysiert und kategorisiert. Mayhews Portrait der Londoner Kloaken fällt in eine entscheidende Phase des Umbruchs, dem das Reinigungswesen der Stadt unterworfen ist. Er manifestiert sich in Gestalt einer zunehmenden Dynamisierung und Ausgrenzung des Abfalls und wird von zwei Seiten her vollzogen: von der öffentlichen Verwaltung und der kapitalistisch organisierten Privatwirtschaft. Dynamisiert wird der Schmutz zunächst ganz konkret durch den Bau einer großangelegten Abschwemmkanalisation: Haushaltsmüll und Fäkalien werden nicht mehr in Senkgruben gesammelt oder in die Gosse geworfen, sondern unmittelbar nach ihrer Entstehung über ein unterirdisches System von lasierten Röhren und Abwasserkanälen in die Themse abgeleitet. Die Einrichtung dieses Systems ist weitgehend das Verdienst des Verwaltungsbeamten Edwin Chadwick, der sich in den 1830er und 1840er Jahren an die Spitze der *sanitary reform movement* stellte.⁴² Dynamisiert wird der Abfall aber auch in einem anderen Sinne: Er wird zur Ware, zu einem industriellen Handels- und Spekulationsobjekt. Waren die Lumpensammler und Abfallverwerter des vorindustriellen London zumeist als selbständige Kleinunternehmer tätig, so sind die *dustmen* der viktorianischen Metropole zu Lohnarbeitern mutiert. Die Abfallentsorgung der Metropole hat sich zu einem eigenständigen Industriezweig entwickelt. Sie ist in der Hand von Großunternehmen, den sogenannten *dust-contractors*, bei denen die einfachen *dustmen* Beschäftigung finden. Diese sammeln den Müll auf den Straßen ein und transportieren ihn mit Pferdefuhrwerken zu den *dust-yards*, die sich nicht mehr, wie noch wenige Jahrzehnte zuvor, im Zentrum der Stadt, sondern an ihren Rändern befinden, wo sie – auch dies ein Indiz für die Dynamisierung des Mülls – direkt

42 Zur *sanitary reform movement* und zur Einrichtung einer Abschwemmkanalisation in London vgl. Gottfried Hösel. *Unser Abfall aller Zeiten. Eine Kulturgeschichte der Städtereinigung*. München: Kommunalchriften, ²1990. S. 116-120; David Trotter. *Cooking with Mud. The Idea of Mess in Nineteenth-Century Art and Fiction*. Oxford: Oxford University Press, 2000. S. 164; Lynda Nead. *Victorian Babylon. People, Streets and Images in Nineteenth-Century London*. New Haven/London: Yale University Press, 2000, S. 17-19; Peter Ackroyd. *London. The Biography*. London: Chatto & Windus, 2000. S. 337-339; Moser. „Throw me away“ (wie Anm. 12). S. 334-337.

an das nationale Verkehrsnetz angeschlossen sind.⁴³ In seinem Roman *Our Mutual Friend* (1864/65), der im Milieu des *dust-business* spielt, beschreibt Charles Dickens diesen Rand der britischen Metropole als „a tract of suburban Sahara, where tiles and bricks were burnt, bones were boiled, [...] rubbish was shot, dogs were fought, and dust was heaped by contractors.“⁴⁴ Die vielfältigen liminalen Orte, die zuvor *in* der Stadt zu finden waren, konzentrieren sich nun in ihrem Rand, der eine gefährliche, aber zugleich auch produktive Übergangszone markiert. Dickens akzentuiert die Gefahr, die von der Kommerzialisierung des Abfallwesens ausgeht: Auch er deutet eine Überschreitung des Stadtplans durch die Weltkarte an, wenn er die urbane Randzone mit der Sahara vergleicht und somit als unfruchtbare, von nomadischen Barbaren bewohnte Wüste charakterisiert, als einen unregulierten Raum, in dem illegale Aktivitäten gedeihen (Hundekämpfe waren in England seit 1835 offiziell verboten). Dickens eröffnet seinen Roman bezeichnenderweise mit einer Szene, in der ein *dredgerman*, der davon lebt, die Themse nach brauchbarem Schwemmgut abzusuchen, eine im Fluss treibende Leiche ausplündert.⁴⁵ Der Autor stellt somit eine Verbindung zwischen der kommerziellen Verwertung des Abfalls und dem transgressiven Akt der Leichenschändung her. Er insinuiert, dass der Handel mit Müll einer Schändung der toten Dinge gleichkommt. Es verwundert daher nicht, dass Dickens für Chadwicks *sanitary reform movement* Partei ergreift, die der schnellen und vollständigen Entsorgung (anstelle der Verwertung) von Abfall das Wort redet.⁴⁶

Anders als Dickens steht Mayhew der Reformbewegung und der daran gekoppelten neuen Ideologie der Müllentsorgung skeptisch gegenüber; anders als sein illustrierer Zeitgenosse vermag er auch der kommerziellen Nutzung des Mülls positive Seiten abzugewinnen – nicht jedoch, weil sie die Zirkulation der Güter anzutreiben, die Dynamik der Produktion und Konsumtion zu verstärken vermag, sondern im Gegenteil weil sie der Überhitzung des Kreislaufs vorbeugt. Die schnelle Entsorgung des Schmutzes, das Bemühen, ihn unverzüglich und restlos aus den Straßen zu entfernen, befördert laut Mayhew nur scheinbar die Zirkulation der wertvollen Güter. In Wirklichkeit setzt sie einen verhängnisvollen und unfruchtbaren Kreislauf in Gang, denn das, was weggeschafft wird, kehrt in einer schädlichen und giftigen Form wieder. Mayhew veranschaulicht dies am Beispiel des neuen Londoner Abwassersystems:

43 „[I]t was not unusual for the yards in former times, to be located within the boundaries of the city. They are now, however, scattered round London, and always placed as near as possible to the river, or to some canal communicating therewith.“ (L II 171)

44 Charles Dickens. *Our Mutual Friend*. Hg. Michael Cotsell. Oxford: Oxford University Press, 1989. S. 33.

45 Ebd. S. 1-5.

46 Im Vorwort zu der 1849er Ausgabe seines Romans *Martin Chuzzlewit* gibt sich Charles Dickens als Anhänger von Chadwicks Reformbewegung zu erkennen. Vgl. Charles Dickens. *Martin Chuzzlewit*. Hg. Margaret Caldwell. Oxford: Clarendon 1982, S. 848. – Dickens' Verhältnis zu Chadwicks *sanitary reform movement* beleuchtet David Trotter. *Circulation. Defoe, Dickens and the Economies of the Novel*. London: Macmillan, 1988. S. 103-109.

What society with one consentment pronounces filth – the evacuations of the human body – is not only washed into the Thames, and the land so deprived of a vast amount of nutriment, but the tide washes these evacuations back again, with other abominations. The water we use is derived almost entirely from the Thames, and therefore the water in which we boil our vegetables and meat, [...] the water brewed for our consumption, comes to us, and is imbibed by us, impregnated over and again with our own animal offal. We [...] drink a solution of our own faeces. (L II 386)

Die schnelle Entsorgung des Schmutzes ist kontraproduktiv – sie führt dem Gesellschaftskörper in einer schädlichen Form wieder zu, was sie zu entfernen vorgibt. Um den Schmutz zu eliminieren und unschädlich zu machen, darf man ihn paradoxerweise gerade nicht wegführen, vielmehr muss man ihn da behalten, ihn festhalten. Die beschleunigte Zirkulation bedroht am Ende das ganze System. Wie Mayhew unter Rekurs auf den deutschen Chemiker Justus von Liebig argumentiert, ist es erforderlich, das Tempo des Umschlags zu drosseln und den Schmutz zu arretieren: „could that matter only be arrested in its progress, and converted into bread and wine, [...] then cities might flourish once more“ (L II 386). Fäkalien sollen nicht weggespült, sondern eingesammelt und als Dünger für die Landwirtschaft genutzt werden. Das aber bedeutet, dass die Bürger den Anblick und die Präsenz des Schmutzes in den Straßen dulden müssen – mitsamt des menschlichen Schmutzes, der Stadtnomaden, die damit betraut sind, den Dreck aufzulesen, damit diese wertvolle Ressource nicht verloren geht.

Mayhew wendet sich gegen die unverzügliche Entsorgung des Drecks, die er mit einer ungehemmten Beschleunigung der Warenzirkulation assoziiert. Er preist die verlangsamende, abkühlende Wirkung der Aktivitäten, die von der Klasse der Stadtnomaden, insbesondere der Unterklasse der Müllsammler und Abfallverwerter, auf den ökonomischen Kreislauf ausgeht: Das von ihnen praktizierte Arretieren der Zirkulation ist wertschöpfend; es ermöglicht die Verwandlung von Schmutz in etwas Kostbares, von Dreck in Brot und Wein. Mayhew verweist damit konkret auf die Verwendung von Fäkalien als Dünger in der Landwirtschaft, aber er spielt damit zugleich auf das Sakrament Eucharistie an, schreibt der Abfallverwertung mithin eine rituelle Bedeutung zu. Ausgerechnet der niedrigsten Klasse der Stadtnomaden, den Sammlern von Müll und Abfall, überträgt Mayhew die Aufgabe, diese Transsubstantiation des Drecks zu bewerkstelligen. Der menschliche Auswurf der urbanen Gesellschaft, aus der Sicht des Bürgers ein schmutziger Störfaktor im Stadtbild, erfüllt gleichwohl eine priesterliche Funktion. Er vollzieht ein Reinigungs- und Bestattungsritual, das die ‚Wiederauferstehung‘ des Schmutzigen in verwandelter Form ermöglicht. Der Müllsammler, der *im* Schmutz und *vom* Schmutz lebt, ist gewissermaßen heilig. Er ist beides zugleich, verfemter Auswurf und heiliger Priester. Um einen Begriff einzuführen, der in der Anthropologie des 19. Jahrhunderts Karriere machen wird: Er ist tabu.⁴⁷

⁴⁷ Der Anthropologe James George Frazer und der Religionswissenschaftler William Robertson Smith bestimmen das Tabu als eine Kategorie archaischen religiösen Denkens, in dem das Unreine vom Heiligen noch nicht ausdifferenziert ist.

So sehr sich Mayhew einerseits darum bemüht, an den wissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit anzuschließen, so deutlich ist auf der anderen Seite sein Bestreben, die rituelle Dimension der von den Stadtnomaden praktizierten Abfallverwertung zur Geltung zu bringen und den Dreck der Stadt als magisches Reinigungsmittel auszuweisen. Aus der Fülle der Beispiele, die Mayhew dafür anführt, seien hier nur zwei besonders aussagekräftige herausgegriffen. Da ist zum einen diejenige Unterklasse der Müllsammler, die im viktorianischen London als *Pure-finders* bezeichnet werden (L II 142f.). Sie verbringen den Tag damit, den Hundekot von den Straßen aufzulesen. Es gibt in London 200 bis 250 Personen, erläutert Mayhew, die ihr Leben auf diese Weise fristen. *Noch* gibt es sie, fügt er hinzu, denn sie stehen im Begriff, von den *street-orderlies*, den Aufsichtsorganen der Stadtverwaltung, verdrängt zu werden. Schon der Name verweist auf die angesprochene Verwandlung: „Dogs’-dung is called ‚Pure,‘ from its cleansing and purifying properties.“ (L II 142) Der eingesammelte Hundekot wird dafür verwendet, kostbares Marokko-Leder zu ‚reinigen‘. Die purifizierende Wirkung ist, so Mayhew, auf den alkalischen Charakter des Kots zurückzuführen. Er wird in das Leder eingerieben, um den penetranten Geruch, der von den verfaulenden Fleischresten ausgeht, zu eliminieren. Wundersame Transsubstantiation: Der stinkende Kot vertreibt den Gestank des Leders; der Dreck von der Straße verwandelt sich in ein teures Luxusobjekt.

Noch deutlicher wird die quasi-sakrale Funktion, die Mayhew den Müllmännern zuerkennt, im Falle der *dustmen*, die in *London Labour and the London Poor* große Beachtung finden. Mayhew betont zunächst die durchgreifenden Veränderungen, denen diese Berufsgruppe im Zuge der Kommerzialisierung des Abfallwesens unterworfen war: die Verdrängung der *dust-yards* (und mit ihnen der Wohnstätten der *dustmen*) an den Rand der Metropole; die Anstellung als Lohnarbeiter, die den Verlust der Freizügigkeit zur Folge hat; die arbeitsteilige Rationalisierung ihrer Tätigkeit: Während die Männer den Abfall der Metropole einsammeln, sind die Frauen in den *dust-yards* als sogenannte *sifters* damit beschäftigt, den aufgehäuften Müll mit Hilfe von Sieben zu sortieren. Die Eingliederung der *dustmen* in das Heer der urbanen Lohnarbeiter tut ihrer gesellschaftlichen Sonderstellung gleichwohl keinen Abbruch. Ihre Kinder erhalten keine Schulausbildung, sondern werden von klein auf an die Arbeit im Müll gewöhnt. Es gibt für sie keine Alternative: „[They] may be said to be born-and-bred dustmen.“ (L II 175) Gegen Krankheiten und Seuchen scheinen sie immun zu sein und erfreuen sich daher einer außerordentlichen Langlebigkeit. Die *dustmen* meiden den Kontakt mit den Angehörigen anderer sozialer Gruppen: „They associate with none but themselves“ (L II 177). Da sie ihren kargen Verdienst gerne gleich vertrinken, haben sie kaum Gelegenheit, durch ökonomische Transaktionen mit anderen gesellschaftlichen Schichten in Beziehung

Vgl. den lesenswerten Aufsatz von Christopher Herbert, der plausibel macht, dass Mayhew die ethnologische Diskussion der 1840er Jahre, in der wichtige Vorarbeiten zur Entwicklung dieses Tabu-Konzepts geleistet wurden, sehr genau zur Kenntnis genommen hat: „Rat Worship and Taboo in Mayhew’s London“. *Representations* 23 (1988): S. 1-24.

zu treten. An Kleidung besitzen sie meist nicht mehr als ihre Arbeitskluft, die ihnen wie eine zweite Haut anhängt und sie als Mitglieder einer bestimmten Kaste kenntlich macht. Die *dustmen* bilden folglich eine isolierte Bevölkerungsgruppe, eine Gruppe am äußersten Rand der Gesellschaft. Mayhews *dust-yards* scheinen das Gegenteil eines interkulturellen Schauplatzes zu sein. Sie sind das – durch und durch monokulturelle – Refugium einer besonderen ‚Rasse‘ (‚race‘) von Menschen.

Tatsächlich steht diese andere Rasse laut Mayhew aber gerade nicht vollkommen außerhalb der Gesellschaft. Sie ist marginalisiert, aber nicht total ausgegrenzt. Folgt man Mayhew, so stehen die *dustmen* jenseits der entfesselten Zirkulation von Waren und Zeichen, die das Leben der urbanen kapitalistischen Gesellschaft charakterisiert, und nehmen gleichwohl oder gerade deshalb in stabilisierender und vermittelnder Weise darauf Einfluss. Die *dustmen* wirken auf die moderne Gesellschaft stabilisierend ein – durchaus auch in einem wörtlichen Sinne: Die Stoffe, die sie durch ihre Sammel- und Sortiertätigkeit aus dem Müll heraus filtrieren, sind Grundelemente einer sesshaften Existenz, in ihrer ländlichen wie auch in ihrer urbanen Erscheinungsform. Die gröberen Stücke (im ‚slang‘ der *dustmen* als ‚breeze‘ bezeichnet) dienen der Herstellung von Ziegeln, während die feineren Bestandteile (‚soil‘ genannt) besonders dazu geeignet sind, Sumpf- in Ackerland zu transformieren („peculiarly fitted for [...] breaking up a marshy heathy soil at its first cultivation“), und zwar aufgrund einer „highly separating quality“, die ihnen innewohnt (L II 170). Die *dustmen*, die sich vom Rest der urbanen Gesellschaft separieren, sammeln die Ausscheidungen der Stadt ein und scheiden daraus jene Bestandteile aus, mit deren Hilfe sich sumpfiger Morast in Wasser und festes, bebaubares Land scheiden lässt. Sie sind Agenten der Unterscheidung und wirken als solche am Werk der Kultivierung mit. Von den anderen Menschen abgeschieden, sind sie andererseits von der Erde, in die sie den Abfall überführen, kaum zu unterscheiden (die *sifters* stecken bei ihrer Arbeit „up to their middle in dust“; alle *dustmen* sind „grey with ashes“, L II 171, 175), bewirken aber gerade als Einheit der Unterscheidung, als Wesen, die sich im unentscheidbaren Übergang von amorphem Staub zu menschlicher Gestalt, von Natur zu Kultur befinden, die heilbringende Trennung zwischen diesen beiden Sphären. Sie haben gewissermaßen die Aufgabe, die moderne kapitalistische Gesellschaft zu ‚erden‘ (und ihre Abfälle zu beerdigen), die Zirkulation der Güter, die sich zu verselbständigen und abzuheben droht, mit Land und Boden in Verbindung zu bringen. Diese ‚erdende‘ Funktion lässt sie laut Mayhew den Landarbeitern ähnlich erscheinen: „the dustman often seems to be the stolid ploughman, modified by a residence in the city“ (L II 137).

Wie der ‚slang‘ der Stadtnomaden so wirkt auch die Arbeit der *dustmen* desintegrierend und integrierend zugleich – integrierend qua Desintegration. Und wie der Abfall einer Grenzkategorie der Kultur markiert, so verkörpert der *dustman* eine kulturelle Grenzfigur. Das sondernde und sondierende Wühlen im Dreck, das sie betreiben, fungiert überdies als Allegorie für die Tätigkeit des Stadtethnologen. Um ein vollständiges, integrales Portrait der Metropole zu schaffen, muss auch er den Schmutz der Stadt sieben und sortieren. Für den gehobenen Bürger der Metropole fallen die Straßennomaden alle unter die globale Kategorie

des schmutzigen Auswurfs der Gesellschaft; der Bürger wendet sich angeekelt von diesem abjekten Schauspiel ab. Mayhew hingegen schaut genau hin, begibt sich vor Ort, auf die Straße, in die Hinterhöfe, in die Wohnungen der Armen, spricht mit ihnen und lässt sie in seinem Werk ausführlich zu Wort kommen.⁴⁸ Der Stadtethnograph unterwirft die undifferenzierte schmutzige Masse einer taxonomischen Ordnung – das ist *sein* Versuch, die ungezügelte Zirkulation durch Scheidung zu arretieren: den Nomaden sozusagen analytisch still zu stellen.

In *The Criminal Prisons of London* berichtet Mayhew von einem Ballonflug über London, der ihm die Möglichkeit verhieß, die unübersehbare Vielfalt der Metropole „into one harmonious and varied scene“ zu bringen. Doch überraschenderweise offenbarte sich die Metropole dem Ballonfahrer, aus der Höhe betrachtet, nicht als schöne und geordnete Struktur. Je höher er stieg, desto gestaltloser wurde vielmehr die Stadt: „all blent into one immense black spot – [...] it dwindled into a mere rubbish heap“.⁴⁹ Aus der Höhe hat London das Ansehen eines gewaltigen Müllhaufens, wie er in den *dust-yards* am Rande der Stadt zu finden ist. Um London in seiner kulturellen Heterogenität als geordnete, einheitliche Struktur sichtbar zu machen, bleibt dem Stadtethnographen nichts anderes übrig, als sich *in* diesen „rubbish heap“ zu begeben und die geduldige Arbeit des *sifting* auf sich zu nehmen.

IV.

Ähnlich wie Dickens, der den von Müllmenschen bevölkerten Sahara-Gürtel der Metropole als gefährliche Zone illegaler Aktivitäten kennzeichnet, schreibt Mayhew den *dustmen* das Attribut der Gesetzlosigkeit zu: „They have a deep-rooted antipathy to all [...] connected with the administration of justice, looking upon them as their natural enemies.“ (L II 177) Doch trotz ihrer anarchischen Renitenz, die die gesellschaftliche Ordnung bedroht, erfüllen die *dustmen* laut Mayhew für die urbane Gesellschaft eine stabilisierende, ‚erdende‘ Funktion. Die Bindekraft des Rituals kompensiert in ihrem Fall die fehlende Autorität der Gesetze. Gut einhundert Jahre später hat die öffentliche Gewalt das Abfallwesen der großen Metropolen scheinbar vollkommen unter Kontrolle. Die Abläufe der Müllentsorgung sind durch gesetzliche Vorschriften minutiös geregelt und unterliegen der Aufsicht der Ordnungsämter. Es hat den Anschein, als sei das rituelle Element durch die administrativen Disziplinierungsbemühungen ganz aus dem Reinigungswesen verdrängt worden. Der Abfall der Metropole ist kein Refugium für symbolische Praktiken und archaische Schwellenwesen mehr, sondern ein effektiv nach hygienischen und ökonomischen Prinzipien durchorganisierter Bereich des öffentlichen Lebens.

Der italienische Autor Italo Calvino misstraut diesem Eindruck. In einem Essay, den er 1977 unter dem Titel „La poubelle agrée“ in der Zeitschrift

48 Mayhew integriert – unter Beibehaltung von *slang* und dialektaler Aussprache – eine große Zahl von Interviews und Lebensbeschreibungen in sein Werk. Er betreibt Feldstudien *avant la lettre*.

49 Mayhew/Binney. *The Criminal Prisons* (wie Anm. 31). S. 9.

Paragone veröffentlichte, setzt er sich mit dem Abfallwesen seines damaligen Wohnorts Paris auseinander, wobei er sowohl auf seine persönlichen Gepflogenheiten als auch auf die öffentlichen Regularien im Umgang mit dem Müll eingeht.⁵⁰ Er vertritt zunächst die provozierende These, dass in der modernen städtischen Abfallentsorgung die rituelle Dimension der ‚Reinigung‘ weiterhin eine wichtige Rolle spiele, ja, dass zwischen Ritus und Gesetz gar kein Gegensatz bestehe. Sie lasse sich zum einen „juristisch als Vertrag“, zum anderen „symbolisch als [...] Ritus“ beschreiben, doch „da jeder Ritus ein Vertrag ist“, bilden sie eine unauflösliche Einheit (84f.). Auf diese Synthese von Ritus und Recht ist es laut Calvino zurückzuführen, dass das Abfallwesen in der urbanen Gesellschaft politisch eine privilegierte Sphäre darstellt, in der die fundamentale Gleichheit der sie konstituierenden Menschen (mit Turner gesprochen: die *communitas*), der elementare „contratto sociale“ in Erscheinung tritt (80/5). Sichtbares Zeichen für diese Gleichheit ist die Mülltonne, die behördlicherseits vorgeschriebene Einheitstonne („poubelle agréée“), die alle Bewohner der Stadt, welcher sozialen Schicht sie auch immer angehören, verwenden müssen. Die Uniformität der Tonne symbolisiert den regulierenden Zugriff der öffentlichen Gewalt, die den prekären Bereich der Abfälle gesetzlich zu ordnen vermag. Sie bringt zur Anschauung, dass alle Bürger vor diesem Gesetz gleich sind. Die Einheitstonne suggeriert, dass sich hinter der Oberfläche sozialer und kultureller Unterschiede eine Ebene fundamentaler Gleichheit verbirgt, die im Müll zutage tritt. Ob arm, ob reich – der Abfall aller ist gleich, oder genauer: Im Abfall sind sich alle gleich. Die Uniformität der Tonnen indiziert die (vermeintliche) Undifferenziertheit des Abfalls, in der sich die elementare *communitas* der Stadtbewohner manifestiert.

Auch auf der rituellen Ebene kommt diese Gleichheit laut Calvino zum Tragen. Das Geschäft der Pariser Abfallentsorgung lässt sich demnach in dreierlei Hinsicht als Ritual beschreiben. Aus der Perspektive des Bürgers ist es ein „Ritus der Reinigung“, der es ihm erlaubt, sich von Überflüssigem zu befreien und sich „wieder vollständig (ohne Reste) mit dem identifizieren zu können, was ich bin und habe“ (85). Aus der Perspektive der Dinge ist sie ein Bestattungsritus, der auf das ordnungsgemäße „Begräbnis des Mülls“ abzielt (86). Aus der Perspektive der Müllmänner schließlich, die unmittelbar mit der Entsorgung des Abfalls befasst sind, ist sie ein Initiationsritual, das ihnen die Aufnahme in die metropolitane Gesellschaft gewährt. Denn die Pariser Müllmänner, so Calvino, sind in der Regel Migrant:en: Früher waren es Italiener, Spanier, Portugiesen und

50 Der Text war als Kapitel eines autobiographischen Buchs konzipiert, das Calvino zu seinen Lebzeiten nicht mehr fertigstellen konnte. Es wurde 1992 unter dem Titel *La strada di San Giovanni* in unvollendeter Form aus dem Nachlass publiziert. Der Essay trägt in der deutschen Übersetzung den leicht verfälschenden Titel „Die Mülltonne“. Im Titel des italienischen Originals verweist der französische Ausdruck „La poubelle agréée“ auf die Problematik interkultureller Verständigung. Textnachweise aus der deutschen Ausgabe (wie Anm. 5) erfolgen fortan parenthetisch im fortlaufenden Text unter Angabe der Seitenzahl; die ggf. auftauchende zweite Seitenzahl nach dem Querstrich bezieht sich auf die Erstpublikation in der Zeitschrift *Paragone* (Nr. 324, Februar 1977. S. 3-20), nach der Schlüsselbegriffe und wichtige Passagen im italienischen Original wiedergegeben werden.

Jugoslawen, gegenwärtig ist es das „schlecht kolonialisierte Afrika“, das mit der Aufgabe der Stadtreinigung betraut ist (90). Die Tätigkeit im Müll galt und gilt ihnen als Einlassticket in die westliche Konsumgesellschaft. Das Ritual scheint zu funktionieren, denn Paris kann laut Calvino auf „eine Geschichte der befriedigten Integration des Parias [una storia d'integrazione soddisfata del paria]“ zurückblicken (92/12): „Die soziale Pyramide“ der Metropole „wälzt ihre ethnischen Schichtungen unentwegt weiter um“; wer heute in Paris noch als Müllmann eine Randexistenz führt, kann sich morgen als „Kleinunternehmer“ oder „Facharbeiter“ in ihrer Mitte wiederfinden (90). Die kapitalistische Gesellschaft gleicht in ihrer Dynamik der „rumpelnden Mühle [macina]“, die der Müllwagen mit sich führt, dem „rotierenden Krater des Müllwagens“, der den darin entleerten Abfall immer wieder umschichtet und zermahlt (91/12). Wie die Mühle des Müllwagens generiert diese Gesellschaft unablässig Unterschiede, die sie genauso schnell wieder zerstört, und konstituiert eben dadurch einen Fond der sozialen Gleichheit: Der mobilen Masse des Mülls entspricht die mobile Masse der Konsumenten.

An diesem Punkt, der Initiation des einer fremden Kultur entstammenden Müllmanns in die Metropole, macht sich freilich eine erste Diskrepanz zwischen der juridischen und der rituellen Dimension der Abfallentsorgung bemerkbar. Calvino weist darauf hin, dass die Pariser Müllmänner „ohne regulären Arbeitsvertrag“ beschäftigt werden (89); sie leben in einem rechtlosen Zustand. Der durch die ‚poubelle agréée‘ veranschaulichte Gesellschaftsvertrag, der Schutz der Gesetze, den die Einheitstonne symbolisiert, schließt die Müllmänner gerade nicht ein. Eine elementare Gleichheit, die auch sie umfasst, kann folglich nur rituell, nicht aber juridisch hergestellt werden. Tatsächlich insistiert Calvino auf dieser rituell sanktionierten *communitas* zwischen dem Bürger der Metropole und dem Müllmann. Sie kommt dadurch zustande, dass beide sich das rituelle Priesteramt der Reinigung und der Müllbestattung teilen: Der Bürger – der väterliche Vorstand des Haushalts, für den Calvino selbst hier paradigmatisch einsteht – vollzieht den ersten Teil des Rituals, indem er den Mülleimer aus der Küche abholt und in die Garage transportiert, wo er in die ‚poubelle agréée‘ entleert wird, die er sodann am Straßenrand abstellt (77). Er durchmisst also in klar gegliederten Phasen den liminalen Raum zwischen Haus und Straße. Über den zweiten Teil des Rituals präsidiert der Müllmann: Er leert die Tonne in den Müllwagen und fährt den Abfall zur Deponie. Der banale Akt der Müllentsorgung wird zum Bestattungsritual erhöht, das den Bürger und die „Fremde[n] [stranieri]“ (89/11) auf dem Wege der Aufgabenteilung miteinander verbindet. Diese rituell gestiftete Gemeinschaft steht im Zeichen der „klebrigen und gärenden Erdkrume, der ich und der Müllmann [io e lo spazzino] unsere Opfergaben aus leeren Blechdosen anvertrauen“ (93/13). Im Akt des Beerdigens, in der Teilhabe am Auflösungs- und Transformationsprozess der Dinge finden der Bürger und der Immigrant zueinander. Diese *communitas* ist ein rituell erzeugter Vorschein der Gemeinschaft, die nach der vollendeten Initiation und Integration des Immigranten durch den Gesellschaftsvertrag verbürgt werden soll.

Doch was hat es mit dieser von Calvino emphatisch beschworenen *communitas* – „io e lo spazzino“ (12f.), wie eine Litanei wird diese Formel viermal

wiederholt – wirklich auf sich? Bei näherem Hinsehen wird erkennbar, dass sie keinen realen Bestand hat. Die Abläufe der Entsorgung sind durch die Verwaltung vielmehr gezielt so eingerichtet, dass es zu keiner tatsächlichen Gemeinschaft zwischen Bürger und Müllmännern kommen kann. Ihre *communitas* ist – in einem sehr präzisen Sinne – ein Wunsch- und Traumbild des Essayisten. Eine persönliche Begegnung zwischen dem Bürger und den Müllmännern findet gar nicht statt, denn Ersterer zelebriert seinen Teil des Rituals am Abend, wohingegen Letztere ihr Werk in aller Herrgottsfrühe vollbringen, wenn die Bürger noch in ihren Betten liegen (84). Zudem werden die Müllmänner nicht in das Haus eingelassen, der Müll wird vielmehr aus dem Haus herausgetragen. Die Übergabe erfolgt zwar noch immer in einer Rand- oder Schwellenzone (Straßenrand), aber dieser Rand ist nach außen verlegt worden, um den Innenraum des Hauses von den fremden, ‚unreinen‘ Elementen frei zu halten. Anders als im Falle der Kairoer *zabbalin*, die den Müll *im* Haus und *auf* der Schwelle zur Wohnung von ihren ‚Kunden‘ in Empfang nehmen, sammeln die Pariser Müllmänner den Abfall draußen auf dem Trottoir ein. Das indiziert eine weitgehende Ausgrenzung des Mülls wie auch der für die Bearbeitung des Mülls zuständigen Personen. Das Ritual, wenn denn überhaupt noch von einem solchen die Rede sein kann, verliert seine integrative Funktion. Das wird deutlich an der Art und Weise, wie Calvino den Reinigungseffekt des Rituals deutet: Er sieht darin einen (Aus-)Scheidungsprozess – eine „Ausscheidung der Abfälle meines Selbst“ (85) –, richtet also den Fokus nicht auf das Kollektiv, sondern auf das Individuum. Das Reinigungsritual besitzt weniger eine kulturelle als eine persönliche Funktion. Die Entsorgung des Abfalls hat den Zweck, „dass es keine mögliche Vermischung mehr gibt zwischen dem, was ich bin, und dem, was mir unwiderlich äußerlich ist“ (85). Die *raison d'être* des Reinigungsrituals besteht also in der totalen Selbstaneignung, in der Ausgrenzung alles dessen, was dem Selbst fremd ist. Es gehorcht einem Pathos der Selbstaffirmation – das Ich will ganz mit sich selbst identisch sein und jede ‚unreine‘ Vermischung mit dem Anderen ausschließen. Das Entleeren des Mülleimers erweist sich als Feier des autonomen, in sich geschlossenen, mit sich identischen Selbst westlicher Prägung. Das Reinigungsritual stellt hier ein bloßes Abgrenzungsverfahren dar – nicht also ein Verfahren, das die Kultur auf geregelte Weise mit der ambivalenten Kraftquelle des Unreinen vermittelt. In der Form, in der Calvino den Familienvater das Ritual vollzieht, dient es nicht der Gemeinschaftsstiftung, sondern der Ausstoßung des Fremden.

Calvino gesteht denn auch ein, dass die Kommunikation zwischen den Müllmännern und dem Bürger sich letztlich auf ein Minimum reduziert, nämlich „auf den Inhalt der *poubelle*“ (90). Diesem Minimum erkennt er allerdings eine entscheidende Funktion zu – es ist das Medium, das den Bürger und die Müllmänner zu einem intimen Verband zusammenschließt. Denn über den Inhalt der Mülltonne, über die weggeworfenen Dinge, lernt der Immigrant laut Calvino den Bürger und seine Welt kennen, wird er in die Kultur, der er zugehören will, initiiert. Er „besichtigt [...] die Metropole von ihrer Kehrseite“ und „träumt durch sie vom Schicksal des Konsumenten, das ihn erwartet“ (90). Das Innere der Tonnen offenbart dem Neophyten gewissermaßen rituell die *sacra*

der Konsumkultur, in die er Einlass begehrt. Doch auch diese Vision einer Einweihung des Müllmanns in die Werteordnung der Metropole erweist sich bei näherer Betrachtung als wenig stichhaltig. Anders als Mayhews *sifters*, die den Abfall einer sorgfältigen (Aus-)Lese unterziehen, lesen die Pariser Müllmänner gerade nicht im Müll. Die Einheitstonnen dienen dazu, ihren Inhalt zu verbergen und zu anonymisieren. Sie werden unmittelbar am Straßenrand in den Müllwagen entleert, ohne dass die Müllmänner die Gelegenheit erhielten, ihren Inhalt zu betrachten.⁵¹ Sofort nach der Entleerung „zermalmt [macina]“ die Mühle des Wagens den Abfall und macht ihn somit vollends unlesbar (90/11). Wenn der Bürger im Medium der Abfälle seine persönliche Lebensgeschichte schreibt – „*Müllabfuhr als Autobiographie*“, so notiert Calvino (104) –, dann unternimmt das System der öffentlichen Stadtreinigung alles, um zu gewährleisten, dass diese Schrift für die Müllmänner unlesbar bleibt. Der Bürger und die Kultur, die er repräsentiert, bleiben ihnen fremd, wie auch sie auf den Bürger vollkommen fremdartig wirken: wie „Besucher aus einer anderen Welt [visitatori d'un altro mondo]“ (89/11).

Der dem Müll in der Metropole Paris zugewiesene Raum wäre mithin kein interkultureller Schauplatz? Mit letzter Entschiedenheit lässt sich eine solche Aussage nicht treffen. Denn Calvino deutet an, dass es einen ganz besonderen Raum gibt, in dem die *communitas* zwischen Bürger und Müllmann doch noch möglich erscheint. Er berichtet, wie der Lärm der Müllabfuhr frühmorgens in sein Schlafzimmer dringt und ihn „im Halbschlaf“ dazu animiert, sich die Tätigkeit der Müllmänner vorzustellen, sie als „Emissäre der chthonischen Welt“, als „Engel“ und „Mittler“ zu imaginieren (86, 90). Die Müllmänner haben also doch noch Einlass in den bürgerlichen Innenraum gefunden, freilich nicht als reale, sondern als fiktive Wesen. Die liminalen Orte der Reinigung (Türschwelle, Straßenrand, Stadtrand) haben eine Verschiebung und Verwandlung erfahren: Liminalität manifestiert sich hier als Zwischenzustand zwischen Schlaf und Wachsein, zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Phantasma. In diesem liminalen Zustand träumt der Essayist den Traum von der gemeinsam mit den Müllmännern vollzogenen Bestattung der Dinge in der Erde: „Im Ritus des Wegwerfens *würden wir gern*, ich und der Müllmann, das Versprechen der Vollendung des Zyklus wiederfinden, das dem bäuerlichen Produktionsprozess eigen war“ (92, Hervorh. C. M.). Die Verwendung des Conditionalis ist signifikant. Die *communitas* erweist sich als poetischer Traum, als Dichterphantasie,

51 Als ich in den späten 1960er Jahren mit meiner Familie aus Deutschland in eine US-amerikanische Metropole übersiedelte, wunderten wir uns über die vermeintlich ‚primitive‘ Art und Weise, wie die städtische Müllabfuhr die Haushaltsabfälle entsorgte. Die Mülltonnen wurden nicht unmittelbar in den Müllwagen entleert, vielmehr betrat der Müllmann – in der Regel ein Angehöriger der afroamerikanischen Bevölkerungsgruppe – das Grundstück des Anwohners, legte ein grobes Leinentuch auf den Boden, schüttete den Inhalt der Mülltonne darauf aus, faltete die Ecken des Tuchs zusammen und trug den Abfall damit zum Müllwagen. Das Ausbreiten der Abfälle auf dem Tuch kann als eine Schrumpfform des alten ‚Lesens‘ im Müll gesehen werden. Den französischen *ébloueurs*, wie Calvino sie beschreibt, ist selbst diese reduzierte Möglichkeit nicht mehr gegeben.

die zudem einen nostalgischen Charakter besitzt: „Jetzt schlägt der Diskurs den Weg der archaischen Beschwörung ein“, so kommentiert der Essayist selbstironisch seine Träumerei (92). Er imaginiert den Müllmann als archaischen „Totengräber der Dinge“ (86), der – wie Mayhews erdverbundene *sifters* – die Stadt mit dem Land zu vermitteln vermag, und er imaginiert seine Teilhabe an diesem rituellen Geschehen. Das gemeinsam mit dem Müllmann vollzogene Reinigungs- und Bestattungsritual ist also eine literarische Fiktion. Die Literatur ist diejenige Institution in der modernen Metropole, die solchen Ritualen Zuflucht gewährt.⁵² So ist es nur konsequent, dass Calvino den Schluss seines Essays einer eindringlichen Reflexion auf den Zusammenhang zwischen Schreiben und Wegwerfen widmet: „Schreiben heißt, sich eines Besitzes entledigen, genau wie wegwerfen“ (103).

V.

Die Metropolen moderner Industrie- und Konsumgesellschaften betreiben systematisch die Marginalisierung des Mülls und der mit ihm befassten Personen. Sie bemühen sich darum, die liminalen Räume, die vormals der ‚Bestattung‘ des Abfalls dienten, administrativ unter Kontrolle zu bringen und so weit wie möglich aus der Stadt zu drängen. Mit der Einrichtung großer Deponien und Müllverbrennungsanlagen ist der Höhepunkt dieser Ausgrenzungsbewegung noch nicht erreicht. Die Globalisierung eröffnet neue Möglichkeiten. Die jüngste Phase in der Geschichte der westlichen Ausgrenzung des Mülls ist durch Müllexporte und Mülltourismus gekennzeichnet. Die Industriestaaten betreiben in großem Stil die Verschickung des Mülls jenseits ihrer Landesgrenzen – den ‚Export‘ in die sogenannte Dritte Welt, wo er auf den großen Deponien der Mega-Cities landet. Die ehemalige koloniale Metropole entsinnt sich ihrer alten Peripherie – und nutzt sie als Abfallentsorgungsinstanz.

Die Mega-Cities der südlichen Hemisphäre erscheinen deshalb so geeignet als Entsorgungsstätten für den gefährlichen Müll der Industrienationen, weil das Abfallwesen hier oft noch keiner rigiden administrativen Kontrolle unterliegt. Korruption, fehlende oder lax gehandhabte Vorschriften zum Schutz der Umwelt, vor allem aber das exponentielle Wachstum der Städte, mit dem die Verwaltungsapparate nicht Schritt halten können, schaffen informelle, quasi-rechtlose Zonen, die sich (aus Sicht der westlichen Müllproduzenten) für den Absatz toxischer Abfälle regelrecht anbieten. Zwischen dem Anwachsen der Städte zu Mega-Cities und der Entstehung eines globalen Mülltourismus besteht ein systematischer Zusammenhang. Die rasante Verstädterung der südlichen Hemisphäre vollzieht sich größtenteils in Gestalt einer „pirate urbanization“⁵³: Die landflüchtigen Massen, die sich an den Rändern dieser Metropolen niederlassen, besetzen – von den Eigentümern und den Behörden meist geduldet, wenn

52 Vgl. Moser. „Throw me away“ (wie Anm. 12). S. 323f.

53 Zum Folgenden vgl. Mike Davis. *Planet of Slums*. London/New York: Verso, 2006. S. 37-42.

nicht gar dazu ermuntert – Land, das aufgrund seiner ungünstigen, ungesunden oder gefährlichen Lage bislang nicht genutzt wurde, und errichten darauf im Eigenbau ihre Barackensiedlungen. Die neue Peripherie zieht die Entstehung einer dubiosen Industrie nach sich: „A migrant stream of polluting, toxic, and often illegal industries also seeks the permissive obscurity of the periphery.“⁵⁴ Der Rand der Mega-City wird so im doppelten Sinne zu einer Zone der Entsorgung: Raum für die Entsorgung einer ‚überschüssigen‘ Bevölkerung, die weder in der Stadt noch auf dem Land ein geregeltes Auskommen findet; und zugleich Raum für die irreguläre Entsorgung von Abfällen, die vor Ort entstehen, aber auch aus der Ferne importiert werden. „[T]he principal function of the Third World edge“, so fasst Mike Davis die Situation zusammen,

remains as a human dump. In some cases, urban waste and unwanted immigrants end up together, as in such infamous ‚garbage slums‘ as the aptly named Quarantina outside Beirut, Hillat Kusha outside Khartoum, Santa Cruz Meyehualco in Mexico City, the former Smoky Mountain in Manila, or the huge Dhapa dump and slum on the fringe of Kolkata.⁵⁵

Es ist freilich fraglich, inwiefern es hinsichtlich der Mega-Cities überhaupt noch sinnvoll ist, von einem Rand zu sprechen. Aufgrund der gewaltigen Flächenausdehnung, die sie in den letzten Jahrzehnten erfahren haben, hat sich die Relation zwischen Stadtzentrum und Stadtrand dramatisch verändert. Diese Städte bestehen praktisch nur noch aus Rand; die riesigen Randzonen haben das alte Zentrum gleichsam an die Peripherie gedrängt. Hinzu kommt, dass zwischen dem Stadtrand und dem Land, an das er grenzt, nicht mehr klar unterschieden werden kann: Zwischen Stadt und Land erstrecken sich endlose Zwischenzonen, „strange limbos where ruralized cities transition into urbanized countrysides.“⁵⁶ Der Rand hat sich in den Mega-Cities gewissermaßen absolut gesetzt. Gleichwohl bildet auch er seinerseits einen Rand aus, einen potenzierten Rand, einen abjekten Rand des Randes, nämlich die genannten *garbage slums*, gewaltige Müllhalden, die von Menschen bewohnt werden – Menschen, die im Müll und vom Müll leben. Markieren diese Müllhalden mithin ein letztes Rückzugsgebiet jener alten Schwellenwesen, die die Grenzen der Kultur behüten? Überlebt am vermeintlich rückständigen Rand eine archaische Spezies von Müllmenschen – Nachfahren der Mayhew’schen *dustmen*, die ihr geduldiges Werk der Bestattung und der Reinigung vollziehen? Und stellt dieser potenzierte Rand einen interkulturellen Schauplatz dar, eine Stätte der transkulturellen Hybridisierung?

Folgt man dem chilenischen Schriftsteller Roberto Bolaño, so sind diese Fragen zu verneinen. In seinem Roman *2666* entwirft Bolaño das Portrait der fiktiven Grenzstadt Santa Teresa, als deren Vorbild in der Wirklichkeit unschwer die mexikanische Ciudad de Juárez zu erkennen ist.⁵⁷ Wie ihr reales Pendant

54 Ebd. S. 46.

55 Ebd. S. 47.

56 Ebd. S. 46.

57 Roberto Bolaño. *2666*. Barcelona: Ed. Anagrama, 2004; ders.: *2666*, aus dem Spanischen von Christian Hansen, München/Wien: Hanser, 2009. – Nachweise

wird Santa Teresa von einer Serie schrecklicher Frauenmorde heimgesucht.⁵⁸ Die Leichen der Ermordeten – im Laufe der Jahre sind es mehrere Hunderte an der Zahl – werden auf den Öd- und Brachflächen sowie den überall wuchernden illegalen Müllkippen der Stadt aufgefunden. Aus der Sicht eines US-amerikanischen Besuchers, des Sportjournalisten Oscar Fate, besitzt die Stadt demzufolge das Ansehen eines einzigen großen Haufens Unrat – er kanzelt sie als „diese Scheiße“ ab, die sich „auf halbem Wege zwischen einem verwahrlostem Friedhof und einer Müllhalde“ befindet („esta mierda, a mitad de camino entre un cementerio olvidado y un basurero“) (353/362; Übersetzung modifiziert, C.M.). Fates despektierliche Äußerung trifft die Verhältnisse mit größerer Präzision, als sie von ihm intendiert sein mag. Santa Teresa ist weder ganz Friedhof noch ganz Müllhalde, sondern beides zugleich in unauflöslicher Verquickung, weil man Menschen wie auch Dinge hier achtlos entsorgt, anstatt sie ordnungsgemäß zu bestatten. Ein Mensch gilt hier so viel wie ein Gebrauchs- oder ein Konsumgegenstand, den man wegwirft, nachdem man ihn verwendet oder genossen hat.

Die Charakterisierung der Stadt als „esta mierda“ suggeriert ein ungeordnetes Chaos, ein undifferenziertes Amalgam. Tatsächlich bemüht sich der Erzähler jedoch darum, eine präzise und differenzierte Topographie des urbanen Raumes von Santa Teresa zu zeichnen, die durch scharf gezogene Außen- und Binnengrenzen bestimmt wird. Es handelt sich in mehrfacher Hinsicht um die Topographie eines Rand- und Schwellenraums. Santa Teresa liegt am nördlichen Rand von Mexiko, unmittelbar an der Grenze zu den USA. Die Nähe zur Grenze macht die Stadt zu einem Anziehungspunkt für Migranten aus ganz Mexiko sowie aus Mittel- und Südamerika. Sie hoffen, von hier aus illegal in die USA einreisen zu können. Für die vielen, denen dies trotz wiederholter Versuche nicht gelingt, stellt Santa Teresa eine Art Wartesaal dar, in dem sie auf Dauer im Elend verharren. Die Stadt selbst ist in verschiedene Zonen aufgeteilt. Da sind zunächst die Industrieparks mit den Maquiladoras, den großen Fabriken amerikanischer und europäischer Konzerne, in denen Arbeiterinnen für Billiglöhne vorgefertigte Teile zusammensetzen, ehe sie zur Endproduktion ins Ausland zurückverbracht werden. Sie bilden einen zweiten Anziehungspunkt für Migranten, denn sie verheißen der verarmten Bevölkerung des Südens Arbeit und Brot. Der Name dieser Fabriken ist vielsagend; er leitet sich von dem Wort ‚maquila‘ her, der Bezeichnung für das Entgelt, das der Müller früher von den Bauern für das Mahlen ihres Getreides erhielt.⁵⁹ Die Maquiladoras können in zweierlei Hinsicht als Mühlen gedeutet werden, die das wertvolle ‚Korn‘ vom ‚Schrot‘ trennen. Zum einen ‚zermahlen‘ sie die Produkte, die in ihnen teilgefertigt werden. Die Produkte gehen in einem ‚veredelten‘ Zustand in die Her-

aus der deutschen Übersetzung erfolgen fortan parenthetisch im fortlaufenden Text unter Angabe der Seitenzahl; eine ggf. erscheinende zweite Seitenzahl nach dem Querstrich bezieht sich auf die spanische Ausgabe.

58 Zu den ‚realen‘ Frauenmorden in Juárez und ihren sozio-kulturellen Hintergründen vgl. den informativen Artikel von Raina Zimmering, „Frauenmorde und keine Aufklärung – die Frauen von Juárez“. *UTOPIE kreativ*. 184 (2006): S. 149-161.

59 Ebd. S. 151.

kunftsländer zurück (‚Lohnveredelungsbetriebe‘ – so heißen die Maquiladoras im Deutschen), während lediglich die – teils toxischen – Abfälle, die bei der Fertigung entstehen, im Land verbleiben.⁶⁰ ‚Zermahlen‘ werden zum anderen die zumeist weiblichen Arbeiter, die bei geringer Bezahlung in überlangen Schichten bis zur Erschöpfung ausgebeutet werden, sodass sie nach spätestens einem Jahr gegen frische Kräfte ausgetauscht werden müssen.⁶¹ Die Entlassenen vermehren das Heer des ‚menschlichen Abfalls‘, das Santa Teresa bevölkert.

Sorgfältig getrennt und oft weit entfernt von den Industrieparks liegen einerseits die Siedlungen, in denen die Arbeiter leben, andererseits die bewachten Areale der Wohlhabenden und der Eliten – kleine, abgeschlossene Städte für sich. Alle diese verschiedenen Zonen verteilen sich weitläufig zerstreut in der Wüstenlandschaft. Zwischen ihnen befinden sich große Brachflächen. Sie werden als illegale Mülldeponien genutzt; zugleich breiten sich in ihnen die Slum- und Barackensiedlungen der Migranten aus, die keine Arbeit (mehr) haben und keine Gelegenheit zur Ausreise finden, der an der Peripherie Gestrandeten mithin. In den wilden Müllkippen der Zwischenzonen entsorgen sowohl die Maquiladoras als auch die Barackenbewohner ihre Abfälle. Sie markieren also im doppelten Sinne eine Stätte des Müllexports, der Müllausgrenzung: Sie dienen sowohl der Entsorgung kontaminierten Industriemülls aus dem Norden als auch der Entsorgung überschüssigen Menschenmaterials aus dem Süden. Da sie die urbane Landschaft nicht mehr als Peripherie umgeben, sondern als massive Bruchlinien durchziehen, stellen sie zugleich einen eingestülpten Rand dar. Sie bilden (wie in der vorindustriellen Metropole) eine allgegenwärtige liminale Sphäre, die gleichwohl (in markiertem Kontrast zu ihrem vorindustriellen Pendant) keinen Übergang zwischen Stadt und Land, zwischen den Kulturen und den Bevölkerungsgruppen mehr ermöglicht, sondern nur noch trennt. Tatsächlich charakterisiert Bolaño die urbane Landschaft Santa Teresas als einen Raum potenziert Fragmentierung. Sie wirkt „bruchstückhaft“, ist „einer ständigen Zersprengung in Bruchstücke unterworfen, ein Puzzle, das unablässig entstand und zerfiel“ (731). Die Stadt zersetzt sich selbst, ohne je den Zustand totaler Zerstäubung zu erreichen; wie der mumifizierte Abfall der großen *landfills* verbleibt sie im Status sistierter Desintegration. Sie zerfällt in Teile, die nicht mehr miteinander kommunizieren. Santa Teresa ist eine große Mühle, die sich selbst zermahlt. Stellt die Mühle für Calvino ein Bild dar, welches das (am Ende freilich nicht eingelöste) Versprechen einer elementaren Gleichheit im Abfall veranschaulicht, so verweist sie bei Bolaño auf ein *perpetuum mobile* der Selbstdestruktion. Er führt in *2666* die Vermüllung des urbanen Raums vor – nicht nur in dem Sinne, dass die Stadt in den Abfällen, derer sie nicht mehr Herr wird, versinkt, sondern auch in dem Sinne, dass ihre Raumstruktur selbst zerfällt, zu Rammüll wird.

60 Der Vorgang wirkt wie eine Parodie auf die rituelle Tätigkeit der *chiffonniers*, *ragpickers* und *sifters*. Die Konsumgüter aus dem Westen werden an die Peripherie des Südens geschickt, wo sie für einen Moment mit dem abjekten Anderen in Berührung treten, um ‚gereinigt‘ und gestärkt wieder ins Zentrum zurückzukehren.

61 Zimmering, „Frauenmorde“ (wie Anm. 58). S. 154.

Unter den vielen Müllkippen, die überall in Bolaños Santa Teresa wuchern, besitzt eine ein besonders infernalisches Ansehen: „[I]m Volksmund heißt sie El Chile.“ (454) Sie bildet sozusagen den Rand des eingestülpten Randes. Auch auf dieser Deponie werden immer wieder Frauenleichen aufgefunden. El Chile wird von Lebewesen bewohnt, die man nicht mehr als liminal bezeichnen kann. Bolaño schildert sie wie eine Spezies seltener, scheuer und degenerierter Tiere:

Durante el día no se ve un alma por El Chile ni por los baldíos aledaños que el basurero no tardará en engullir. Por la noche aparecen los que no tienen nada o menos que nada. [...] No son muchos. Hablan una jerga difícil de entender. [...] Su esperanza de vida, breve. Mueren a lo sumo a los siete meses de transitar por el basurero. Sus hábitos alimenticios y su vida sexual son un misterio. Es probable que hayan olvidado comer y coger. O que la comida y el sexo para ellos ya sea otra cosa, inalcanzable, inexpresable, algo que queda fuera de la acción y la verbalización. Todos, sin excepción, están enfermos. Sacarle la ropa a un cadáver de El Chile equivale a despellejarlo. La población permanece estable: nunca son menos de tres, nunca son más de veinte. (466f.)⁶²

Die Müllmenschen von El Chile erinnern nur noch von Ferne an Mayhews *dustmen*. Zwar bilden auch sie eine isolierte Kaste und sprechen ihre eigene Sprache, ihren eigenen *slang*. Doch anders als ihre entfernten Londoner Verwandten sind sie nicht mehr immun gegen die im Schmutz lauenden Krankheiten, sondern gehen daran elendiglich zugrunde. Sie unterscheiden sich zudem dadurch von den *dustmen*, dass sie sich nicht vermehren. Sie sind unfruchtbar – unfruchtbar auch in dem Sinne, dass sie die Stadt nicht länger ‚erden‘, keine heilsame Bestattung und Transformation der Dinge mehr vollziehen. Sie bearbeiten den Müll nicht und üben daher keinerlei regenerative, reinigende Funktion mehr aus. Vielmehr streuen sie ziellos darin herum; sie leben hier, weil dies ihr ‚natürliches‘ Habitat zu sein scheint, der passende Lebens- oder besser: Sterbensraum. Doch ein richtiger Tod ist ihnen nicht vergönnt. Obwohl sie sterben, ohne Nachkommen zu zeugen, bleibt ihre Zahl auf rätselhafte Weise konstant. Als ‚Art‘ sterben sie nicht ganz (aus), sind aber auch nicht mehr ganz am Leben. Kessler, ein FBI-Ermittler, der die mexikanischen Behörden bei der Aufklärung der Frauenmorde unterstützt, sieht in ihnen Menschen, „die tot waren, auch wenn sie herumliefen und uns anschauten“ (731). Wie die weggeworfenen Gegenstände, die auf der Halde im Zwischenzustand des Halbverfalls perennieren, geistern die

62 „Tagsüber sieht man in El Chile keine Menschenseele, auch nicht auf dem umliegenden Ödland, das die Müllhalde schon bald verschlingen wird. Nachts kommen diejenigen zum Vorschein, die nichts oder weniger als nichts besitzen. [...] Es sind nicht viele. Sie sprechen ein unverständliches Kauderwelsch. [...] Ihre Lebenserwartung ist gering. Sie sterben spätestens nach sieben Monaten des Herumstreuens auf der Müllhalde. Über ihre Ernährungsweise und ihr Sexualleben ist nichts bekannt. Vermutlich haben sie Nahrung und Paarung vergessen. Oder Nahrung und Sex sind für sie bereits etwas anderes, unerreichbar, unaussprechlich, etwas jenseits von Handeln und Sprechen. Ausnahmslos alle sind krank. Einem Toten von El Chile die Kleider auszuziehen heißt so viel wie ihn zu häuten. Ihre Population bleibt konstant. Es sind nie weniger als drei und nie mehr als zwanzig.“ (454)

Bewohner von El Chile auf einem Friedhof umher, der keine ordnungsgemäßen Bestattungen mehr kennt. Sie sind Untote, gefangen in einem Zwischenzustand zwischen Leben und Verfall, Mensch und Tier, Mensch und Ding. In ihrer Insistenz ähneln sie den Leichen der serienmäßig ermordeten Frauen, die trotz aller Bemühungen der Behörden, sie zum Verschwinden zu bringen, immer wieder neu an denselben Orten auftauchen – auch sie eine Spezies, deren Population auf unheimliche Weise konstant bleibt und die Stadt heimsucht. Diese Untoten symbolisieren die auf Dauer gestellte Liminalität, die Santa Teresa als Entsorgungsstätte für den Müll des armen Südens wie auch des reichen Nordens, am Übergang der beiden Welten auszeichnet.

Wenn die Müllkippe „El Chile“ diesen Übergang in verdichteter Form repräsentiert, wie ist es dann um ihre interkulturelle Verfasstheit bestellt? Auch sie nimmt einen gespenstischen Charakter an. Sie macht sich weniger in Form einer synkretistischen Vermischung als einer Heimsuchung geltend, die ihren Namen durchgeistert. Der Name „El Chile“ verweist zunächst auf das Land und den Namen Chile, der der Sprache der Aimara-Indianer entstammt und „Grenzen der Welt“ bedeutet.⁶³ Damit ist die topographische Randposition angesprochen und zugleich auch die Umstülpung der räumlichen Verhältnisse: Chile, vormals das südliche Weltende, grenzt nun in Gestalt der Müllhalde direkt an den reichen Norden an. Neben der Aimara-Bezeichnung geistert aber noch eine zweite indigene Stimme durch den Namen der Mülldeponie: Chile ist das der Nahuatl-Sprache entlehnte spanisch-mexikanische Wort für die Chili-Schote. Die Schärfe des Chili-Pfeffers mag an die toxischen Bestandteile des in El Chile gelagerten Mülls gemahnen. Damit ist aber zugleich auch eine weitere Fährte gelegt, die auf die Kochkunst als Paradigma transkultureller Hybridisierung verweist. Sie führt zum Chili-Gericht, das oft fälschlicherweise als typisch mexikanisch angesehen wird, tatsächlich aber jenseits der Grenze seinen Ursprung hat, in Texas und New Mexico.⁶⁴ Aus mexikanischer Sicht ist Chile con carne eine barbarische Speise und eine imperiale Vereinnahmung, die die differenzierte, indigene mit europäischen Elementen verbindende Kochkunst des Landes auf vereinfachende Weise imitiert und ihr somit Hohn spricht.⁶⁵ Ein scharfes Eintopfgericht amerikanischer Provenienz, das sich als mexikanisch ausgibt und wie ein Scheißhaufen aussieht: Das ist der interkulturelle Schauplatz der Großstadt, wie Bolaño ihn imaginiert.

63 Karl Lokotsch. *Etymologisches Wörterbuch der amerikanischen (indianischen) Wörter im Deutschen*. Heidelberg: Winter, 1926. S. 32; vgl. auch Dietmar Urmes. *Handbuch der geographischen Namen*. Wiesbaden: Fourier, 2003. S. 147.

64 Zur Geschichte des Gerichts vgl. die klassische Studie von Frank X. Tolbert. *A Bowl of Red*. Revised edition. Garden City, N.Y.: Double Day, ²1972.

65 Eine ältere Ausgabe des *Diccionario de mejicanismos* definiert Chile con carne folgendermaßen: „Detestable comida que con el falso título de mejicana se vende en los Estados Unidos del Norte, desde Tejas hasta Nueva York.“ (Francisco J. Santamaria. *Diccionario de mejicanismos*. Mejico: Porrúa, 1959. S. 385, s.v. Chile con carne).