

Der Diskurs um die Kategorie „Sex“ in der Ethnologie. Anmerkungen zu Heike Behrends „Mothers do not make Babies“ *

Susanne Schröter

Institut für Ethnologie und Afrika-Studien, Universität Mainz, Forum 6, 55099 Mainz

Abstract. Since the beginning of this decade the gender discourse in anthropology shifts from the analysis of gender to the analysis of sex. Following Michel Foucault and Judith Butler, Heike Behrend stressed in her article „Mothers do not make Babies“ – in this journal, No.119, 1994 – the thesis of some scholars, that sex can no longer be regarded as an ontological category but as a social and discursive produced variable. The conception of sexual dimorphism which is supposed to be only a western folk model is replaced by the idea of sexual multiplicity. In this essay which is also a response to Behrend I will discuss the construction of sex in the writings of Thomas Laqueur, Unni Wikan and Anna S. Meigs. They all gave evidence of an ideology of sexual parallelism from which at least one categorial system focuses on the notion of sexual dualism.

1. Einleitung

Der anthropologische Blick auf das Geschlechterverhältnis ist in den letzten 20 Jahren in eine rasante Bewegung geraten. Lange unhinterfragte Sichtweisen wurden dekonstruiert, denaturalisiert und als unreflektierter *male bias* oder eurozentrisches Vorurteil zurückgewiesen.

Im Zentrum der Auseinandersetzungen standen von Anfang an zwei Begriffe: Gender und Sex. Beide sind in hohem Maß komplex, ambivalent, nach wie vor diskussionsbedürftig und auf vielfältige, oft widersprüchliche Weise miteinander verflochten. Unter dem Einfluß der Arbeiten von Michel Foucault (1983, 1987, 1989 a, 1989 b) und Judith Butler (1991) richtete sich der Fokus der feministischen Theoriebildung¹ seit Beginn der 90er Jahre zunehmend auf die Kategorie „Sex“ – und zwar auf Sex als kulturell erzeugte Variable. Damit scheint die letzte ontologische Determinante sexueller Differenz in Auflösung begriffen zu sein. Folgt man Butler (1991), Behrend (1995) und Trettin (1994), spalten nicht mehr zwei Geschlechter den Men-

* *Zeitschrift für Ethnologie* 119, 1994: 175-183.

¹ Zum Verhältnis von Feminismus und Ethnologie bzw. Anthropologie vgl. Moore 1993.

schen in einer gewissen Unverrückbarkeit von Merkmalen, Fähigkeiten und Begrenzungen, denkbar seien hingegen drei, vielleicht vier oder gar beliebig multiplizierbare Möglichkeiten und Ausformungen.

Ich möchte in diesem Aufsatz, der auch als Gegenrede zum Artikel von Heike Behrend gedacht ist, versuchen, die Dekonstruktionen des Sexus ihrerseits zu dekonstruieren und die Kategorie in einer fragmentarischen Annäherung vom Kopf auf die Füße zu stellen.

Es scheint mir sinnvoll zu sein, zunächst, in einem kurzen Rückblick, die Bedeutung von „Sex“ in der feministischen Anthropologie gedanklich Revue passieren zu lassen, um die historische Dimension nicht aus den Augen zu verlieren. Anschließend werde ich mich zwei Diskussionsträngen zuwenden, die die diesbezügliche Theoriebildung stark beeinflusst haben. Es handelt sich um Studien zur Historisierung von Körperbildern in der abendländischen Geschichte und damit zur Genese eigener emischer Geschlechterkategorien und um Arbeiten zum Phänomen Travestie bzw. Transsexualismus, welche die Argumentationen um ein drittes Geschlecht zur Zeit stark beleben. Für den erstgenannten Strang habe ich die von Heike Behrend rezipierte Arbeit von Thomas Laqueur gewählt, und auch beim zweiten Beispiel bin ich durch die Sichtweise Behrends inspiriert worden: Es ist ein 1977 erschienener Aufsatz von Unni Wikan, der seiner Zeit damals mehr als zehn Jahre voraus war und zu einer heftigen Kontroverse in der Zeitschrift *Man* geführt hatte (vgl. *Man* 13:473-75; 663-71. 1978).

2. Feministische Theoriebildung und die Kategorie „Sex“ – ein Rückblick

In den 70er Jahren stand Sex noch ganz im Zeichen der Definition von Gender. Mit kulturvergleichenden Studien untersuchten Anthropologinnen die gesellschaftlichen Bedingungen der Marginalisierung und Subordination von Frauen und entwickelten zwei rivalisierende Standpunkte der Analyse. Während sozialistische Theoretikerinnen wie Leacock (1977), Gough (1975), Sacks (1975) und Leibowitz (1975), in Anlehnung an Engels (1884), die Idee einer ursprünglichen Gleichheit der Geschlechter favorisierten und damit Gender als soziale Konstruktion betrachteten, stand für sogenannte Essentialistinnen (vgl. Butler 1991 und Trettin 1994), wie Lamphere und Rosaldo (1974) und Ortner (1974) die Evidenz einer weltweiten Unterdrückung der Frauen außer Frage.

Von maßgeblicher Bedeutung für die Weiterführung des feministischen Diskurses war Sherry Ortner, die, in einer Anlehnung an de Beauvoir (1994/1949) und Lévi-Strauss (1969), die These entwickelte, im Gegensatz zum Mann sei die Frau ein an ihren Sexus gefesselt Mängelwesen. Eine universale hierarchische Symbolik, so Ortner, setze Mann-Sein analog zu Kultur und Frau-Sein zu Natur und fixiere den Status der Letztgenannten an bio-sozialen weiblichen Funktionen, insbesondere am Komplex

der Reproduktion. Ortners Aufsatz, der 1974 im Sammelband *Women, culture, and society* erschien, führte zu einer äußerst fruchtbaren Auseinandersetzung mit biologistischen Paradigmen der damaligen Frauenforschung. Im Verlauf dieser Diskussion wurde nicht nur die Trennung zwischen Sex und Gender geschaffen, sondern auch der Determinismus der Biologie (Sex) bezüglich des kulturell Produzierten (Gender) aufgekündigt. Vor allem die Publikation von MacCormack und Strathern (1980) und die Arbeit von Moore (1988) waren hier richtungsweisend.

Zu Beginn der 90er Jahre erfolgte eine weitere Innovation feministischer Theoriebildung. Das für die gesellschaftliche Determinierung von Individuen verantwortlich gemachte Kategorienkorpus wurde, im Zuge einer Reaktivierung kulturrelativistischer Positionen, um die Begriffe Klasse, Rasse und Religion erweitert. Diese Entwicklung kann als direkte Folge einer Kritik von schwarzen und islamischen Frauen sowie den sogenannten „women of color“ am westlichen Emanzipationsmodell verstanden werden (vgl. u.a. Hooks 1982; Lorde 1984). In der zunehmenden Erweiterung von Deutungsmustern wurde auch die Kategorie Sex neu überdacht. Das Konzept vom Sexus als sozial und diskursiv erzeugter Kategorie, das letztendlich auf Foucault (vgl. Behrend 1995) zurückgeht, fand durch die begeisterte Rezeption von Judith Butlers *Gender trouble* Eingang in einen breiten anthropologischen Diskurs. Die Vorstellung vom dualen Sexus wurde aufgegeben zugunsten der Idee eines breiten kulturellen Angebots möglicher Variationen. Thomas Laqueur spricht vom Ein-Geschlecht-Modell der Antike, Unni Wikan vom dritten Geschlecht in Oman und Judith Butler von sexueller Multiplizität.

Butler ist von den Genannten diejenige, die den radikalsten Versuch unternimmt, nicht nur den Biologismus sondern auch die Biologie selbst bis zur vollkommenen Negation zu dekonstruieren. Sie fordert auf, Geschlechtsidentität unabhängig vom Sexus einer Person zu denken, sozusagen als freischwebendes Artefakt (Butler 1991:23). Die Begriffe Mann und Frau könnten dann einem jeweils beliebigen Körper zugeschrieben werden. Das Festschreiben der Kategorien Mann und Frau als biologisch untermauerte, dekonstruiert sie als Funktion der kulturellen Hegemonie des Heterosexismus und feiert das offensive Bekenntnis zur Vielfältigkeit des Sexus und seine parodistische Inszenierung als subversive Strategie. Mit der Kategorie Frau wird jetzt nicht nur das Subjekt des Feminismus obsolet, sondern auch die politische Praxis von Grund auf neu entworfen. Maskerade und Parodie der Geschlechterrollen sollen an Stelle traditioneller politischer Strategien treten und zu einem „Verlust der Geschlechter-Normen“ (Butler 1991:215) führen.

Die Idee, den Sexus zu vervielfältigen, zu parodieren und zu destabilisieren, setzt eine Vorstellung von seiner Beschaffenheit voraus, eine Definition, einen Deutungszusammenhang. Was ist der Sexus? Butler spricht von Identität, vom Begehren, von der sexuellen Praxis, Foucault vom Leib und seinen Einschreibungen, Laqueur von Imaginationen des Körpers. Die einzelnen Facetten der Kategorie werden wahlweise getrennt oder zusammengefügt, ohne daß die innere Kohärenz dieses

Prozesses immer ersichtlich würde. Der Anschein einer gewissen Willkür drängt sich auf, insbesondere da die ausgewählten Felder jeweils Unterschiedliches belegen.

3. Transsexuelle als drittes Geschlecht? Das Beispiel Oman

Ich möchte dieses Problem zunächst an Hand eines Aufsatzes erörtern, der Behrend zu dem Schluß veranlaßte, in Oman existierten nicht zwei, sondern drei Geschlechter, die sich nicht durch die Anatomie, sondern durch den sexuellen Akt bestimmten (Behrend 1995:181). Der Text soll hier beispielhaft einen Diskurs dokumentieren, bei dem die Idee eines nicht-dualen Sexus maßgeblich mit dem Argument transsexueller Identität geführt wird.

Die omanische Gesellschaft kennt die Institution des Transsexualismus als subkulturelle, aber durchaus verbreitete Einrichtung, die sowohl innerhalb der sozialen Realität als auch im Bereich geschlechtsdeterminierender Symbolproduktion einen festen Platz besitzt. Wikans These von der Existenz dreier Geschlechter basiert nun darauf, daß männliche Transsexuelle, sogenannte *xanith*, die heterosexuellen Männern als Geliebte dienen, innerhalb eines femininen Kategoriensystems wahrgenommen werden. Entscheidend für die sexuelle Zuordnung, so Wikan, sei nicht das biologische Geschlecht, sondern die Rolle im sexuellen Akt: Frauen und männliche Transsexuelle nehmen eine passive Rolle ein und werden daher weiblich identifiziert, sexuell aktive Männer dagegen sind immer eindeutig männlich. Sozial stehen männlichen Transsexuellen, als gesellschaftlichen Grenzgängern, diverse männliche und weibliche Handlungsräume offen. Die vielfältigen Restriktionen und Kontrollen, die die Welt der Frauen beschränkt, werden ihnen nicht zugemutet. Ihre Weiblichkeit trägt so implizit den männlichen Stempel der Freiheit.

Bilden die *xanith* ein drittes Geschlecht? Meine These ist, daß die omanische Gesellschaft sowohl zwei als auch drei Geschlechter besitzt – je nachdem, welcher Aspekt des Sexus im Mittelpunkt der Betrachtung steht.

Hinsichtlich der Körperlichkeit lassen weder Wikan noch die Omanis Zweifel daran aufkommen, daß der Körper einer Person entweder männlich oder weiblich ist: "Omanis recognise, as do all other peoples in the world, the fundamental, undeniable character of anatomical sex." (Wikan 1977:309) Bezüglich der sexuellen Identität und der erotischen Praxis hingegen bietet die omanische Gesellschaft ihren Männern die Option, sich zwischen zwei Geschlechtern zu entscheiden: zwischen dem des Transsexuellen und dem des Mannes. Für Frauen besteht keine vergleichbare Option. Die Definition ihres Sexus ist eindeutig und unveränderbar weiblich. Die Dualität zwischen Männern und Frauen bleibt für Frauen immer bestehen. Dieser Binarismus wird noch dadurch betont, daß die Entscheidung eines Mannes für das dritte Geschlecht immer reversibel ist: Jeder Transsexuelle kann sich entscheiden, wieder zum Mann zu werden – und eventuell, zu einem späteren Zeitpunkt, erneut zum Trans-

sexuellen. Dieser Umstand löste eine Kontroverse über die Zulässigkeit von Wikans Implikationen aus (vgl. *Man* n.s. 13, 1978), wobei Shepherd die Meinung vertrat, ein *xanith* sei kein Transsexueller, sondern ein spezieller Typus des im Vorderen Orient und nördlichen Afrika häufig anzutreffenden homoerotischen "not-yet adult-man" (Shepherd 1978:665).

Wenn eine Frau einen Mann heiratet, der ehemals transsexuell war oder im Verlauf der Ehe transsexuell wird, bewegen sich beide innerhalb einer eindeutig dual definierten Sphäre: Er ist der Mann, sie die Frau. Auch die sexuelle Praxis, die den Transsexuellen als drittes Geschlecht konstituiert, wird als ausschließlich duales Feld wahrgenommen, das der heterosexuellen Matrix entlehnt ist: Sie unterscheidet in denjenigen, der penetriert und den- oder diejenige, der/die penetriert wird. Die omanische Gesellschaft hebt also keineswegs einen sexuell determinierten Dualismus auf, sondern sie bietet ihren Männern das Privileg, die Grenzen ihres Geschlechts temporär zu verrücken, ohne die duale Konzeption von Sex und Gender zu tangieren. Wikan, die einerseits schreibt, die sexuelle Praxis konstituiere das Geschlecht (im Sinne von Gender), gesteht andererseits zu: "Girls and boys, female and male, are identities ascribed at birth." (Wikan 1977:309) Die Zuschreibung dieser Identitäten sind nicht mehr aus der sexuellen Praxis oder dem Begehren zu erklären, sondern wurzeln in den Herausforderungen der unterschiedlichen generativen Fähigkeiten der Geschlechter. Auch hier existiert kein Spielraum, sondern rigide Beschränkung auf Dualismen. Frauen und Männer besitzen ihre eindeutigen, unverrückbaren Zuordnungen im generativen Prozeß. Und gerade diese polarisierten Zuordnungen begünstigen die Institution des dritten Geschlechtes.

Die omanische Gesellschaft umgibt ihre Frauen mit einem Gespinnst sexueller und sozialer Maßregelungen, die im Konzept „Reinheit“ ihren ideologischen Begründungszusammenhang erfahren, forciert aber andererseits die Demonstration phallischer Virilität bei Männern. Diese sich gegenseitig ausschließenden Normierungen produzieren einen Konflikt, der dadurch entspannt wird, daß Frauen durch *xanith* substituiert werden. Mit der Installierung der transsexuellen Subkultur erschaffen heterosexuelle omanische Männer einen Raum, der männliche sexuelle Aktivität in dualen Mustern möglich macht, ohne ihre äußerst rigide, vollständige polare, Geschlechterkonzeption zu tangieren. Die Institution des *xanith* konstituiert und erhält die Geschlechterdualität und ist sicherlich eine Schlüsselkategorie für geschlechtsasymmetrische Herrschaftsstrukturen in Oman.

Die These, die omanische Gesellschaft besitze drei Geschlechter, die sich auf Grundlage der sexuellen Praxis zusammensetzen, verzichtet auf die Analyse entscheidender Faktoren für die gesellschaftliche Normierung von Geschlecht und auf die Wahrnehmung eben dieser Asymmetrien.

4. Das Ein-Geschlecht-Modell des Thomas Laqueur

Mit seiner Schrift *Auf den Leib geschrieben* unternimmt Thomas Laqueur den Versuch, aufzuzeigen, „wie die Biologie des Geschlechtsunterschieds in anderen kulturellen Programmen verankert ist.“ (Laqueur 1992:33) Er zeichnet dazu einen Diskurs nach, der in der Antike installiert und erst im 18. Jahrhundert verändert wurde. In diesem Diskurs erscheint die Frau nicht als eigenes Geschlecht, sondern als schlechte, unvollkommene Kopie des Mannes. Behrend zieht daraus den Schluß, „im Ein-Geschlecht-Modell wurde das, was wir heute als Sex und Gender bezeichnen, in einem Kreis von Bedeutungen zusammengebunden, die es unmöglich machten, das eine vom anderen zu trennen.“ (179) Im Gegensatz zu Behrend trennt Laqueur aber durchaus. Er schreibt: „Der Genus – Mann oder Frau – war von erheblicher Bedeutung und gehörte zur Ordnung der Welt; der Sexus dagegen war ... eine Sache der Konvention.“ (20) Laqueur dreht die Argumentationskette, nach der die Biologie das soziale Geschlecht determiniert, um 180° herum und argumentiert für die Dominanz des Sozialen bei der Konstruktion dualer Geschlechtermodelle im abendländischen Diskurs: „Historisch gesehen gingen soziale Geschlechtsdifferenzierungen den biologischen voraus.“ (78) und „... vor dem 17. Jahrhundert war der Sexus noch eine soziologische und keine ontologische Kategorie.“ (21)

Was versteht Laqueur unter Sexus? Die Verzahnung mit dem Begriff Gender, ohnehin schon eine diffizile und oft widersprüchliche Angelegenheit, wird in dem Maß diffuser, in dem einmal die eine, dann wieder eine andere Facette der Kategorie favorisiert wird. Ich möchte dies an einigen Beispielen verdeutlichen. Anatomisch, so Laqueur, sei die Idee von zwei Geschlechtern zwar erst im 17. Jahrhundert entwickelt worden, bezüglich der generativen Funktionen sei aber „...von Anbeginn der Zeiten an klar gewesen: Der eine bringt Nachkommen zur Welt und der andere nicht.“ (22) Auch ein Rekurs auf Aristoteles trägt kaum zur Klärung bei, da er sich weder explizit zum Ein- noch zum Zwei-Geschlechter-Modell bekennt: „Aristoteles ... der so ganz und gar an der Existenz zweier radikal unterschiedlicher und distinktiver Geschlechter festhielt, lieferte der westlichen Tradition eine im Vergleich zu Galen (gemeint ist Galen von Pergamon, 130-200, d. Verf.) noch strengere Version des Ein-Geschlecht-Modells.“ (42) Die Dokumentation eines möglichen Beitrags Aristoteles' zum Ein-Geschlecht-Modell bleibt allerdings aus. Im Gegenteil, ein Beispiel nach dem anderen belegt den Philosophen geradezu als Protagonisten eines Modells, das an der Vorstellung einer dualen Natur zweier Geschlechter festhält. Ausgiebig zitiert Laqueur Aristoteles' Ausführungen über die Differenzen zwischen den Funktionen männlicher und weiblicher Körper.

Auch die aufgeführten antiken Diskurse um die patriarchale Etablierung der Vaterschaft, die, wie Laqueur anführt, in der Orestie ihre mythische Legitimation finden, konnten nur vor dem Hintergrund einer dualen Vorstellung von Sex – nicht Gender – geführt werden. Sie zeigen weiterhin, daß sich soziale Struktur und philosophischer

Kontroverse um ein Problem rankten, das sowohl sozialer als auch biologischer Natur war: das der sichtbaren und unsichtbaren Fähigkeiten von Männern und Frauen hinsichtlich der Erzeugung von Kindern und der Legitimität ihrer Zuordnung. Die Ergebnisse dieses Diskurses bezogen sich, wie der Diskurs selbst, auf die soziale Institution der Ehe und auf Vorstellungen vom Sexus, die die männliche Dominanz bei der Zeugung betonten. Vor diesem Hintergrund ist der Verweis auf eine Idee, nach der auch Frauen Sperma produzierten (73), eher als Anekdote zu betrachten, denn als Abbildung einer relevanten Geisteshaltung. Die zitierten Quellen verweisen, meiner Meinung nach, weniger auf eine Doktrin sexueller Eingeschlechtlichkeit, als auf einen diskursiven Parallelismus, der sowohl der Idee einer unisexuellen menschlichen Anatomie als auch den Diskursen um einen biologischen und sozialen Dualismus der Geschlechter Geltung verschaffte.

Die Kategorie des Sexus umfaßt bei Laqueur auch den Bereich der Identität, das Begehren und diverse psychische Beunruhigungen, die der Kontakt mit dem anderen (sic!) Geschlecht auszulösen vermag. In einer Erzählung aus dem 16. Jahrhundert findet er eine Anschuldigung Romeos an Julia, ihm seine Kraft geraubt zu haben und interpretiert sie als Vorstellung, wonach Männer durch zu intensiven Kontakt mit Frauen verweiblicht werden, sich also gewissermaßen in Frauen verwandeln. Dies wiederum dient ihm als Beleg einer Vorstellung essentieller Eingeschlechtlichkeit. Ich halte diese Interpretation für sehr fraglich, insbesondere deshalb, weil die Angst von Männern, im Umgang mit Frauen ihre Kraft einzubüßen, eher ein Hinweis auf ausgeprägte sexuelle Dualismen ist, als ihr Gegenteil bezeugt (vgl. u.a. Herdt 1982; Schröter 1994; Theweleit 1986).

Das Kapitel abschließend soll jetzt ein Aspekt des Sexus im Werk von Laqueur betrachtet werden, der im feministischen Diskurs zunehmend an Bedeutung gewinnt: die sexuelle Praxis. Laqueur schildert die Schicksale von Hermaphroditen, die einem bestimmten Geschlecht zugeordnet werden, sexuelle Kontakte mit Personen eben dieses Geschlechts aufnehmen und dafür bestraft werden. Im gleichen Kontext erfahren wir von Frauen eindeutigen Geschlechts, die lesbische Beziehungen leben und ebenfalls von starken Sanktionen betroffen sind. Laqueur schlußfolgert: „Das sogenannte biologische Geschlecht liefert dem Geschlecht als einer kulturellen Kategorie nicht eine solide Grundlage, sondern bedroht es ständig mit Zersetzung.“ (145) Meiner Meinung nach zersetzt hier nicht die Biologie, sondern die sexuelle Praxis. Allen Personen – inklusive den Hermaphroditen – wird nicht ihr Körper, sondern ausschließlich ihr homoerotisches Begehren zur Last gelegt. Unter Strafe fällt nicht ein destabilisierender Sexus, sondern das Übertreten einer Handlungsnorm, also eher eine Gender-Komponente.

Die Doktrin der Heterosexualität reduziert alle Brüche ihres Normierungsbestrebens zu subkulturellen Marginalien. Nicht selten ist zudem, wie das Beispiel Oman gezeigt hat, der subkulturelle Diskurs explizit an die heterosexuelle Matrix gebunden, setzt sie also nicht außer Kraft, wie Laqueur meint, sondern bestätigt sie in verändertem Kon-

text. Zur Erläuterung sei hier auf den homosexuellen Diskurs der griechischen Antike hingewiesen, der Frauen, Knaben und Sklaven auf der einen, Männer aber auf der anderen Seite der Macht verortete. Ähnlich wie in Oman wird Männlichkeit synonym mit Macht gebraucht und mit phallischer Aktivität gleichgesetzt, Weiblichkeit (auch die der Knaben und Sklaven) dagegen mit sexueller Passivität und sozialer Ohnmacht (vgl. Halperin 1988).

Der homosexuelle Diskurs der Antike und der transsexuelle in Oman sind gleichzeitig Widerspruch und Konstituente der Hegemonie der Heterosexualität. Sie sind ambivalent – aber nicht subversiv – auf der strukturellen Ebene der Normverletzung und der individuellen, die das Leiden einer marginalen Existenz mit sich bringt. Konstituierend aber dahingehend, daß sie den heterosexuellen Männern erlauben, ihre Männlichkeit in einer Weise auszuleben, die, würden Frauen einbezogen, den heterosexuellen Konsens der Macht erheblich tangieren könnten.

5. Sexueller Dimorphismus und Reproduktion

Der normsetzende Diskurs der Heterosexualität – Butler spricht von Zwangsheterosexualität – nun ist das große Dilemma des feministischen Diskurses der Freiheit und Parodie. Die Existenz von homosexuellen, transsexuellen und transvestitischen Diskursen setzt ihn nämlich keineswegs außer Kraft, wie die oben genannten Beispiele gezeigt haben.² Die heterosexuelle Norm besitzt zwar variable Komponenten (sexuelle Praxis, Identität und Begehren), ist aber letztendlich im statischen Bereich der menschlichen Generativität verankert. Hilge Landweer hat die Vernachlässigung dieses Bereiches im feministischen Diskurs der 90er Jahre in einem Aufsatz kritisiert (Landweer 1994) und damit einen Topos angesprochen, der weder bei Butler noch bei Behrend zur Sprache kommt. Welchen Niederschlag findet dieser, möglicherweise letzte ontologische Kern der sexuellen Differenz in den Quellen, die, nach Behrend, die kulturelle Naturalisierung des Dualismus belegen? Laqueur läßt die Frage nicht offen. Immer wieder verweist er darauf, daß die Personen, deren Äußerungen er studierte, davon überzeugt waren, daß es Menschen zweierlei Art gäbe: Männer und Frauen, und daß die einen zeugten und die anderen gebären. Auch die Patientinnen des von Behrend zitierten Eisenacher Arztes Storch, der Fallberichte aufzeichnete, nach denen Männer Milch in der Brust hatten und Frauen ejakulierten, hatten keinen Zweifel an der Existenz zweier Geschlechter mit spezifischen prokreativen Potenzen.³ Personen,

² Vgl. dazu auch Herdt 1995.

³ Die Historikerin Barbara Duden, die die Aufzeichnungen von Storch analysierte, versteht ihre Arbeit durchaus nicht als Beitrag zur Untermauerung einer Theorie beliebiger, diskursiv zu erzeugender Geschlechter im Sinne Butlers. In einem Beitrag zu den *Feministischen Studien* von 1993 verfaßte sie eine scharfe Kritik an Butlers Modell der „entkörperlichten“ Kategorien.

die in der Diskussion mit dem Zeichen eines dritten Geschlechts erscheinen, werden, wie die *xanith* von Oman, nur der generativen Kräfte für fähig gehalten, für die ihre anatomische Ausstattung spricht. Letztendlich steht der Nachweis einer Kultur noch aus, in der Frauen parthenogenetisch gebären, bei einem Mann eine Schwangerschaft verursachen können oder in der Männer Kinder zur Welt bringen. Ebenso wenig kennen wir bis dato, weder bei uns noch bei einer anderen Population, ein Geschlecht, das weder männlich noch weiblich ist und zur Erfüllung einer dieser Aufgaben imstande wäre.

Diese binären generativen Potenzen von Männern und Frauen produzieren – unabhängig vom individuellen Fühlen und Erleben einer Person – nichts anderes als Zweigeschlechtlichkeit, die so offensichtlich ist, daß es eine rhetorische Meisterleistung ist, dies diskursiv zu negieren. Der generative Binarismus ist – da die menschliche Gattung sich physisch reproduzieren muß, will sie sich nicht selbst vernichten – seinerseits Verankerungspunkt für weitere Festschreibungen von Sexus und Gender. Diese sind, da stimme ich Butler zu, „Effekte einer spezifischen Machtformation“ (Butler 1991:9), also diskursiv und sozial produziert und damit multipel und veränderbar. Die generative Zweigeschlechtlichkeit dagegen ist weniger Folge als Ursache und unterliegt vielleicht der manipulativen Kraft der Medizin, nicht aber der Rede, wie Behrend resümiert (Behrend 1995:180). Sicher ist die Konfrontation mit der alltäglichen Normativität des sexuellen Dualismus schmerzhaft für diejenigen, die Utopien entwerfen. Doch andererseits läßt sich das Problem der Normativität nicht durch Nicht-Thematisierung der Phänomene lösen, die Verankerungspunkte für Normierungsmächte sind, „so, als ob ein Phänomen schon dadurch verschwindet, daß es beschwiegen wird.“ (Landweer 1994:148)

Die oben skizzierte sexuelle Differenz, so wenig Ursache zu ihrer analytischen Vernachlässigung auch besteht, definiert nicht den Sexus an sich. Das Begehren, die erotischen Praktiken, die sexuelle Identität, die Wahrnehmung von außen etc. können abweichende Formen hervorbringen. Die Individuen passen sich dem Diktat der heterosexuellen Reproduktion an oder entziehen sich, bringen Subkulturen und Subversionen hervor oder ändern ihre Zeichenhaftigkeit im Rahmen des Lebenszyklus. Auch die Imaginationen des Körpers sprechen von nicht-kohärenten Ideen, die als widersprüchliche, sich aber zeitgleich ereignende Erzählungen aktualisiert werden. Die generative Zweigeschlechtlichkeit befindet sich weder im Widerspruch zu Laqueurs „Ein-Geschlecht-Modell“ noch zu Wikans „Drei-Geschlechter-Modell“. Die Kategorie „Sex“ ist in der Lage, all diese scheinbar nicht-kongruenten Facetten eines sexualisierten Körpers zu spiegeln. Sie ist keine grundsätzlich „offene“ Kategorie, wie Behrend betont (Behrend 1995:181), sondern ein Konglomerat aus festgelegten, normierten und freien Zuschreibungen, die natürlich alle im Kontext polyzentrischer Machtkonstellationen verortet sind.

6. Geschlecht bei den Hua

Am Beispiel der Hua, im östlichen Hochland des Staates Papua Neuguinea, möchte ich im Folgenden die Geschlechterkonstruktionen einer Gesellschaft diskutieren, die gleich drei binäre Kategoriensysteme verwendet, um die verschiedenen Aspekte dessen, was wir Sex und Gender nennen, zum Ausdruck zu bringen.

Ein zentraler Begriff für die Konzeption von Sex ist *nu*. *Nu* stellt eine immaterielle Kraft dar, aus der sich die Vitalität einer Person speist und die allen Wesen inhärent ist. Männer und Frauen unterscheiden sich nun hinsichtlich der Quantität, der Qualität und der Beweglichkeit von *nu*. Grundsätzlich ist *nu* stärker in weiblichen Wesenheiten konzentriert als in männlichen und weibliches *nu* ist potenter als männliches. Im Sexualkontakt zwischen Männern und Frauen geht das männliche *nu* in Form von Sperma, aber auch durch den Atem verloren. In der Phantasie der Hua büßen Männer allzu große Obsessionen zum anderen Geschlecht mit Kahlköpfigkeit, Gewichtsverlust und allgemeinem Verfall, es sei denn, sie befließen sich häufiger Revitalisierungszereemonien. Zu diesem Zweck inkorporieren sie Substanzen, die die Hua *korogo* nennen. *Korogo* bezeichnet Pflanzen und Tiere, die weich sind, schnell wachsen, saftig, fruchtbar und kalt sind. Das Gegenteil von *korogo* ist *hakeri'a* und impliziert Trockenheit, Hitze, Härte, langsames Wachstum und eine tendenziell geringere Fruchtbarkeit. *Korogo*-Substanzen besitzen einen großen Anteil an *nu*, *hakeri'a* nur einen geringen. Innerhalb dieses Kategoriensystems sind Frauen *korogo*, Männer *hakeri'a*.

Ein zweites System zentriert sich auf die Polarität von Reinheit (*kakora*) und Unreinheit (*figapa*). Die Klassifikation orientiert sich an Liquiden des menschlichen Körpers, die wir zur Kategorie des Sexus zählen: an vaginalen Sekreten, Menstruationsblut und Nachgeburtsblut. Frauen sind *figapa*, weil sie menstruieren, vaginale Sekrete besitzen und gebären; Kinder beiderlei Geschlechts sind *figapa*, weil sie von mütterlicher Substanz sind. Verunreinigende Substanzen sind, so Meigs, sexuelle Substanzen und diese schließlich "primarily female sexual substances." (Meigs 1978:307) Das gefährlichste Sekret ist dabei, ohne Zweifel, das Menstruationsblut. Essen Männer Nahrung, die von einer menstruierenden Frau berührt wurde, kann es sein, daß ihr Leib anschwillt, der Schwangerschaft einer Frau vergleichbar, und, wenn keine Gegenmaßnahmen ergriffen werden, schließlich platzt. Diese Krankheit wird *kupa* genannt. *Kupa* kann auch durch den Genuß des weiblich metaphorisierten Opossums, des tabuisiertesten Nahrungsmittels, das die Hua kennen, ausgelöst werden. Die sexuelle Symbolisierung des Opossums als weibliches Wesen erschafft eine Reversion des generativen Diskurses. Das potente Weibliche (Opossum, menstruierende Frau) schwängert das impotente Männliche. Da dieser Diskurs in Opposition zur hegemonialen Erzählung der Reproduktion steht, ist seine Folge der Tod. Das Deviate ist nicht lebensfähig und reduziert sich auf eine angstvolle Phantasie vor dem Verlust der Ord-

nung sexueller Festschreibungen, die ihrerseits ihr Gegenteil, die Stabilität des Normierten, perpetuiert.

Doch *figapa*, das starke Weibliche, ist nicht nur Gefahr, es birgt, wie *korogo*, die Chance, den Mangel an Vitalität im männlichen Körper zu mildern. Opossum kann eine starke magische Kraft sein, die das Wachstum von Knaben fördert, gegen feindliche Pfeile und Zauberei immunisiert und sogar vor weiblicher Verunreinigung schützt. In geheimen Zeremonien essen Männer dieses Äquivalent des Weiblichen und eignen sich kollektiv seine bedrohliche Kraft an. Dies ist die positive Reversion des Sexus. Das machtvolle Weibliche wird der rituellen Kraft des Männlichen unterworfen und in den männlichen Körper integriert.

Kakora-figapa ist ein antagonistisches Klassifikationsmodell, das, folgt man einer These von Mary Douglas, wonach die Metaphorik der Körper die sozialen Strukturen der Gesellschaft abbildet (Douglas 1985), möglicherweise auf eine Entsprechung innerhalb der Konstruktion von Gender hinweist.

Diese wird nun aber durch ein drittes Kategoriensystem konstituiert: durch die Einteilung *vimo-'abo*, die dem westlichen Gender-Konzept von männlich und weiblich sehr nahe kommt und sich an den Genitalien, also einer weiteren Komponente des Sexus, orientiert. Die duale Konzeption von *vimo* und *'abo* ist relevant für die Organisation des Alltags.

Die Systeme „*kakora-figapa*“ und „*vimo-'abo*“ lassen sich nur bedingt zur Deckung bringen, denn, während die Zuordnung einer Person anhand der genitalen Bestimmung meist eindeutig ist,⁴ variiert der Status *kakora-figapa* innerhalb des Lebenszyklus und analog der Handlungen der Individuen. *Kakora* sind präadoleszente, adoleszente und erwachsene Männer sowie alte Frauen in der Menopause, die mindestens drei Kinder geboren haben, *figapa* bezeichnet Kinder beiderlei Geschlechts, alte Männer, Frauen im gebärfähigen Alter und alte Frauen, die weniger als drei Kinder zur Welt gebracht haben. Präadoleszente junge Männer, deren verunreinigende mütterliche Substanzen rituell entfernt wurden, bilden die reinste Form der Kategorie *kakora*, menstruierende Frauen dagegen die polare Entsprechung im *figapa*-Raster. Trotz der geschlechtsübergreifenden Zuordnungen (gemessen an den beiden anderen Kategoriensystemen) äußerten Männer Meigs gegenüber, *figapa* sei „wie eine Frau zu sein“, *kakora* „wie ein Mann zu sein“ (71), und bezogen sich damit auf ein zweigeschlechtliches Raster, das dem *vimi-'abo*-System entlehnt war.

Ein dauerhafter Geschlechtswechsel innerhalb des *kakora-figapa*-Systems ist alten Frauen mit mindestens drei Kindern möglich: sie werden formal als Männer initiiert und leben fortan im Männerhaus. Sie sind „wie Männer“ (71) und gelten jetzt als Personen, die durch *figapa* gefährdet sind und Frauen im gebärfähigen Alter meiden

⁴ Sieht man einmal von einer Variante des Hermaphroditismus ab, die Herdt für die Sambia beschreibt (Herdt 1995).

müssen. Auch alte Männer erleben eine Verlagerung ihrer sexuellen Zuordnung: sie gefährden niemanden und sind selbst keine Gefahr für andere. Ihr Status wird gewissermaßen neutralisiert, und die Kategorien *kakora* und *figapa* verlieren ihre Bedeutung. Diese Metamorphose geht mit einer deutlichen Einbuße an sozialem Prestige einher und nähert sich stark einer durch Gender determinierten weiblichen Position an.

Die Opposition *figapa-kakora* markiert nicht nur die individuellen Körper der Menschen, sie reguliert auch Zugänge und Ausschlüsse innerhalb einer sozialen Hierarchie. Die Asymmetrie des Sozialen wird dabei als Umkehrung des Imaginären gedacht: Das allzu potente Weibliche wird, ebenso wie das impotente Männliche, auf einen unterprivilegierten Platz verwiesen, während der schwächer konstituierte Mann und die durch viele Geburten geschwächte Frau sich die dominanten Bereiche sichern.

Das System *vimo-'abo* determiniert anhand der Anatomie, das System *korogo-hakari'a* analog der Quantität vitaler Energien und das System *kakora-figapa* fokussiert auf die Polarität zwischen Körpern, die gefährliche Kräfte beherbergen, und solchen, die von diesen Kräften verletzt werden können. Die *korogo-hakari'a*-Opposition ist wie das Paar *kakora-figapa* eine Figuration des Sexus – beide metaphorisieren in unterschiedlicher Weise geschlechtlich markierte Körper, sprengen aber den Rahmen, in dem wir Sex definieren. Im Zentrum der Imagination von Geschlecht steht in beiden Fällen der Leib als Mysterium, seine Verletzlichkeit, seine machtvollen Ausflüsse und seine energetischen Potentiale.

Abgesehen vom *vimo-'abo*-Komplex, dessen Funktion sich darin erschöpft, eine grundsätzliche Zweigeschlechtlichkeit als gegeben zu setzen, stehen die Systeme in bemerkenswertem Kontrast zur gesellschaftlichen Geschlechterdichotomie (Gender). Während Frauen in der öffentlichen Meinung als „inferior“ und „weak“, Männer aber als „superior“ und „powerful“ (Meigs 1984:31) gelten und der soziale Status der Geschlechter sich an eben diesem Muster orientiert, wird der weibliche Körper andererseits als „caldron of potent and dangerous substances“ (Meigs 1984:127), der männliche Leib dagegen als schwächlich und angreifbar vorgestellt.

7. Schlußbemerkungen

Ethnographische und historische Arbeiten, wie die oben zitierten, belegen die große Vielfalt gesellschaftlicher Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit und führen westliche „folk models“ (Yanagisako 1995) ad absurdum, die aus einem biologischen Dimorphismus der Geschlechter das gesellschaftliche Sein von Frauen und Männern abzuleiten suchen. Die Einführung einer über die zwei hinausgehenden Kategorie von Geschlecht bietet – theoretisch – die Möglichkeit, einer als konfliktreich erlebten sozialen Struktur eine neue Akzentuierung zu geben, oder, wie Gilbert

Herdt in seinem Vorwort zu *Third sex, third gender* schreibt: „When, however, a third category or class is introduced, a new dynamic enters between the dyadic agents or entities...“ (Herdt 1994:19). Diese andere Dynamik führt jetzt aber mitnichten zur grundsätzlichen Auflösung einer dualistischen Imagination von Sex. Keine der oben angeführten Gesellschaften negiert die Existenz von zwei sexuell markierten Körpern, einem männlichen und einem weiblichen. Wenn dem sexuellen Dualismus ein drittes Geschlecht hinzugefügt wird, bleibt dies in der Regel in einer subkulturellen Nische verbannt (vgl. auch Kaufmann 1995:46) und orientiert sich innerhalb der binären Struktur, deren hegemonialen Ausdruck von Männlichkeit oder Weiblichkeit es übernimmt. Die *xanith* im Oman verhalten sich „wie Frauen“, die initiierten alten Frauen der Hua sind gefährdet „wie Männer“. Selbst binäre Gender-Konstruktionen bleiben von der Imagination eines oder mehrerer weiterer Geschlechter oft unberührt – ein Umstand, der Laqueur dazu veranlaßte, den Gender-Dualismus evolutionär als den früheren auszumachen. Endet „Die ‚fröhliche‘ Dekonstruktion der Kategorie Geschlecht“ (Behrend 1995:175) schließlich bei der alten Zweigeschlechtlichkeit? Ich meine, ja und auch nein.

Die Phantasie von Butler, dem Sexus zu entfliehen und das „ganz Andere“ zu erfinden, erweist sich zwar als Sackgasse, weil sie auf der rhetorischen Negation des Körpers basiert und weder imstande ist, die leibhafte Erfahrung der Individuen abzubilden, noch ein Instrumentarium bereitstellt, um die Interaktion zwischen gesellschaftlichen Normierungskräften, Metaphorisierungen des Körpers und biologischen Potenzen zu untersuchen. Doch ist der wissenschaftliche Rückzug auf einen Ort jenseits des Geschlechts überhaupt notwendig, um der Totalisierungstendenz eines dominanten Diskurses zu entgehen?

Am Beispiel der Hua zeigt sich, daß die Idee eines sexuellen und sozialen Dimorphismus der Geschlechter durchaus kompatibel ist mit einer Vielzahl an Diskursen, die einzelne Facetten sowohl des Sexus als auch des Sozialen definieren. So wird der Sexus einer Hua-Frau durch mindestens fünf verschiedene Geschlechtsmarker bestimmt: 1. durch ihre Anatomie anhand des *vimo-'abo*-Systems; 2. durch ihre symbolische Verortung innerhalb der *korogo-hakari'a*-Struktur, die sich an einigen biologischen Unterschieden zwischen Mädchen und Knaben orientiert (schnelleres Wachstum der Mädchen, Menstruation, früheres Einsetzen der Pubertät); 3. durch ihre generativen Fähigkeiten; 4. durch ihr Alter – vor oder nach der Menopause; 5. durch die Anzahl der Kinder, die sie im Laufe ihres fruchtbaren Lebens geboren hat. Das soziale Geschlecht (Gender) konstituiert sich in diskursiver Interdependenz zu dieser Struktur. So dient das *vimo-'abo*-System dazu, die Geschlechtszugehörigkeit schon bei der Geburt eindeutig zu bezeichnen und eine Person innerhalb eines sozialen Dualismus festzulegen. Das Paar *korogo-hakari'a* stellt die Basis für einen maßgeblichen Erklärungsansatz dar, der die Differenz der männlichen und weiblichen Körper betont und fungiert direkt als rituelle Handlungsleitlinie. Die Dyade *figapa-kakora* begründet einen ideologischen Antagonismus zwischen Männern und Frauen, naturalisiert geschlechtliche

Hierarchien und ist von großer Bedeutung für den gesamten rituellen Bereich der Männer. Innerhalb des *figapa-kakora*-Systems wird ein diametraler Gegenentwurf des Sexus zur herrschenden Gender-Konstruktion entwickelt: Frauen werden als das starke Geschlecht, Männer als das schwache imaginiert. Das führt nun allerdings nicht zu Subversion oder anderen Verhaltensweisen, die die hegemoniale Struktur der Macht unterminieren. Im Gegenteil, die gefährlichen Potenzen der Frauen dienen selbst wieder der Legitimierung männlicher Herrschaft (vgl. auch Schröter 1994:270).

Jede soziale Person und jede Handlung ist das Ergebnis multipler Diskurse. Diese Formen der Rede sind Produkte sozialer Stratifikation und konstituieren diese gleichzeitig. Gerade für die Analyse sexualisierter Machtbeziehungen wäre es fatal, den Diskurs um die menschliche Zweigeschlechtlichkeit zugunsten utopischer Konstruktionen, subkultureller Strukturen oder subordinanter Figurationen zu negieren.

Literatur

- Beauvoir, Simone de 1994: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg 1994 (Original: *Le deuxième sexe*. Paris 1949).
- Behrend, Heike 1995: "Mothers do not make Babies.": Zur Frauen- und Geschlechterforschung in der Ethnologie. *Zeitschrift für Ethnologie* 119:175-183.
- Butler, Judith 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/M.
- Douglas, Mary 1985: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin.
- Duden, Barbara 1991: *Geschichte unter der Haut*. Stuttgart.
- Duden, Barbara 1993: Die Frau ohne Unterleib: zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument. *Feministische Studien* 11:24-33.
- Engels, Friedrich 1884: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*.
- Foucault, Michel 1983: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt/Main.
- Foucault, Michel (Hg.) 1987: *Herculine Barbin*. Paris.
- Foucault, Michel 1989 a: *Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt/Main.
- Foucault, Michel 1989 b: *Die Sorge um sich*. Frankfurt/Main.
- Gough, Kathleen 1975: The origin of the family. In: *Towards an anthropology of women*. Ed. by Rayna R. Reiter. New York.
- Halperin, David M. 1988: Sex before sexuality: paederasty, politics and power in classical Athens. In: *The new social history of homosexuality*. Ed. by George Chauncey. New York.
- Herd, Gilbert H. (ed.) 1982: *Rituals of manhood. Male initiation in Papua New Guinea*. Berkeley.
- Herd, Gilbert H. (ed.) 1994: *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*. New York.
- hooks, bell 1982: *Ain't I a woman: black women and feminism*. Boston.
- Kaufmann, Margrit 1995: Soziale Kategorisierung – weibliche Erfahrung: zur Kategorie ‚Geschlecht‘ in der feministischen Ethnologie. *ka. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. (Geschlechterkonstruktionen), S. 33-50.
- Lamphere, Louise; Michelle Zimbalist Rosaldo (eds.) 1978: *Woman, culture, and society*. Stanford.
- Landweer, H. 1994: Generativität und Geschlecht. In: *Denkachsen. Zur historischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*. Hg. von T. Wobbe. Frankfurt/M.
- Laqueur, T. 1992: *Auf den Leib geschrieben*. Frankfurt/M.

- Leacock, Eleanor Burke 1977: *Myths of male dominance. Collected articles on women cross-culturally*. New York.
- Leibowitz, Lila 1975: Perspectives on the evolution of sex differences. In: *Towards an anthropology of women*. Ed. by Rayna R. Reiter. New York.
- Lévi-Strauss, Claude 1969: *The elementary structures of kinship*. Boston.
- Ortner, Sherry B. 1974: Is female to male as nature to culture? In: *Women, culture, and society*. Ed. by Louise Lamphere and Michelle Zimbalist Rosaldo. Stanford.
- Sacks, Karen 1975: Engels revisited: women, the organization of production, and private property. In: *Towards an anthropology of women*. Ed. by Rayna R. Reiter. New York.
- Schröter, Susanne 1994: *Hexen, Krieger, Kannibalinnen. Phantasie, Herrschaft und Geschlecht in Neuguinea*. Münster.
- Shepherd, Gill 1978: The Omani *xanith*. Correspondence. *Man* (n.s.) 13:663-71.
- Theweleit, Klaus 1986: *Männerphantasien*. 2 Bde. Frankfurt/M.
- Trettin, Käthe 1994: Braucht die feministische Wissenschaft eine „Kategorie“? In: *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*. Hg. von Theresa Wobbe und Geza Lindemann.
- Wikan, Unni 1977: Man becomes woman: transsexualism in Oman as a key to gender roles. In: *Man* 12.
- Wikan, Unni 1978: The Omani *xanith*: a third gender role? *Man* (n.s.) 13:473-75.
- Yanagisako, Sylvia 1995: Sex, gender and other intersections. Unveröffentl. Manuskript, Vortrag gehalten auf der Tagung der deutschsprachigen Ethnologinnen und Ethnologen vom 25.-29.9.1995 in Wien.