



FROBENIUS-INSTITUT

an der Goethe-Universität • Frankfurt a. M.

Travestie und Transsexualität. Der ethnologische Beitrag zu einer interdisziplinären Debatte

Author(s): Susanne Schröter

Source: *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, 2001, Bd. 47 (2001), pp. 61–81

Published by: Frobenius Institute

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40341808>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Frobenius Institute is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*

TRAVESTIE UND TRANSSEXUALITÄT
Der ethnologische Beitrag zu einer interdisziplinären Debatte*

Susanne Schröter

EINLEITUNG

Die Begriffe „Travestie“ und „Transsexualität“ bezeichnen zwei Phänomene, die sowohl in westlichen als auch in den vielen anderen Kulturen evident sind. Sie evozieren nicht nur im gesellschaftlichen Alltagsdiskurs, sondern auch in einem wissenschaftlichen Bezugsrahmen starke Emotionen, dabei insbesondere Gefühle von Befremdung, wie sie im Kontakt mit dem Fremden, Nichtidentischen, dem, was in der Ethnologie seit dem sogenannten ‚literary turn‘ und der damit verbundenen Reflexionsbewegung ‚the other‘ genannt wird, entstehen. Die affektive Besetzung der Diskussion, die die Grenzen eigener Selbstverständlichkeiten tangiert, hat in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen wie der Medizin, der Psychologie, der Soziologie, der Philosophie, den Geschichts- und Literaturwissenschaften, um nur einige zu nennen, wiederholt kontrovers geführte Debatten hervorgerufen.

Im Rahmen dieses Aufsatzes bildet die Ethnologie, die Wissenschaft vom kulturell Fremden, wie Karl-Heinz Kohl sie genannt hat (1993), den Ausgangspunkt der Betrachtungen. Sie nimmt eine eigene, bislang im fächerübergreifenden Diskurs wenig beachtete Perspektive auf die genannten Phänomene ein und kann zur Entmythologisierung einer in den eigenen kulturellen Paradigmen verhafteten Debatte beitragen. Dabei soll nicht der Anschein erweckt werden, auf einen widerspruchsfreien ethnologischen Standort zu rekurrieren, der sich als Kontrapunkt zu anderen disziplingebundenen Argumentationssträngen anführen ließe. Vielmehr gehe ich von einer Polyphonie widerstreitender, sich kreuzender und überlagernder Diskurse aus, die innerhalb der Fächer temporäre Akzentuierungen hervorbringen können, deren Grenzen aber andererseits beständig überschreiten. Die Debatten, die Perspektiven der Diskursteilnehmer, die favorisierten Begrifflichkeiten und die daran gekoppelten wissenschaftlichen und moralischen Implikationen sind verzahnt mit anderen Kontroversen, die Fragen gesellschaftlicher Hegemonien, der Konstruktion von Geschlecht, der Ethik, der Sitte und des Verhältnisses zwischen Deviantem und Normiertem betreffen. Diese Debatten, Perspektiven und Begrifflichkeiten existieren nur innerhalb eines genau zu bezeichnenden gesellschaftlichen und historischen Kontextes.

* Der Aufsatz basiert auf einem Habilitationsvortrag, der am 2. Juni 1999 an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main gehalten wurde. Der Duktus eines Sprechtextes wurde nicht verändert.

BEGRIFFLICHE ANNÄHERUNGEN

„Travestie“ und „Transsexualität“ – Was verbirgt sich hinter diesen Begriffen, wer verwendet sie, wie sind sie miteinander verbunden und was bezeichnen sie? Folgt man ihren Spuren in den geschriebenen Texten, so wird deutlich, daß sie, trotz aller Anstrengungen, sie in ein definitorisches Korsett zu pressen, immer wieder entweichen, sich der Eindeutigkeit entziehen und mit anderen Begriffen verschmelzen. Sie erscheinen im Reden über Sodomie,¹ Hermaphroditismus,² Androgynie, Transvestismus³ und Homosexualität (Lang 1997), werden im Zusammenhang mit den *boy actors* der Renaissance-Theater, den Mimikry-Künstlern moderner Kabarettis sowie den Maskeraden des Karnevals erwähnt und – auf einer metaphorischen Ebene – mit den Bereichen der Parodie, der Burleske und des Grotesken assoziiert. Einige der Definitionen und Zuordnungen gehören längst der Vergangenheit an: Außer im historischen Kontext spricht niemand mehr von Sodomie, die Bezugnahme auf Hermaphrodit, den die verliebte Nymphe Salmacis zwang, für immer in einem Körper mit ihr vereint zu sein, weicht dem nüchternen „Intersex“, und der Begriff des „Zwitter“ ist gänzlich aus dem Sprachgebrauch verschwunden.

Die Änderung sprachlicher Moden bringt nicht immer größere Klarheit – weder bei denen, die sich selbst einem Phänomen zuordnen, noch bei denen, die es erforschen. Dies scheint mir vor allem aus der Konstituierung von Subkulturen zu resultieren, in denen Menschen mit unterschiedlichen, von der Norm abweichenden Geschlechtsidentitäten sich unter einem gemeinsamen Begriff subsumieren, der mit den wissenschaftlichen Bezeichnungen nicht übereinstimmt und eine vollkommen andere Bezugsgröße herstellt. Das gleiche Problem der Übersetzung von Begriffen stellt sich in außereuropäischen und indigenen Gesellschaften. Die autochthonen Bezeichnungen sind weder identisch mit denen der westlichen Kultur und der darauf aufbauenden wissenschaftlichen Terminologie noch besitzen sie den gleichen Adressaten. Übersetzungsversuche scheitern also daran, daß die Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat streng an den jeweiligen kulturellen Kontext gebunden ist. Assoziierungen von Phänomenen anderer Kulturen mit eigenen Begrifflichkeiten, die aus Gründen der Verständlichkeit unverzichtbar sind, stellen daher lediglich Interpretationen und nicht sinnvolle Wiedergaben dar.⁴

¹ Siehe zur Genese dieses Begriffs in der Geschichte abweichender Sexualität van der Mer (1994).

² Siehe unter anderem Foucault (1987), Herdt (1994), Hill (1935) und Nanda (1994).

³ Siehe unter anderem Cornwall (1994), Lang (1990) und Tietz (1998).

⁴ Den Hinweis auf die Übersetzungsproblematik verdanke ich Carola Lentz (persönliche Mitteilung 1999).

DRAG QUEENS IN NEW YORK

Ich möchte das Dilemma zwischen den Anforderungen nach wissenschaftlicher Exaktheit und der Wirklichkeit der fließenden Formen anhand eines Filmes von Jennie Livingston illustrieren, der den Titel „Paris is burning“ trägt und dem Betrachter Einblicke in die sogenannte New Yorker *drag scene* gewährt: eine Subkultur von schwarzen und lateinamerikanischen Männern mit homosexueller Orientierung und einer transvestitischen Lebensweise (Livingston 1990). Auf großen Bällen inszenieren die *drag queens* ihre verschiedenen weiblichen Identitäten und beurteilen deren ‚Echtheit‘ in Form von Wettbewerben. Einige der Beteiligten sind Transsexuelle, das heißt Personen, die sich – einer psychologischen Definition nach – selbst als Frauen wahrnehmen, eine weibliche Identität besitzen, sich aber mit den falschen Geschlechtsorganen geboren wähnen: ein Scherz der Natur, sozusagen. Die anatomische Männlichkeit gilt ihnen als korrekturbedürftig, und sie erhoffen, die Differenz zwischen Körper und Selbst mit Hilfe von Hormonen und chirurgischen Eingriffen beheben zu können. Andere Mitglieder dieser Subkultur sind Transvestiten und damit Personen, die, wie der Begriff „trans vestire“ nahelegt, eine Passion für die Kleider und die äußere Erscheinung des anderen Geschlechts hegen, die eigenen männlichen Geschlechtsorgane aber nicht als unpassend und deplaziert empfinden. Während Transvestiten ihre Identität gerade aus dem Widerspruch zwischen Körper und Selbst ableiten, ist diese Unstimmigkeit für Transsexuelle eine Ursache von Identitätsbrüchen. Transvestiten, so Bleibtreu-Ehrenberg, begehren die Kleider des anderen Geschlechts, Transsexuelle deren Haut (Bleibtreu-Ehrenberg 1984:33). Zwischen beiden Extremen eines Kontinuums variabler Geschlechtsidentitäten, das von der schauspielerischen Parodie bis hin zur operativen Transformation reicht, liegt eine große Vielfalt weiterer Formen: Menschen, die physische Merkmale beider Geschlechter oder nur rudimentäre Geschlechtsorgane aufweisen, aber auch männliche Transvestiten, die durch Östrogenzufuhr weibliche Brüste und einen Verlust an Körperbehaarung erzielt haben, jedoch keine operative Umwandlung wünschen und so zu vollkommenen Androgynen geworden sind. Auch homosexuelle Transvestiten, die keine körperliche Korrektur beabsichtigen, sich aber eher als Frauen denn als Männer wahrnehmen wie die von Rosa von Praunheim porträtierte Charlotte von Mahlsdorf, die sich als „ihre eigene Frau“ klassifiziert, nehmen einen schwer bestimmbareren Platz zwischen den Kategorien ein.⁵ Zusätzlich erschwert wird die Arbeit der definitorischen Zuordnung durch den Umstand, daß Erscheinung und Habitus noch nichts über erotische Orien-

⁵ Charlotte von Mahlsdorf, eine 1928 geborene homosexuelle Transsexuelle, gehörte zu den Kultfiguren der Homosexuellenszene Ostberlins. Nach der Auflösung der DDR lernte sie den Regisseur Rosa von Praunheim kennen, der ihre Biographie verfilmte. Der Film erschien 1992 unter dem Titel „Ich bin meine eigene Frau“, eine Anspielung auf das Zwischen-den-Geschlechtern-Stehende ihrer Existenz (von Praunheim 1992). 1995 produzierte von Praunheim eine englischsprachige Version mit dem Titel „I am my own woman: the outlaw life of Charlotte von Mahlsdorf, Berlin's most distinguished transvestite“ (von Praunheim 1995).

tierungen aussagen, was im Falle vieler transsexueller Männer, die eine dauerhafte Neigung zu Frauen bekunden, bedeutet, daß sie vor ihrer Geschlechtsumwandlung als heterosexuell und nach der Operation als lesbisch bezeichnet werden müssen.

All die genannten Formen zeichnen sich dadurch aus, daß sie von der gesellschaftlichen Norm der heterosexuellen Zweigeschlechtlichkeit abweichen, das heißt, daß sie in einem hegemonialen Diskurs als nicht-normale Verirrungen gelten. Die New Yorker *drag queens* bezeichnen sich selbst als *queer*.⁶ ein Begriff, der im Amerikanischen „gefälscht“, „fragwürdig“ und „jemanden irreführen“ bedeutet und als Substantiv unter anderem für „Falschgeld“ steht. In der Umgangssprache gilt er als Schimpfwort für Homosexuelle. Im oben benannten Kontext spielt die Selbstbezeichnung mit der Assoziation, daß Transvestiten und Transsexuelle Fälschungen sind, daß sie die Welt der ‚richtigen‘ Männer und Frauen irreführen, verwirren und die ‚natürliche‘ Ordnung auf den Kopf stellen. Die performativen Selbstinszenierungen der *drag queens* stellen somit eine Travestie der hegemonialen Lebensformen dar, die die Darsteller – und das ist der Preis dieser Provokation – an die räumlichen und sozialen Randgebiete der Gesellschaft verbannt. Die Diskurstheoretikerin Judith Butler spricht von den „unbewohnbaren Zonen des sozialen Lebens“ (Butler 1995:3).

EROTIK – EIN DOMINANTER WESTLICHER DISKURS

Der Diskurs um den Begriff „queer“ wird wie die gesamte Debatte um geschlechtliche Ambiguität vor allem als erotischer Diskurs geführt. Sexuelle Passivität, ein homoeroticisches Begehren oder der Wunsch, im sexuellen Akt die Rolle der Frau einzunehmen, gelten als auslösende Momente für einen partiellen oder umfassenden Geschlechtsrollenwechsel. Auch Butler argumentiert mit dem erotischen Verlangen als Ausgangspunkt einer die Grenzen der heterosexuellen Matrix sprengenden Daseinsweise. „Desire“, das Begehren, gilt ihr als Motor der Transgression. Diese Sichtweise entspricht der öffentlichen Rede – damit sei sowohl der alltägliche als auch der wissenschaftliche Diskurs gemeint – von Travestie und Transsexualität als sexueller Abweichung.

Die moderne Ethnologie muß gegen die Generalisierung solcher Annahmen, gegen den Mythos von der Macht des Sexuellen, energischen Einspruch erheben. Michel Foucault hat in seiner Publikation „Sexualität und Wahrheit“ darauf hingewiesen, daß die institutionalisierten Anreize über den Sex zu reden seit dem 18. Jahrhundert in Europa kontinuierlich zugenommen haben und daß wir heute eine Gesellschaft sind, die in Sachen Sex Symptome von Besessenheit und Unersättlichkeit zeigt (Foucault 1992). In ähnlicher Weise argumentiert auch Hans Peter Duerr, der auf

⁶ Die hier übernommene Definition des Begriffes „queer“ geht auf einen Aufsatz von Sabine Hark zurück (1993)

der Basis kulturvergleichender Erhebungen, eine fortschreitende Sexualisierung der westlichen Gesellschaften feststellt. Duerr bezieht seine in vier dickleibigen Bänden dargelegten Ausführungen auf einen gesellschaftlichen Verhaltenskodex, auf die Praktiken der Bevölkerung und auf die Darstellungen des Sex sowie auf das Reden über ihn in der durch die Medien vermittelten Öffentlichkeit (Duerr 1988, 1990, 1993, 1999). Foucault hingegen meint die Wissenschaft, die Vertreter der Medizin, der Pädagogik, der Demographie und der Psychiatrie.

Bis in die vierziger Jahre des letzten Jahrhunderts hinein war die Ethnologie von der geradezu manischen Erkundung des Sex nicht ausgenommen. Im Kontext allgemeiner Hypothesen über die menschliche Evolution sah man die Zügelung der erotischen Leidenschaften als Katalysatoren und Gradmesser für kulturelle Entwicklung und sammelte akribisch diesbezügliche Berichte von Missionaren, Kolonialbeamten und Handelsreisenden. Es erschienen reich mit entkleideten Frauen bebilderte Abhandlungen zu Themen wie „Das Weib bei den Naturvölkern“ (Reitzenstein 1923) und „Das Weib im Leben der Völker“ (Friedenthal 1910). Dabei bestand von diesen ersten sexualwissenschaftlich orientierten ethnologischen Studien an ein starkes Interesse für Phänomene, die Abweichungen vom normierten Geschlechtsideal der bürgerlichen Gesellschaft darstellten. Entsprechende Abhandlungen trugen Titel wie „Konträre Sexualerscheinungen bei der Negerbevölkerung Sansibars“ (Haberland 1899), „Hinweise auf Homosexualität bei Naturvölkern“ (Bastian 1869) oder „Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker“ (Karsch-Haak 1911). Mit der Abkehr von der sogenannten „armchair anthropology“, einer Hinwendung zur oft mehrjährigen stationären Feldforschung und der Etablierung der „teilnehmenden Beobachtung“ als wichtigster ethnologischer Methode erschienen Anfang des 20. Jahrhunderts erste empirische Studien zu Geschlecht und Sexualität in außereuropäischen Gesellschaften, von denen Malinowskis „Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia“ (1979) sicherlich die bekannteste ist.

Theoretisch projizierte man die eigene Passion auf die Anderen. So vertrat beispielsweise der von Bastians Idee des „Elementargedankens“ beeinflusste Winthuis die Auffassung, das „primitive Denken“ sei vollständig vom Sexuellen durchtränkt (Winthuis 1931) und Malinowski vermutete, daß das Geschlechtliche bei den von ihm erforschten Trobriandern „fast jede Erscheinungsform der Kultur“ beherrsche (1979:14). Der Ethnograph selbst konzipierte sein öffentliches Bild als das eines seine eigenen Triebe beherrschenden Asketen, der – unbeschadet der geballten Konfrontation mit dem Sexuellen – nur die Forschung selbst im Sinne hatte. Die Zeiten, in denen ein Gauguin, Melville oder Forster unverblümt ihr eigenes Begehren der fremden Frauen schilderten, waren vorbei und den Wissenschaftler zierte statt solcher Offenheiten strenge Unanfechtbarkeit. Darüber hinaus errichtete er eine Barriere zwischen sich und den anderen, die vornehmlich den Sex bemühte um Differenz zu erzeugen beziehungsweise um das Bild des triebhaften Wilden als Opposition zu dem seine Triebe sublimierenden Forscher zu setzen.

Nicht alle Ethnologen waren jedoch vom Sex der anderen so gefesselt, daß sie ihm mit minuziösen Schilderungen der erotischen Praktiken huldigten. Viele klammerten solche Themen schamhaft aus und wandten sich stattdessen der Politik oder Ökonomie zu. Evans-Pritchard veröffentlichte erst dreißig Jahre nach seinem Aufenthalt bei den Azande einen Aufsatz über die ‚Knaben-Bräute‘ junger Krieger (1970) und Gilbert Herdt betrat wissenschaftliches Neuland, als er 1984 einen Sammelband über ritualisierte Homosexualität in Melanesien veröffentlichte (Herdt 1984). Obgleich homosexuelle Praktiken in einzelnen Monographien oder Zeitschriftenbeiträgen erwähnt wurden, waren die einzelnen Phänomene bis dahin niemals in einen komparativen oder gar theoretischen Zusammenhang gebracht worden.

Exzessive Darstellungen exotischer Erotik auf der einen und das Verschweigen beobachteter Phänomene auf der anderen Seite prägten die Mehrheit der ethnologischen Abhandlungen über alle Formen von Sexualität, die von der westlich-heterosexuellen Norm abwichen. In beiden Fällen bildete die Phantasie der Ethnologen und ihre eigene Fokussierung auf den Sex die psychologische Matrix, die die Interpretationen indigener Varianten des Geschlechtsrollenwechsels so stereotyp machte und bei den Forschern Blickverengungen und Wahrnehmungsblockaden hervorrief.

Ich möchte die These aufstellen, daß die Betonung des Sexuellen in der wissenschaftlichen Debatte um Travestie und Transsexualität eher eine westliche Passion als eine allgemeinmenschliche Struktur ausdrückt und mich im Folgenden einigen Formen von Geschlechtsrollen zuwenden, die weder auf eine heterosexuelle, ontologisierte Zweigeschlechtlichkeit rekurrieren noch primär als erotische Leidenschaft erklärt werden können.

SOZIAL MOTIVIERTE GESCHLECHTSROLLENWECHSEL

In autochthonen und außereuropäischen Gesellschaften ist das, was wir als Wechsel der Geschlechtsrolle bezeichnen, häufig weniger erotisch als sozial motiviert. Beispielhaft möchte ich auf die Inuit – besser bekannt als Eskimo – verweisen, bei denen Töchter in Ermangelung eines Sohnes als Jungen erzogen werden konnten und auch im Erwachsenenalter eine eindeutig männliche Identität ausbildeten (Lang 1990: 329–331; Williams 1986:45–46). Eine andere Form des sozialen Geschlechtswechsels ist mit der afrikanischen Institution der Gynaegamie verbunden, bei der ältere kinderlose Frauen im Namen eines fiktiven Sohnes jüngere Frauen ehelichen, für die sie gleichzeitig Ehemänner und Schwiegermütter darstellen (Tietmeyer 1994, 1998). Bei den ostafrikanischen Nandi wird eine solche Frau *de jure* zu einem Mann, erwirbt männliche Rechte auf Land und Vieh, gehört einer männlichen Altersklasse an und wird mit männlichen Adress- und Referenztermini bedacht.

Die ausführlichsten Debatten zu diesem Thema werden allerdings mit dem Hinweis auf nordamerikanische Indianergesellschaften geführt, in denen es für Männer nach Tietz in mindesten 130, und für Frauen in etwa 30 Populationen möglich gewesen sein soll, die soziale Rolle des jeweils anderen Geschlechts einzunehmen oder eine Position zu beanspruchen, in der weibliche und männliche Elemente miteinander kombiniert wurden (Tietz 1998). Die legendäre ‚Indianerprinzessin‘ We’wha, die Ende des 19. Jahrhunderts Washington besuchte und dabei für das Smithsonian Institute fotografiert wurde, ist wohl das bekannteste Beispiel für ein solches zwischen den Geschlechtsrollen stehendes Individuum. Nach Lang war sie einer der größten und stärksten Männer der Zuni und wurde als Junge in einen religiösen Männerbund initiiert, dem sie Zeit ihres Lebens angehörte (Lang 1990). Als Erwachsene trug sie feminine Kleidung, verrichtete weibliche Arbeiten wie Weben und Töpfern und arbeitete später als Haushaltshilfe bei weißen Offizieren. Nach ihrem Tod wurde sie auf der Seite der Männer beerdigt und man zog ihr als Zeichen ihres besonderen Status unter die Frauenkleidung eine Männerhose.

Entscheidend für die oft schon im Kindesalter erfolgende Zuordnung einer Person zu einem Geschlecht war nach Lang eine Tätigkeitspräferenz, das heißt die Übernahme einer sozialen Position, nicht eine erotische Passion. Tietz spricht daher von Genusvarianzen anstelle von Sexusvarianzen (1998).

In enger Verbindung zum sozialen Geschlechtsrollenwechsel steht die soziale Geschlechtsrollenüberschreitung, ein Phänomen, das in erster Linie Frauen betrifft, die prestigereiche männliche Tätigkeiten ausüben, ohne dabei ihre Geschlechtsidentität aufzugeben. In der Literatur zu indianischen Gesellschaften werden diese Frauen als „warrior women“ oder „manly-hearted women“ bezeichnet. Für Männer sind keine vergleichbare Institutionen bekannt, vermutlich deshalb, weil der weibliche Handlungsbereich keine Tätigkeitsbereiche aufweist, die mit ähnlich hohem Status verbunden werden. Im Kontext moderner Industriegesellschaften wäre zu fragen, ob Soldatinnen, LKW-Fahrerinnen und andere Frauen in Männerberufen zu einer ähnlichen Kategorie gehören beziehungsweise ob Nivellierungen von Geschlechtsrollen im gesellschaftlichen Emanzipationsprozeß immer auch als Geschlechtsrollenüberschreitungen wahrgenommen werden.

GESCHLECHTSROLLENWECHSEL IM RITUELLEN KONTEXT

In einigen indianischen Kulturen konnte Pubertierenden nach Williams und Lang von höheren Mächten, die ihnen in Visionen erschienen, ein Geschlechtsrollenwechsel sogar gegen ihre Neigung auferlegt werden (Williams 1986:25–30; Lang 1990:268). Mit diesem Beispiel möchte ich zu einer weiteren Variante des Phänomens der abweichenden Geschlechtsidentität überleiten: dem religiös motivierten oder sich im rituel-

len Kontext ereignenden Geschlechtswechsel. Mircea Eliade schildert in seinen Abhandlungen über „Schamanismus und archaische Ekstasetechnik“, daß die rituellen Spezialisten der Dajak auf Borneo nach ihrer Initiation Frauenkleider anlegen und für den Rest ihres Lebens das Dasein einer Frau führen (Eliade 1970:351–352). Wie bei den indianischen Visionären wird ihnen dieses Schicksal von übernatürlichen Mächten aufoktroiert, und eine Weigerung wäre lebensgefährlich. Eliade interpretiert die rituelle Zweigeschlechtlichkeit dieser Schamanen mit ihrer Funktion als Mittler zwischen den kosmischen Ebenen der weiblich gedachten Erde und des als männlich verstandenen Himmels. Transvestitische Schamanen, Priester und andere rituelle Experten sind aus vielen Kulturen bekannt. Die Kontexte, in denen sie Bedeutung erlangen, sind so vielfältig wie die Charaktere, die sie darstellen und die Aufgaben, die ihnen auferlegt werden. In Besessenheitskulten wie dem Candomblé verkörpern sie Geister (Cornwall 1994), als kastrierte Eunuchenpriester der indischen Göttin Bahuchara Mata segnen sie Neugeborene (Nanda 1994) und als weibliche Transvestiten der Bimim Kuskuskin im Bergland von Neuguinea werden sie als Verkörperungen hermaphroditischer Ahnen betrachtet (Poole 1981). Stets gelten diese Personen als Mediatoren zwischen bipolar und oft auch antagonistisch konzipierten Welten, deren Widersprüche sie in ihrer Person integrieren, lösen und zu einer fruchtbaren Synthese neu zusammensetzen. Ihre Zweigeschlechtlichkeit symbolisiert Uranfänglichkeit und Einheit und verspricht die Überwindbarkeit des Trennenden. Transvestitische Schamanen und Ritualführer heben die widerstreitenden Kräfte, die die Ordnung der Welt ausmachen, nicht auf, aber sie wirken mit, sie in Balance zu halten. Victor Turner hat das Zwischen-den-Welten-Stehende, das Sich-außerhalb-der-Ordnung-Befindende als liminalen Zustand bezeichnet (Turner 1989). Die Bewohner dieses unsicheren und gefährlichen Grenzgebietes – jener Zwischenwelt, die das Außen und Innen, das Diesseits und Jenseits, das Sichtbare und Unsichtbare miteinander verbindet – behaupten den Status von geistigen Führern und sind der Masse der Gewöhnlichen enthoben. Sie gelten als Personen, die die Geheimnisse des Lebens durchdrungen haben, die um verborgene Zusammenhänge wissen, die unverständliche Zeichen deuten können und die die Sprache der Götter und Ahnen verstehen. Man konsultiert ihren Rat, wenn Krankheit und Tod sich ausbreiten, wenn Dürre und Sturm die Ernte bedrohen, wenn Überschwemmungen und Erdbeben Hab und Gut vernichten. Sie wissen, wie man die erzürnten Mächte anruft, wem Opfer zu bringen sind und wie man entführte Seelen aus den Klauen übellauniger Geister befreit. Obgleich sie teilweise randständige Zeitgenossen sind, haben sie nichts gemein mit den Marginalisierten und Verworfenen einer Judith Butler, mit den traurigen *drag queens* der Jennie Livingston und den hoffnungslosen Transvestiten, die ihr Leben als Prostituierte auf den Straßen von Paris, New York und Surabaya fristen. Im rituellen Diskurs sind Transvestiten und Transsexuelle nicht nur in die Gesellschaft integriert, sondern behaupten darüber hinaus eine exponierte, meist hochgeachtete Position, die mit dem Bereich des Heiligen assoziiert wird.

Die oben genannten Beispiele betonen die Einheit von individueller Identität und rituellen Erfordernissen. Die Schamanen der Dajak, die transvestitischen Kultanhänger des Candomblé und die indischen *hijra* repräsentieren das Schillernde, Ambivalente und Uneindeutige im religiösen Kontext, doch gleichzeitig sind sie auch diese Wesen jenseits der gewöhnlichen Klassifikationsmodelle. Ihre rituelle Erscheinung unterscheidet sich nicht von ihrem Selbst, ihrer *persona*, und die Differenz zwischen Performanz und Alltag, zwischen ritueller und sozialer Praxis ist nur eine des Ausdrucks.

Dies muß nicht in jedem Kontext so sein, in dem die Ambivalenz des Geschlechtlichen als Zeichen des Besonderen oder Sakralen Verwendung findet. Beatrix Heintze hat darauf hingewiesen, daß transvestitische Praktiken im Rahmen zentralafrikanischer Besessenheitskulte in vielen Fällen auf eine temporäre rituelle Handlung begrenzt sind und daß sich die Akteure wieder in gewöhnliche Männer und Frauen zurückverwandeln, sobald die Inkorporation der gegengeschlechtlichen Geister vorüber ist (Heintze 1970:97). Auch im Rahmen des von Gregory Bateson beschriebenen Rituals des *naven* bei den Iatmul in Papua-Neuguinea wird das Mittel der Geschlechtsüberschreitung ausschließlich im rituellen Kontext bemüht (Bateson 1965). Die Frauen, die einen männlichen Habitus annehmen und den Tanz der Kopffäger tanzen, sind im Alltag keine exponierten Persönlichkeiten.

Rituelle Travestie zeigt sich in diesen temporären, streng kontextgebundenen Erscheinungen – deutlicher als bei permanent transvestitisch lebenden rituellen Experten – als ein performatives Mittel, mit dessen Hilfe ein besonderer Ausdruck erzeugt werden soll. Diese Erscheinungen stehen weder in Zusammenhang mit erotischen Leidenschaften, noch mit einer bestimmten Identität oder ungewöhnlichen sozialen Anforderungen. Es handelt sich vielmehr um singuläre Artefakte, die vergleichbar einer Maske oder einem Kostüm von jedem Individuum angeeignet werden können, um einen besonderen Effekt innerhalb einer zeremoniellen Handlung hervorzurufen. Sie sind Markierungen von Liminalität und gehören dem großen Komplex des Ungeordneten und Chaotischen an, aus dem die Welt einer Vielzahl von Mythen zufolge einst entstand. Als Ort des Kreativen und Schöpferischen bilden die Kräfte des Chaos eine Quelle beständiger spiritueller Erneuerungen, und ihre Beschwörung steht im Kontext der Meisterung von Krisen durch temporäre und kontrollierte Inszenierungen sozialer Inversion.

Wenn die sexuelle Travestie im Zeichen einer ursprünglichen, schöpferischen Kraft steht, erinnert dies an mythische Figuren wie Dionysos oder Hermaphrodit, insbesondere aber auch die nordamerikanischen Trickstergestalten, von denen der von Paul Radin beschriebene Wakdjunkaga der Winnebago wohl der bekannteste ist. Bei ihm handelt es sich um einen Narren und Tölpel, der gegen alle soziale Regeln verstößt, seine Körperorgane nicht unter Kontrolle hat und sich an der Grenzlinie zwischen Natur und Kultur bewegt (Radin und Kerényi 1979). Trotz seiner destruktiven Handlungen und dem Grotesken seiner Existenz ist er ein Kulturheros, aus dessen von

einem Eichhörnchen zerbissenen Riesenphallus die Nutzpflanzen der Winnebago entstehen. Das transvestitische Element unterstreicht hier das Chaotische und Antisoziale, das Wakdjunkaga zu einem Wesen der Grenze macht und ihn als Verkörperung einer anarchischen Kreativität erscheinen läßt.⁷

FLIESENDE KÖRPER

Ein weiterer Diskurs, der um das Phänomen der geschlechtlichen Ambiguität errichtet ist, betrifft die Konzeption dessen, was Geschlechtlichkeit substantiell beinhaltet. In vielen Gesellschaften wird sie als fließende Eigenschaft einer Person verstanden, die im individuellen Lebenszyklus variabel ist. Beispielhaft sollen hier die von Anna Meigs beschriebenen Hua im Bergland von Papua-Neuguinea angeführt werden, die Männlichkeit als kulturell geschaffenen Zustand konzipieren, dessen Herstellung ausgefeilter Zeremonien und der rituellen Anstrengung der erwachsenen Männer bedarf (Meigs 1976, 1978, 1979, 1984, 1990). Neugeborene Kinder beiderlei Geschlechts gelten physisch als weiblich, und erst im Prozeß der Initiation vollziehen Jungen die Transformation zum Männlichen. In einem Diskurs, der um körperliche Unversehrtheit kreist, werden Weiblichkeit und Männlichkeit als kosmologische Antagonismen konstruiert, wobei Männer sich grundsätzlich als Wesen verstehen, die durch destruisierende weibliche Potenzen – insbesondere solche, die mit dem Menstruationsblut in Zusammenhang stehen – gefährdet und verletzbar sind. Ißt ein Mann Nahrung, die von einer menstruierenden Frau zubereitet wurde, kann es sein, so fürchtet man, daß sein Bauch wie bei einer Schwangerschaft anschwillt und, wenn keine Gegenmaßnahmen ergriffen werden, schließlich platzt. Diese Krankheit kann auch durch den Genuß des weiblich symbolisierten Opossums – des tabuisiertesten Nahrungsmittels, das die Hua kennen – ausgelöst werden. Der Diskurs der Gefährdung präsentiert sich als Inversion des generativen Diskurses: Das potente, phallische Weibliche schwängert das impotente Männliche. Da dieser Diskurs in Opposition zur hegemonialen Erzählung der Reproduktion steht, ist seine Folge der Tod. Die männliche Verwundbarkeit – dies ist eine antihegemoniale Parallelerzählung – nimmt aber im fortgeschrittenen Alter ab, so daß Greise sich eines freien und unbeschwerten Umgangs mit dem anderen Geschlecht erfreuen können. Dem Bild von auf- und abschwellenden geschlechtlichen Oppositionen innerhalb des Lebenszyklus entspricht die Möglichkeit der älteren, nicht mehr gebärfähigen Frauen, zu Männern zu werden. Wenn sie mindestens drei Kinder geboren haben, können sich diese Frauen als Männer initiieren lassen und ins Männerhaus – ein Raum, der ihnen bis dahin verschlossen war – ziehen. Sie sind dann wie die Männer gehalten, sich von Frauen im gebärfähigen Alter, insbe-

⁷ Vergleiche zur Interpretation des Tricksters auch Köpping (1985) und Kohl (1990).

sondere aber von menstruierenden Frauen fernzuhalten. Sie nehmen nicht nur eine soziale Männerrolle ein, sondern sie gelten auch körperlich essentiell als Männer. Der soziale Geschlechtswechsel macht der Auffassung der Hua zufolge vor dem Körper nicht Halt. Die Bereiche des Sozialen und des Physischen sind nur durch eine dünne Wand voneinander getrennt und eine Veränderung im einen zieht unweigerlich Veränderungen im anderen nach sich.

Welche Schlußfolgerungen können wir aus diesem Beispiel ziehen? Im Gegensatz zu den zuvor erwähnten Konzepten von sexuellen, sozialen und rituellen Überschreitungen und Umdeutungen der Geschlechtsgrenzen bei exponierten Einzelindividuen handelt es sich bei der Geschlechtskonzeption der Hua um eine jedes Individuum der Gesellschaft betreffende Weltauffassung. Alle materiellen und immateriellen Dinge, Kräfte und Wesenheiten werden in den Geschlechtsdiskurs eingebunden und in das Verhältnis einer komplexen Kette von Ursache und Wirkung gebracht. Dabei ist der geschlechtlich bezeichnete Körper sowohl etwas, was außerhalb von Kultur auf diese einwirkt (Menstruation), als auch ein kulturell konstruiertes, das mit den Mitteln sozialer Interaktion (Initiation, rituelle Verunreinigung) hergestellt werden kann.

Daß kulturelle Vorstellungen auch den Bereich des Körpers determinieren, ist uns im übrigen auch aus der eigenen Gesellschaft nicht unbekannt. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf die vielzitierte Studie von Barbara Duden verweisen, die die medizinischen Protokolle eines Eisenacher Arztes um 1730 analysierte, aus denen ersichtlich wird, daß Phänomene wie die Menstruation, die Milchbildung in der weiblichen Brust oder die Ejakulation zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts noch nicht eindeutig auf ein Geschlecht bezogen wurden, sondern bei Männern und bei Frauen gleichermaßen möglich schienen (Duden 1991).

In einigen Gesellschaften wird der Körper nicht nur interpretatorisch, sondern den kulturellen Normen von Geschlechtlichkeit entsprechend auch chirurgisch umgestaltet. Bei den westafrikanischen Dogon beispielsweise gelten Männer und Frauen von Geburt an als bisexuell, wobei die männliche Seele der Frau in der Klitoris, die weibliche Seele des Mannes in der Vorhaut vermutet wird (Griaule 1980:27). Durch den kulturellen Eingriff der Beschneidung stellt man sexuelle Eindeutigkeit her und erschafft so zwei komplementäre Geschlechter, deren Existenz die Voraussetzung für menschliche Fruchtbarkeit darstellt.

In umgekehrter Weise kann auch Androgynität oder geschlechtliche Ambiguität operativ erzeugt werden wie im Falle der Eunuchenpriester der kleinasiatischen Kybele, der *khusra* im Punjab (Pfeffer 1995) oder der indischen Priester der Göttin Bahuchara Mata, die sich im Rahmen ihrer Initiierung kastrieren lassen (Nanda 1994).

VERSUCHE EINER KLASSIFIZIERUNG

Die oben angeführten Beispiele demonstrieren nur einen kleinen Ausschnitt aus dem großen kulturell geprägten Spiel der Geschlechtsidentitäten, -konzeptionen und -rollen. Sie zeigen, daß Überschreitungen, Extensionen und Neuinterpretationen des uns geläufigen, an den reproduktiven Fähigkeiten von Männern und Frauen orientierten dichotomen Geschlechterstereotyps nicht nur weit verbreitet, sondern auch gesellschaftlich integriert sind. Dabei stellt der erotische Diskurs, der in der westlichen Gesellschaft dominiert, lediglich eine Variante von mehreren Möglichkeiten dar. Eine Generalisierung dieser Form, wie sie von Butler vorgenommen wird, läßt sich empirisch nicht verifizieren.

Anstelle der vor allem in der Soziologie, Philosophie, Psychologie, Literatur- und Geschichtswissenschaft vorherrschenden Universalisierung des erotischen Diskurses schlage ich ein Klassifikationsmodell vor, daß vier – nicht notwendig miteinander verknüpfte – Argumentationslinien unterscheidet:

1. Der Geschlechtsrollenwechsel als soziales Phänomen, das mit der Bevorzugung der Tätigkeit des jeweils anderen Geschlechts in Zusammenhang stehen kann, in anderen Fällen aber eine Unterwerfung unter kulturelle Konventionen darstellt, nach denen Personen des einen Geschlechts durch Angehörige des anderen substituiert werden können
2. Der rituelle Geschlechtswechsel in Folge einer Erwählung durch eine übergeordnete Macht oder als indikatives Moment für eine religiöse Berufung
3. Die kulturelle Konstruktion von Geschlecht als Kontinuum mit fließenden Grenzen, die im Verlauf des Lebens variieren oder durch aktives Handeln (Initiation, Inkorporation, rituelle Transgression) verschoben und neu gesetzt werden, so daß Geschlechtsgrenzen als temporäre Zustände gelten
4. Der sich um ein sexuelles Begehren rankende erotische Diskurs

DIE DEBATTE UM DIE MENSCHLICHE ZWEIFESCHLECHTLICHKEIT

All die genannten Diskurse werden von einem anderen, dominanteren überlagert, der ihre Bestandteile zerlegt, neu kombiniert und zur argumentativen Untermauerung von Standpunkten in einem Streit ausbeutet, den ich als wichtigste Kontroverse der Geschlechtsdebatte der neunziger Jahre bezeichnen möchte. Es ist der unter anderem von Michel Foucault und Judith Butler inspirierte und durch die Schwerpunktsetzung ihrer Schriften vorstrukturierte Diskurs um die Bildung von Geschlechtskategorien und die Frage, ob die Zweigeschlechtlichkeit mehr sei als eine kulturelle oder soziale Konstruktion. Vor allem Butler greift zur Untermauerung ihrer Theorie maßgeblich auf die Phänomene Travestie und Transsexualität

zurück. Für sie ist die Travestie des Herrschenden durch die Existenz von Individuen mit abweichender Geschlechtsidentität gleichbedeutend mit Parodie und Subversion: Die Konfiguration zwischen Identität, Körper und Darstellung, die im gesellschaftlichen Diskurs als natürliche Einheit gedacht wird, entlarve sich, so führt sie in ihrer vielbeachteten Schrift „Gender Trouble“, übersetzt als „Das Unbehagen der Geschlechter“ (Butler 1991) aus, als ausschließlich kulturell konstruierte und werde dadurch offen für Re-Signifizierungen und Re-Kontextualisierungen. Butler lehnt die Vorstellung einer ‚natürlichen‘ Geschlechtlichkeit ab, für sie existiert kein Original hinter der Kopie, lediglich eine unendliche Vielfalt darstellbarer Formen, von denen zwei – die heterosexuelle Frau und der heterosexuelle Mann – kulturell dominieren. Die Kategorien „Mann“ und „Frau“ selbst seien ausschließlich diskursiv erzeugt und ihre Verwendung mit spezifischen Herrschaftsinteressen verbunden. Obgleich sich Butler als Feministin bezeichnet, lehnt sie die Kategorie „Frau“ als „unmarkierte Dimension von intakt belassenen Rassen- und Klassenprivilegien“ (1991:34) ab – eine Kritik, die auf den vereinheitlichenden Begriff der „global sisterhood“ zielt, der in den achtziger Jahren wiederholt von schwarzen und nicht-westlichen Feministinnen wie Bell Hooks (1990), Chandra Mohanty (1984) oder Minh-ha Trinh (1991) geäußert wurde und die zu dem sogenannten Differenzansatz in den *gender studies* führte, der den unterschiedlichen Existenzbedingungen von Frauen Rechnung trägt und auf eine Generalisierung weiblicher Unterdrückungsverhältnisse verzichtet. Butler erhebt aber nicht nur Einsprüche gegen ein simplifizierendes politisches Solidaritätskonzept, sondern intendiert die Dekonstruktion des Zweigeschlechtermodells selbst: nicht nur bestehe kein zwingender Zusammenhang zwischen dem biologischen und dem sozialen Geschlecht, auch gäbe es keinerlei Evidenz für die Annahme einer ontologischen und damit vordiskursiven Existenz des biologischen Geschlechts, dieses müsse vielmehr als Effekt des kulturellen Konstruktionsapparates verstanden werden. Mit dieser These dreht Butler die Vorstellung vom Sozialen als Effekt des Biologischen um und behauptet nicht nur die absolute Priorität des Kulturellen vor allen anderen Erscheinungen, sondern begreift letztere als Funktion von sozialen Prozessen.

„Gender Trouble“ löste unmittelbar nach seinem Erscheinen kontroverse Diskussionen in den Literaturwissenschaften sowie in der Philosophie, Soziologie und Ethnologie aus, die sich unter anderem an der Frage entzündeten, ob die Idee der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit mehr sei als die Verallgemeinerung eines hegemonialen westlichen Diskurses.

Die konstruktivistische These, die großes Gewicht in dieser Debatte hat, impliziert, freilich ohne dies immer explizit anzuführen, daß in anderen Gesellschaften andere Modelle wirksam seien und daß deren Ordnung auf grundlegend anderen Prinzipien basiere. Wenn sie mehr sein will als eine „Sonntagsrede“, wie die Soziologin Gesa Lindemann kritisch anmerkte (1993), muß sie dies empirisch unter Beweis stel-

len. Zur Evaluierung können vor allem historische und ethnologische Studien angeführt werden.⁸

Ich habe bereits auf die lange Geschichte ethnologischer Studien zu den Phänomenen „Travestie“ und „Transsexualität“ hingewiesen. Belegen diese Arbeiten Butlers Thesen oder führen sie sie empirisch *ad absurdum*? Der Befund ist wenig eindeutig, und zeigt, daß die Debatte innerhalb der Ethnologie nicht weniger kontrovers geführt wird als in anderen Disziplinen. Zudem zeigt ein Blick in die Fachgeschichte, wie sehr auch die verwendeten Begrifflichkeiten dem jeweiligen Zeitgeist unterliegen. Während Joseph Winthuis 1928 vom „Zweigeslechterwesen“ (Winthuis 1928) und Hermann Baumann 1955 vom „doppelten Geschlecht“ spricht (Baumann 1955), verwendet Unni Wikan 1977 bereits einen Terminus, der erst in den neunziger Jahren prominent werden sollte: das „dritte Geschlecht“ (Wikan 1978) – ein Begriff, der die Überschreitung der Binarität ankündigt. Die Existenz dieser über die Zwei hinausgehenden Kategorie deutete Heike Behrend in der „Zeitschrift für Ethnologie“ als Indiz dafür, daß das westliche, an der binären Anatomie der Geschlechter orientierte System eine partikulare soziale Konstruktion darstelle, die keinen Anspruch auf Verallgemeinerung erheben könne (Behrend 1995). Auch Nanda und Cornwall interpretierten ihre Daten in dieser Weise.

Ich möchte im Folgenden einen Fall von drittem Geschlecht herausgreifen, und vor dem Hintergrund seines kulturellen Kontextes die Frage diskutieren, ob eine transvestitische Institution als Beleg dafür gelesen werden kann, daß das binäre Zweigeschlechtermodell der westlichen Kultur in außereuropäischen Gesellschaften nicht existent sei. Es handelt sich um das Phänomen der *waneng aiyem ser*, der weiblichen Ritualführerin der Bimin Kuskusmin in Papua-Neuguinea. Im Gegensatz zu gewöhnlichen Frauen, die von ökonomischer, politischer und ritueller Macht ausgeschlossen seien – so führt Fitz John Porter Poole aus – sei die *waneng aiyem ser* respektiert, mächtig und reich (1981). Sie nimmt eine zentrale Position in exklusiv männlichen Ritualen ein und fungiert als Verkörperung der Ahnin und Kulturheroin Afek. Afek gilt als Hermaphroditin, und sie wird als Frau mit Penis dargestellt. Die *waneng aiyem ser* muß, um ihr gleich zu sein, männliche und weibliche Attribute sowie Eigenschaften in sich vereinigen. In der Terminologie der Bimin Kuskusmin wird sie „männliche Mutter“ (Poole 1981:117; Übersetzung von S.S.) genannt. Wie die als Männer initiierten Frauen der Hua ist sie Mutter vieler Söhne und hat das gebärfähige Alter bereits überschritten. Wie die Männer kultiviert sie Taro-Gärten, und wie die Frauen ist sie außerdem im Besitz von Süßkartoffel-Feldern. Sie besitzt einen männlichen Namen, raucht Tabak, der den Frauen verboten ist, und nach ihrem Tod erhält ihr Schädel einen Ehrenplatz im Männerhaus.

⁸ Zu Beginn der neunziger Jahre wurden insbesondere Duden (1991) und Laqueur (1990) zitiert. Mitte der neunziger Jahre erschien eine Reihe weiterer Studien wie unter anderem Herdt (1994) und Ramet (1996).

Die *waneng aiyem ser* ist zweifellos das, was in der ethnologischen Debatte als drittes Geschlecht bezeichnet wird: Sie vereinigt in ihrer Person männliche und weibliche Attribute und wird sowohl mit dem männlichen als auch dem weiblichen Bezugssystem in Verbindung gesetzt. – Was bedeutet die Existenz einer solchen institutionalisierten Figur für die Analyse der Gesellschaft der Bimin Kuskusmin? Können wir sagen, das Zweigeschlechtermodell sei von geringerer Bedeutung als in der westlichen Gesellschaft oder gar nicht vorhanden? Poole interpretiert die *waneng aiyem ser* dahingehend, daß sie seine anfängliche Vorstellung einer ungewöhnlich scharfen Geschlechtertrennung bis zu einem gewissen Grad relativierte (1996). Ich möchte eine gegenteilige These aufstellen und behaupten, daß die Institution der *waneng aiyem ser* ihre Relevanz ausschließlich aus dem sehr rigiden und antagonistisch konzipierten bipolaren Geschlechtersystem der Bimin Kuskusmin erhält.

Der Auffassung der Bimin Kuskusmin zufolge bedarf die Balance der Welt der prokreativen Kräfte von Männern und Frauen. Beide Geschlechter verfügen über unterschiedliche komplementäre Potenzen, die im Kontext von Generativität, Wachstum und männlicher Initiation wirksam werden. Nun gelten die weiblichen Kräfte aber nicht nur als fruchtbarkeitsfördernd, sondern gleichzeitig als gefährlich und zerstörerisch, vor allem für Männer. Im Extremfall können sie von Frauen als Mittel schwarzmagischer Praktiken eingesetzt werden, und die am meisten gefürchtete Schwarzmagierin – die sogenannte *taman* – konsumiert gar männliche Kraft und verwandelt diese dann in weibliche. Obgleich Männer die Sphäre des Politischen, die Ökonomie und den rituellen Raum beherrschen, kontrollieren sie die weibliche Kräfte nur unzureichend und bedürfen der Unterstützung einer Person, die die weibliche Potenz nicht fürchtet, sich aber mit dem Bereich des Männlichen identifiziert. Diese Person ist die *waneng aiyem ser*. Bis zur Menopause eine Frau und damit ein Gefäß fruchtbarer, aber auch gefürchteter weiblicher Kräfte, hat sie seit ihrer Initiation einen weitgehenden Geschlechtswechsel durchlaufen, bei dem sie ihre schädlichen weiblichen Potenzen in solche transformiert hat, die keine negativen Aspekte mehr besitzen: Sie verkörpert gewissermaßen maskulinisierte weibliche Potenz. Diese trägt sie in alle Bereiche des männlichen Lebens, aus denen Frauen ausgeschlossen sind, vor allem in die Rituale der Jungeninitiation. Im Rahmen der Unterweisung adoleszenter Mädchen, und während der Geburt übernimmt sie die wichtige Funktion, das männliche Gesetz zu vertreten und seine Einhaltung zu überwachen.

Dieses Muster läßt sich – so das Ergebnis meiner komparativen Untersuchungen – auch in anderen Klassifikationsmodellen aufzeigen, die als Drei-, Vier- oder multiple Geschlechtersysteme gefeiert werden. Wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, dienen sowohl die omanischen *xanith* als auch die indischen *hijra* der Stabilisierung einer männlich dominierten Ordnung (Schröter 1997), und auch Pfeffer betont diesen Aspekt für die Institution der *kbusra* (1995). Abweichende Rollen- und Identitätsmuster stehen niemals außerhalb oder in wirklicher Opposition zu einer binären Basisordnung, von ihnen sind entgegen der Annahme von Butler keine destruktiven Impulse

zu erwarten. Diese Muster sind vielmehr in die Gesellschaft integriert und bestätigen die kulturellen Hegemonien als verstärkende, mahnende oder entlastende Momente.

Butler hat die integrative Potenz des dualen System durchaus bemerkt und sie als normierenden Imperativ eines heterosexuellen Zwangssystems bezeichnet. Ein guter Teil dieses Zwanges kann auf eine ontologische Gegebenheit zurückgeführt werden, die bislang eine natürliche Grenze des vielfältigen Geschlechtsspieles aufzeigt: die Notwendigkeit, die Gattung biologisch zu reproduzieren. Dies impliziert zwar keine zwingenden Abbildungen im Sozialsystem, da sich beispielsweise väterliche und mütterliche Funktionen auch ohne Bezugnahmen auf biologische Beziehungen konstruieren lassen, in der Regel fungieren jedoch die unterschiedlichen reproduktiven Potenzen von Frauen und Männern als Ausgangsorte spezifischer kultureller Geschlechtskonstruktionen oder führen diese ideologisch auf jene zurück.

In einer Debatte, die einen alten, in der Ethnologie seit Mitte des 19. Jahrhunderts geführten Kultur-Natur-Diskurs in den neunziger Jahren auf eine nur bedingt fruchtbare Kontroverse zwischen Essentialismus und Konstruktivismus zugespitzt hat, stehen, so meine ich, Untersuchungen noch aus, die empirisch evaluieren, ob das Anerkennen des generativen Dualismus immer auch die Naturalisierung von Geschlechtshierarchien bedeutet oder ob die biologischen Differenzen zwischen Männern und Frauen, lediglich „dünne biologische Kategorien“ sind, aus denen sich – so eine These des Philosophen Wolfgang Detel (1998) – keinerlei soziale Implikationen ableiten lassen. Damit würde in letzter Konsequenz vielleicht auch der Begriff der Travestie der Geschlechter obsolet werden.

LITERATURVERZEICHNIS

BASTIAN, Adolf

1869 „Hinweise auf Homosexualität bei Naturvölkern“, *Zeitschrift für Ethnologie* 1

BATESON, Gregory

1965 *Naven*. A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view. Stanford: Stanford University Press

BAUMANN, Hermann

1955 *Das doppelte Geschlecht*. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin: Reimer

BEHREND, Heike

1995 „‘Mothers do not make babies’. Zur Frauen- und Geschlechterforschung in der Ethnologie“, *Zeitschrift für Ethnologie* 119:175–183

BLEIBTREU-EHRENBERG, Gisela

- 1970 „Homosexualität und Transvestition im Schamanismus“, *Anthropos* 65
 1984 *Der Weibmann*. Kultischer Geschlechtswechsel im Schamanismus. Eine Studie zur Transvestition und Transsexualität bei Naturvölkern. Frankfurt am Main: Suhrkamp

BUTLER, Judith

- 1991 *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
 1995 *Körper von Gewicht*. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Berlin: Berlin Verlag

CORNWALL, Andrea

- 1994 „Gendered identities and gender ambiguity among travestis in Salvador, Brazil“, in: Andrea Cornwall und Nancy Lindisfarne (Hrsg.), *Dislocating masculinity*. Comparative ethnographies. London: Routledge

DETEL, Wolfgang

- 1998 *Macht, Moral, Wissen*. Foucault und die klassische Antike. Frankfurt am Main: Suhrkamp

DUDEN, Barbara

- 1991 *Geschichte unter der Haut*. Stuttgart: Klett-Cotta

DUERR, Hans Peter

- 1988 *Der Mythos vom Zivilisationsprojekt*. Band 1: Nacktheit und Scham. Frankfurt am Main: Suhrkamp
 1990 *Der Mythos vom Zivilisationsprojekt*. Band 2: Intimität. Frankfurt am Main: Suhrkamp
 1993 *Der Mythos vom Zivilisationsprojekt*. Band 3: Obszönität und Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp
 1999 *Der Mythos vom Zivilisationsprojekt*. Band 4: Der erotische Leib. Frankfurt am Main: Suhrkamp

ELIADE, Mircea

- 1970 *Shamanism*. Archaic techniques of ecstasy. Princeton: Princeton University Press

EVANS-PRITCHARD, Edward E.

- 1970 „Sexual Inversion among the Azande“, *American Anthropologist* 72(6):1428–1434

FRIEDENTHAL, Albert

- 1910 *Das Weib im Leben der Völker*. Berlin: Grunewald Verlagsanstalt

FOUCAULT, Michel

- 1987 *Herculine Barbin*. Paris
 1992 *Der Wille zum Wissen*. Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp

GRIAULE, Marcel

- 1980 *Schwarze Genesis*. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht. Frankfurt am Main: Suhrkamp (1948)

HABERLAND, M.

- 1899 „Konträre Sexualerscheinungen bei der Negerbevölkerung Sansibars“, *Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft* 31

HARK, Sabine

- 1993 „Queer Intervention“, *Feministische Studien* 2:103–109

HEINTZE, Beatrix

- 1970 *Besessenheitsphänomene im mittleren Bantu-Gebiet*. Wiesbaden: Köppe (Studien zur Kulturkunde 25.)

HERDT, Gilbert H. (Hrsg.)

- 1984 *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley
1994 *Third sex, third gender*. Beyond sexual dimorphism in culture and history. New York

HILL, Willard W.

- 1935 „The status of the hermaphrodite and tranvestite in Navaho culture“, *American Anthropologist* 37:273–279

HOOKS, Bell

- 1990 *Yearning*. Race, gender, and cultural politics. Boston: South End Press

KARSCH-HAAK, F.

- 1911 *Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker*. München: Reinhardt

KÖPPING, Klaus-Peter

- 1985 „Absurdity and hidden truth: Cunning intelligence and grotesque body images as manifestations of the trickster“, *History of religions* 24(3):191–214

KOHL, Karl-Heinz

- 1990 „Zur Faszinationsgeschichte nordamerikanischer Trickstermythen“, in: Karl-Heinz Kohl und Ivo Strecker (Hrsg.), *Die Vielfalt der Kultur*. Ethnologische Aspekte von Verwandtschaft, Kunst und Weltauffassung. Ernst Wilhelm Müller zum 65. Geburtstag, 268–277. Berlin: Reimer
1993 *Ethnologie*. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. München: Beck

LANG, Sabine

- 1990 *Männer als Frauen – Frauen als Männer*. Geschlechtsrollenwechsel bei den Indianern Nordamerikas. Hamburg: Wayasbah
1997 „Two-spirit people: Gender variance and gay identity among contemporary native americans“, in: Sue-Ellen Jacobs et al. (Hrsg.), *Two-spirit people: perspectives on native american gender and sexuality*. Urbana: University of Illinois Press

LAQUEUR, Thomas

- 1990 *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

LINDEMANN, Gesa

1993 *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl.* Frankfurt am Main: Suhrkamp

LIVINGSTON, Jennie

1990 *Paris is Burning.* Videofilm. New York: Academy Maverick

MALINOWSKI, Bronislaw

1979 *Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien.* Frankfurt am Main: Syndikat (1929)

MEIGS, Anna S.

1976 „Male pregnancy and the reduction of sexual opposition in a New Guinea Highlands society“, *Ethnology* 15(4):393–407

1978 „A Papuan perspective on pollution“, *Man* 13(2):304–318

1979 *Sexual ideology and pollution among the Hua of Papua New Guinea.* Pennsylvania

1984 *Food, sex, and pollution. A New Guinea religion.* New Brunswick: Rutgers University Press

1990 „Multiple gender ideologies and statuses“, in: Ruth Gallagher Goodenough und Peggy Reeves Sanday (Hrsg.), *Beyond the second sex. New directions in the anthropology of gender.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press

MOHANTY, Chandra T.

1984 „Aus westlicher Sicht: Feministische Theorie und koloniale Praxis“, *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 23:149–162

NANDA, Serena

1994 „Hijras: An alternative sex and gender role in India“, in: Gilbert H. Herdt (Hrsg.), *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, 373–418. New York: Zone Books

PFEFFER, Georg

1995 „Manliness in the Punjab: Male Sexuality and the Khusra“, *Sociologus* 45(1):26–39

POOLE, Fitz John Porter

1981 „Transforming ‚natural‘ woman: female ritual leaders and gender ideology among Bimin-Kuskusmin“, in: Sherry B. Ortner und Harriet Whitehead (Hrsg.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality.* Cambridge

1996 „The procreative and ritual constitution of female, male, and other. Androgynous beings in the cultural imagination of the Bimin Kukusmin of Papua New Guinea“, in: Sabrina P. Ramet (Hrsg.), *Gender reversals and gender cultures. Anthropological and historical perspectives*, 197–218. London: Routledge

RADIN, Paul und Karl KERENYI

1979 *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythenzyklus.* Hildesheim

RAMET, Sabrina Petra (Hrsg.)

1996 *Gender reversals and gender cultures. Anthropological and historical perspectives.* London: Routledge

REITZENSTEIN, Ferdinand Freiherr von

1923 *Das Weib bei den Naturvölkern.* Berlin: Neufeld und Henius

SCHRÖTER, Susanne

1997 „Geschlecht – Konstruktion – Identität. Kritische Annäherungen an einen feministischen Diskurs“, in: Sabine Strasser und Gerlinde Schein (Hrsg.), *Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität*, 111–148. Wien

TIETMEYER, Elisabeth

1984 *Frauen heiraten Frauen. Eine vergleichende Studie zur Gynaegamie in Afrika.* Hohen-schäftlarn: Klaus Renner Verlag

1998 *Gynaegamie im Wandel. Die Agikuyu zwischen Tradition und Anpassung.* Münster: Lit

TIETZ, Lüder

1998 „Crooked circles and straight lines: Zum Wandel im Verhältnis von Variabilität und Normativität in alternativen Geschlechtskonstruktionen ‚indianischer‘ Kulturen Nord-amerikas“, in: Susanne Schröter (Hrsg.), *Körper und Identität. Ethnologische Ansätze zur Konstruktion von Geschlecht*, 101–130. Münster: Lit

TRINH, Minh-ha T.

1991 *When the moon waxes red. Representations, gender and cultural politics.* London: Routledge

TURNER, Victor W.

1989 *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur.* Frankfurt am Main: Campus (1969)

VAN DER MER, Theo

1994 „Sodomy and the pursuit of a third sex in the early modern period“, in: Gilbert H. Herdt (Hrsg.), *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism and culture in history*, 137–212. New York

VON FRIENDENTHAL, Albert

1910 *Das Weib im Leben der Völker.* 2 Bände. Berlin

VON PRAUNHEIM, Rosa

1992 *Ich bin meine eigene Frau.* Film

1995 *I am my own woman: the outlaw life of Charlotte von Mahlsdorf, Berlin's most distinguished transvestite.* Film

WIKAN, Unni

1978 „Man becomes woman. Transsexualism in Oman as a key to gender roles“, *Man* (n.s.) 12:305–319

WILLIAMS, Walter L.

1986 *The spirit and the flesh: sexual diversity in american indian culture.* Boston, Mass.: Beacon Press

WINTHUIS, J.

1928 *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustralern und anderen Völkern.* Leipzig: Hirschfeld

1931 *Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker.* Neue Wege der Ethnologie. Leipzig: Hirschfeld