

Susanne Schröter

Intersexualität als soziale Kategorie

Vor ihrer Teilnahme an den olympischen Spielen im Jahr 1988 unterzog sich die spanische Läuferin Maria Patiño einer obligatorischen medizinischen Untersuchung, deren Ergebnis ihren sofortigen Ausschluss von den Wettkämpfen zur Folge hatte. Man entdeckte ein Y-Chromosom und männliche Keimdrüsen in den Schamlippen und stellte außerdem fest, dass sie weder Eierstöcke noch Uterus besaß.¹ Ein ähnliches Schicksal war 1911 dem französischen Modell L.S. beschieden, dass sich anlässlich ihrer Heirat einer Operation vermeintlicher Tumore der Labien unterziehen wollte. Die Tumore entpuppten sich als rudimentäre Hoden, und L.S. wurde als männlicher Pseudohermaphrodit klassifiziert. Eine Heirat ihres Verlobten war damit unmöglich, und die Beziehung wurde als homosexuelle diskreditiert.² Einen Verzicht auf die Geliebte musste auch Herculine Barbin hinnehmen, die wohl bekannteste Intersexuelle der Literatur, deren Autobiographie 1978 von Michel Foucault herausgegeben und seitdem in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Wie bei Maria Patiño und L.S. zog die Entdeckung der geschlechtlichen Uneindeutigkeit bei Herculine Barbin gravierende Veränderungen des gesamten Lebens und Ausschlüsse aus diversen Bereichen der Gesellschaft nach sich.³

Die drei genannten Beispiele geben Aufschluss über einen hegemonialen medizinischen Diskurs, der in westlichen Gesellschaften nach wie vor die Definition von Geschlechtlichkeit determiniert. Dabei gilt, dass a) die Biologie das Soziale determiniert, dass b) die binäre Opposition „männlich“ – „weiblich“ den Rahmen für die Bestimmung von Geschlecht darstellt und dass c) klassifikatorische Eindeutigkeit unverzichtbar ist. Diese Haltung steht in eklatantem Gegensatz zu der derzeit stattfindenden Liberalisierung des

¹ Eine ausführliche Darstellung findet sich in Anne Fausto-Sterling, *Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality*, New York: Basic Books 2000, S. 1 ff.

² Der Fall wird geschildert in: Alice Dreger, *Hermaphrodites and the medical invention of sex*, Cambridge, MA: Harvard University Press (1998), S. 130.

³ Die Konsequenzen der behördlichen Umdefinition und Ausgrenzung zeigt insbesondere die Geschichte Barbins, die sich sogar infolge der Diskriminierungen und des erzwungenen Abbruchs ihrer sozialen Beziehungen das Leben genommen hat. Vgl. Herculine Barbin, Michel Foucault, *Über Hermaphroditismus*. Der Fall Barbin, Wolfgang Schäffner, Joseph Vogl (Hg.), Frankfurt a. M. 1998.

Gender und dem Ziel einer partiellen Auflösung von Geschlechterrollen wie sie in Programmen zum „Gender mainstreaming“, den homosexuellen Ehen oder der Ermunterung von Männern, Erziehungsaufgaben zu übernehmen zum Ausdruck kommen. Auch stellt sie keine anthropologische Konstante, sondern eine Besonderheit westlichen Denkens dar. Vorstellungen, nach denen Menschen physiologisch entweder als Männer oder als Frauen klassifiziert werden, sind, das zeigt der Kulturvergleich, nicht universal. Intersexualität ist nicht in jeder Gesellschaft negativ stigmatisiert. Sie kann als eigene Kategorie anerkannt, ja sogar in bestimmten Kontexten privilegiert, teilweise sogar künstlich herbeigeführt werden und als kulturelles Modell für alternative Lebensentwürfe dienen.

Intersexualität als göttliches Zeichen

Auf dem indischen Subkontinent gilt das Zwischen-den-Geschlechtern-Stehen als Zeichen besonderer Art, sowohl im islamischen Kontext der pakistanischen Gesellschaft als auch im hinduistisch geprägten Indien. Als Hijras⁴ werden Intersexuelle unmittelbar mit der göttlichen Ordnung der klassischen hinduistischen Texte in Verbindung gesetzt, die eine Zeit beschwört, als die Gegensätze der Welt sich noch nicht herausgebildet hatten. Sie gleichen Arjun, dem großen Helden des Mahabharata, der die Frauen des Königs in weiblicher Gestalt in den höfischen Künsten unterwies und an Hochzeiten und Geburten teilnahm, oder Krishna, der als Mann Frauen und als Frau Männer verführte. Serena Nanda setzt sie auch mit Shiva gleich, der sich selbst kastrierte und seinen zur Erde geschleuderten Phallus zu einem Symbol der Fruchtbarkeit transformierte.⁵ Heute gehören Hijras zur Kultgemeinschaft der Göttin Bahuchara, einer Ausprägung der Großen Muttergöttin in ihrem destruktiven Aspekt, die wie Durga oder Kali tötet, kastriert und sich mit den Köpfen ihrer Feinde schmückt. In der Gefolgschaft zu Bachuhara wird allerdings deutlich, dass die Intersexualität der Hijras in weiten Teilen nicht Ursache sondern Ziel ist und somit eine vornehmlich soziale Konstruktion

⁴ Der Begriff Hijras ist in Indien der Gebräuchlichste für das hier beschriebene Phänomen. Andere Bezeichnungen sind Pavaiyas, Fatadas oder Hijadas. Vgl. Hanya Rais, *The socio-economic organization of the Khusra community of Rawalpindi*. Unveröffentlichte Dissertation der Quaid-e-Azam Universität, Islamabad 1993, S. 21.

⁵ Vgl. Serena Nanda, *Gender diversity*. Crosscultural variations. Prospect Heights, Wave-land Press Inc. 2000, S. 31.

darstellt. Die Mehrheit der Kultmitglieder sind nämlich keine Personen mit körperlichen Merkmalen beider Geschlechter, sondern biologische Männer, die sich in einem sakralen Ritus kastrieren lassen und durch diese Handlung Aufnahme in die Gemeinschaft finden. Sie bringen ihre Männlichkeit zum Opfer und werden so selbst geheiligt. Hijras haftet daher ein zweifacher Aspekt des Göttlichen an: Als Intersexuelle sind sie von Natur aus mit dem Heiligen gezeichnet und stehen der Göttin nahe, als Männer bringen sie sich selbst zum Opfer und symbolisieren die vollkommene Hingabe.

In historischer Perspektive verwischen sich diese beiden Ausformulierungen, und Hijras erscheinen vorwiegend als kastrierte Eunuchen, die in verschiedenen Funktionen an den Höfen von Fürsten und Königen dienten. Sie sollen als Haremswächter, Ratgeber der Mogule, aber auch Narren fungiert haben, denen es erlaubt gewesen sei, obszöne und beleidigende Reden zu führen, ohne dafür zur Rechenschaft gezogen zu werden.⁶ Nach Kira Hall zeichnen sich Hijras auch heute noch durch eine vulgäre Sprache aus, in der männliche und weibliche Sprech-Stile kombiniert werden.⁷

Anzüglich ist nicht nur die Rede der Hijras. Ihr gesamtes Auftreten ist burlesk, provokativ und strotzt vor sexuellen Anspielungen. Eine ihrer vornehmsten Aufgaben besteht darin, Neugeborene zu segnen und die Kontinuität menschlicher Fruchtbarkeit zu sichern. Zu diesem Zweck besuchen sie Familien, in denen gerade ein Kind geboren wurde, tanzen und singen und führen atemberaubende Imitationen der Geburtsszene auf. Religiöse Handlung und Entertainment gehen dabei Hand in Hand. Für ihre Dienste erhalten sie Naturalien und Geld – ihren Lebensunterhalt, den sie in ihrer Gemeinschaft meist bei ihrer Vorsteherin abliefern. Wie sehr diese Entlohnung im Vordergrund des Aktivitäten der Hijras steht, wird daran ersichtlich, dass es auf solchen Festen häufig zu Streitigkeiten über die Höhe der Bezahlung kommt und dass Hijras nicht nur auf Einladung einer Familie erscheinen. Sie ziehen eigenständige Erkundungen über zu erwartende Geburten ein und kommen, wenn eine Einladung ausbleibt, auf eigene Initiative. Dabei verfügen sie über ein wirksames Mittel, materielle Forderungen durchzusetzen:

⁶ Vgl. Hall, Kira, „Go and suck your husband's sugarcane!“ Hijras and the use of sexual insults, in: Livia, Anna/Kira Hall (Hg.), *Queerly phrased. Language, gender, and sexuality*, Oxford, Oxford University Press 1997, S. 432 ff. sowie Nauman Naqvi und Hasan Mutjaba: Two Baluchi buggas, a Sindhi zenana, and the status of hijras in contemporary Pakistan, in: Murray, Stephen O./Will Roscoe (Hg.), *Islamic homosexualities. Culture, history, and literature*. New York, New York University Press 1997, S. 265.

⁷ Vgl. Hall, a. a. O., S. 437.

einen Fluch, der diejenigen mit Unfruchtbarkeit schlägt, denen das unverhüllte (kastrierte) Genital gezeigt wird. Die gleiche Drohung setzen sie ein, wenn sie bettelnd durch die Straßen ziehen.

Das Phänomen der Hijras ist von Ambivalenz durchdrungen. Idealtypisch als Intersexuelle imaginiert, sind sie doch meistens Kastraten,⁸ in einer idealistischen Interpretation mit Asketen und Sanyasins gleichgesetzt, leben sie vorwiegend als aggressive Bettler und zunehmend auch als Prostituierte. Ihre Gemeinschaften, stets unter Führung eines Guru, gleicht dann einem organisierten Bordellbetrieb, in denen Ausbeutungsstrukturen vorherrschen und die Führerinnen sich auf Kosten der anderen Mitglieder bereichern.

Auch die Motivation Hijra zu werden, ist nur selten religiös begründet. In einem eindrucksvollen Dokumentarfilm hat Michael Young einige Hijras über einen längeren Zeitraum beobachtet und herausgearbeitet, dass sich in dieser Institution ein gesellschaftlich akzeptiertes Lebensmodell für männliche Homosexualität verbirgt, für das in der konservativen indischen Gesellschaft kein Platz ist.⁹ Auch Carstairs hat das Phänomen als institutionalisierte Homosexualität klassifiziert.¹⁰ Dies gilt allerdings nur für Homosexuelle, die den passiven und dadurch als weiblich identifizierten Part für sich beanspruchen und einen femininen Habitus pflegen, – Personen, die wir in unserem Kategoriensystem als Transgender oder Male-to-Female Transsexuelle bezeichnen. Für sie ist die Gemeinschaft der Hijras eine neue Heimat, wenn sie ihre Herkunftsfamilie in Schande verlassen haben. Hier können sie ihre Vorliebe für weibliche Kleidung und Make-up ausleben, eine neue Identität und einen angemessenen Rahmen für ihre erotischen Passionen finden. Darüber hinaus definieren sie ihre Emaskulation als Beweis ihrer Hingabe an ihren Geliebten – für den sie ganz Frau sein wollen – und erwarten im Gegenzug seine Treue. Das angestrebte Ideal orientiert sich an der heterosexuellen Beziehung, und erfolgreiche Hijras adoptieren sogar Kinder, für die sie Mutter sind.

Das pakistanische Äquivalent für Hijra lautet Khusra¹¹ und basiert eben-

⁸ Einige Hijras sind weder kastriert noch intersexuelle. Nach Shah werden sie jedoch als Fälschungen (fake) eingestuft. Vgl. A.M. Shah, „A note on the hijras of Gujarat“, in: *American Anthropologist*, 1961, Bd. 63: 1325–30.

⁹ Vgl. Michael Yorke: *Eunuchs – India's third gender*. Video. London: BBC 1991.

¹⁰ Vgl. George Morrison Carstairs, Hijras and Jiryān. Two derivatives of Hindu to sexuality, in: *British Journal of Medical Psychology* 1959, Bd. 29, S. 128–138.

¹¹ Weniger prominente Begriffe sind Moortay, Zunkhay, Kotmay, Mukhans, Sheetal Manay, Khawaja Sara und Akway, gvl. Rais, a. a. O., S. 28.

falls auf der idealen Fiktion biologischer Intersexualität. Wie von Hijras erzählt man sich von Khusras, sie würden intersexuelle Babies von ihren Eltern herausfordern und zwangsweise in ihre Gemeinschaften integrieren. Rais bestreitet solche folk tales und reduziert das Phänomen, ähnlich wie Carstairs, auf eine homosexuelle Subkultur. Khusras, so führt sie aus, seien „individuals in whose male bodies a female spirit is trapped“¹² und rekurriert auf ein Bild psycho-biologischer Intersexualität, das schon Karl Ulrichs im 19. Jahrhundert verwendet hatte, um homosexuelle Männer vom Verdacht krimineller Unzucht zu befreien.¹³ Die Idealisierung von Intersexualität produziert eine eigene Hierarchie innerhalb der Subkultur, an deren Spitze, nach Rais, diejenigen stehen, die sich dem Kastrationsritual unterzogen haben, während noch-nicht Kastrierte oder temporäre Homosexuelle (Zenanas) als weniger rein gelten. Wie Hijras begründen sie das Besondere ihrer Existenz mit religiösen Erklärungen, denen zufolge das intermediäre Geschlecht, das weder Mann noch Frau sei, vor Gott privilegiert würde. Khusras sind häufig Anhänger lokaler Heiligenkulte und praktizieren eine mystisch ausgerichtete Form des Islam. Wegen ihrer Frömmigkeit – viele Khusras haben eine Pilgerreise nach Mekka unternommen – und ihrer guten Werke werden sie von der Bevölkerung, mit der sie leben, geachtet. Dort wo sie fremd sind, in öffentlichen Verkehrsmitteln oder auf Reisen, fühlen sie sich unsicher, da sie wissen, dass Muslime, die vom fundamentalistischen Wahabismus geprägt sind, ihnen feindselig gegenüberstehen.

Die positive Konnotation des Intersexualismus, des weder Mann-noch-Frau-Seins geht sowohl bei Hijras als auch bei Khusras auf spezifische religiöse Vorstellungen zurück, die entweder auf lokale Kulte beschränkt sind oder sich, wie im Hinduismus, Anschluss an verschriftlichte Ideen über das göttliche Pantheon gefunden haben. Dabei kann die natürliche geschlechtliche Uneindeutigkeit mit der Konnotation des Zeichens als Auserwählte oder das Opfer im Vordergrund stehen. In beiden Fällen fungiert das religiös legitimierte Muster als Vorlage für geduldete erotische Passionen, seien sie primär homosexuell oder transvestitisch, die in der jeweiligen Gesellschaft unterdrückt werden. Die Institution der Hijras und Khusras ist somit kein Zeichen

¹² Rais, a. a. O., S. 28.

¹³ Ulrichs hatte seine Ideen der weiblichen Seele im männlichen Körper zwischen 1864 und 1874 in zwölf Schriften dargestellt und damit auch Konzeptionen späterer homosexueller Theoretiker wie Magnus Hirschfeld beeinflusst, der 1907 erstmals den heute populären Begriff des dritten Geschlechts verwendete. Vgl. Magnus Hirschfeld, *Berlins Drittes Geschlecht*, Berlin 1907.

von Liberalismus oder gar der Nicht-Existenz einer rigiden Geschlechterordnung, sondern ein Ventil für diejenigen, die aufgrund ihrer Biologie oder ihres devianten Begehrens aus dem vorgegebenen normativen Rahmen herausfallen.

Intersexualismus und die Zementierung der heterosexuellen Matrix

Intersexualismus fungiert in vielen Gesellschaften als Metakategorie, um sozial und sexuell von der Norm abweichende Lebensentwürfe in eine heterosexuelle Maske mit starren Rollenvorgaben zu integrieren. Zur Illustration werde ich zwei Beispiele vorstellen: die „geschworenen Jungfrauen“ Albaniens und die indianischen Berdache.

„Geschworene Jungfrauen“ sind Mädchen und Frauen, die klassische Männerrollen wahrnehmen, weil es in ihrer Familie an Männern mangelt. Häufig haben sie sich ihr Schicksal als Mann nicht selbst ausgesucht, sondern sind, nach dem Tod des Vaters oder Bruders oder schlicht weil sie die einzigen Erben eines Hauses waren, in diese Rolle hineingedrängt worden. Der Hintergrund eines solchen sozialen Geschlechtswechsels ist die patriarchale albanische Gesellschaftsordnung, die auf einer strengen geschlechtlichen Arbeitsteilung und der Vorrangstellung des Mannes basiert. Da die Aufgaben im Haus und auf dem Feld geschlechtsspezifisch definiert werden, ist es für Frauen wie für Männer unmöglich, alleine zu leben. Wenn eine Frau fehlt, hilft jemand aus der Verwandtschaft aus, doch ein Mann lässt sich nicht so leicht ersetzen. Er muss die Familie nach Außen vertreten, muss in Konflikten Stärke demonstrieren, die Ehre der weiblichen Mitglieder des Hauses verteidigen und Angriffe gegebenenfalls mit der Waffe in der Hand zurückschlagen. Interessanterweise verbindet man die maskulinen Qualitäten Stärke, Aggression, Mut und die Bereitschaft, im Kampf zu sterben nicht mit einem spezifisch männlichen oder weiblichen Körper. So lange genügend Männer zur Verfügung stehen, ist es keine Frage, wer diese Aufgaben übernimmt, doch im Bedarfsfall traut man einer biologischen Frau durchaus zu, als vollwertiger Mann zu agieren.

Die albanischen Jungfrauen übernehmen nicht nur die Aufgaben der Männer, sie adaptieren auch deren männliches Auftreten. Sie trinken, rauchen, posieren mit Waffen, haben verwitterte herbe Gesichter und fallen gelegentlich durch frauenfeindliche Reden auf. Sie werden in ihrer Funktion allge-

mein akzeptiert und wissen sich Zweiflern gegenüber Respekt zu verschaffen. Trotzdem sind sie, der Auffassung der Albaner nach, keine wirklichen Männer, sondern Jungfrauen, eine besondere Gattung der Zwischen-den-Geschlechtern-Stehenden. Die Begriffe Muskobanja, „männliche Frau“, Zena Coyjec, „Frau-Mann“ oder Momak Djevojka, „Mädchen-Junge“ verdeutlichen dies. Meist nennt man sie jedoch Tobelija, „die einen Schwur abgelegt haben“, den Schwur nämlich, niemals zu heiraten oder eine sexuelle Beziehung einzugehen, ein Umstand, der an das Ideal der Askese erinnert, mit dem sich Hijras und Khusras schmücken. Tobelija verharren in einem intermediären Status zwischen den Geschlechtern, wenngleich sie fast alle Aufgaben eines wirklichen Mannes erfüllen und darin entsprechende Anerkennung erlangen. Eine männliche Funktion bleibt ihnen jedoch versagt: die physische Reproduktion der Familie. Adoptionen, wie sie die Hijras oder Gender Crossers in einigen afrikanischen Gesellschaften praktizieren¹⁴, sind im albanischen System nicht vorgesehen. Tobelija bezahlen die Privilegien ihrer sozialen Männlichkeit mit dem Verzicht auf eigene Kinder und eine eigene Sexualität. Soweit zumindest die gesellschaftliche Vorgabe. Offizielle Verlautbarungen betonen, dass diesbezügliche Vergehen mit dem Tod geahndet werden, doch nach Grémaux soll es in der Praxis vorgekommen sein, dass „geschworene Jungfrauen“ sich von ihrem Status verabschiedet und geheiratet haben.¹⁵ Ungeklärt ist, ob lesbische Beziehungen möglich sind und der Jungfrauenstand eventuell eine Nische für weibliche Homosexualität darstellt. Kommentierungen weiblicher Attraktivität sind den Jungfrauen im Rahmen ihres männlichen Habitus erlaubt, und Grémaux vermutet, dass die Institution der „Blutsschwesterschaft“ ein weiteres Indiz sein könne.¹⁶ Eine soziale Alternative für eine traditionelle weibliche Lebensweise scheint die Jungfrauenschaft dagegen ohne Zweifel zu sein, denn nicht alle Tobelija sind das Produkt eines familiären Männermangels. Einige haben sich für die Rolle der Jungfrau entschieden, um einer unliebsamen Heirat zu entgehen, andere,

¹⁴ In vielen afrikanischen Gesellschaften existiert die Institution der weiblichen Ehemänner, bei der eine Frau die soziale Rolle eines Mannes einnimmt und eine andere Frau heiratet. Der weibliche Ehemann wird als Vater aller Kinder angesehen, die seine Ehefrau mit Liebhabern zeugt. Vgl. dazu Susanne Schröter: *FeMale*. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern, Frankfurt a. M. 2002, S. 115 ff.

¹⁵ Vgl. René Grémaux, „Woman becomes man in the Balkans“, in: Herdt, Gilbert H. (Hg.), *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York: Zone Books Grémaux 1994, S. 270.

¹⁶ Vgl. Grémaux, a. a. O., S. 271.

weil sie die weibliche Lebensweise ablehnen¹⁷. Die Institution der Tobelija macht solche Subversionen möglich, ist aber, darüber besteht bei Forschern und Forscherinnen kein Zweifel, keine explizite Nische für weibliche Rebellen. Der intendierte Zweck ist vielmehr die Aufrechterhaltung der patriarchalen heterosexuellen Ordnung in Zeiten des Männermangels.

Dies unterscheidet sie von der Institution der Berdache im nördlichen Amerika. Unter diesem Sammelbegriff¹⁸ werden alle Formen von Geschlechtsrollenwechsel oder Geschlechtsrollenüberschreitung der indianischen Bevölkerung verstanden, die je nach Ethnie Männern und/oder Frauen offen standen. Für die Diskussion um Intersexualität sind besonders diejenigen Gruppen interessant, die mythologische Bezüge auf eine entsprechende kosmologische Vergangenheit anbieten, wie die Zuni im Nordwesten der USA. Sie verehren das Geistwesen Kolhamana, das aus der inzestuösen Verbindung eines Geschwisterpaares entstand. Kolhamana erinnert an eine Zeit, die vor der Kultur lag und in der die Menschen noch „ungekocht“ waren. Als Mann/Frau ist er/sie wie ein Maiskolben mit zwei Herzen, sagen die Zuni, das Zweifache einer Art und daher ein vollkommenes Wesen.¹⁹ Die lebenden Manifestationen Kolhamanas sind/waren²⁰ die Ihamanas, Personen, die männliche und weibliche Attribute auf sich vereinigen konnten. Die bekannteste Ihamana war We'wah, die eine langjährige Freundschaft mit der Ethnologin Mathilda Coxe Stephenson unterhielt und in mehreren Publikationen verewigt wurde.²¹

¹⁷ Vgl. Mildred Dickemann, „The Balkan sworn virgin“, in: Murray, Stephen O./Will Roscoe (Hg.), a. a. O.; S. Dickemann 1997 sowie Young, Antonia, *Women who become men. Albanian sworn virgins*, Oxford: Berg Young 2000, S. 72.

¹⁸ Der Begriff geht auf das persische „barah“ = Lustknabe zurück (vgl. H. Angelino, H. und C. L. Shedd, „A note on berdache“, in: *American Anthropologist* 1955, Bd. 57 (1): 121–126) und setzte sich im 19. Jh. bei weißen Wissenschaftlern als Terminus durch, der eine Vielzahl von Phänomenen umfasst. Aufgrund der rassistischen Implikationen wurde er Ende des 20. Jh. von indianischen AktivistInnen kritisiert und die Bezeichnung „two spirit“ als Alternative angeboten. Da „two spirit“ eine ebenso problematische Konstruktion darstellt und sich zudem in der Wissenschaft nicht durchsetzen konnte, werde ich in diesem Aufsatz weiterhin, wenn auch mit allen Vorbehalten, den Begriff „Berdache“ verwenden. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit politischen Adaptionen des vielschichtigen kulturellen Phänomens durch indigene AktivistInnen findet sich in Schröter, *FeMale*, S. 165 ff.

¹⁹ Vgl. Will Roscoe, *The Zuni man-woman*, Albuquerque: University of Mexico Press 1991, S. 153.

²⁰ Das Phänomen der Berdache gehört weitgehend der Vergangenheit an. An seine Stelle sind indianische Schwule und Lesben getreten, die sich in einem konfliktreichen Spagat zwischen Tradition und moderner Homosexuellenbewegung zu behaupten suchen.

We'wah pendelte Zeit ihres Lebens zwischen den Geschlechtern, war einerseits Mitglied eines religiösen Männerbundes und beteiligte sich wie ein Krieger an gewaltsamen Auseinandersetzungen, trug andererseits Frauenkleidung und verrichtete weibliche Arbeiten. Nach ihrem/seinen Tod wurde We'wah mit Frauenkleidung und Männerhose beerdigt.

Ein expliziter Verweis auf körperliche Intersexualität ist in der Figur der Nädleehé der Navajo enthalten, ein Begriff, mit dem weibliche und männlicher Gender Crossers bezeichnet werden. Menschen mit uneindeutigem Geschlecht galten den Navajo als Original als Nädleehé, diejenigen, die ihr (soziales) Geschlecht aus freiem Antrieb wechseln, als nachgeordnete Formen. Der Anthropologe Thomas Wesley unterscheidet aus diesem Grund fünf Geschlechter: Männer, Frauen, Intersexuelle, weibliche und männliche Nädleehé.²²

Den vereinzelt aufgeführten mythischen oder physiologischen geschlechtlichen Uneindeutigkeit und der breiten akademischen Debatte um dritte, vierte und fünfte Geschlechter bei nordamerikanischen Indianern zum Trotz²³ muss erwähnt werden, dass indigene Populationen alle Versionen von Geschlechtsrollenüberschreitung oder Geschlechtswechsel auf die Norm einer heterosexuellen Matrix verpflichteten. Homosexualität war streng verpönt, und sexuelle Kontakte waren nur zwischen Personen erlaubt, die als gegengeschlechtlich identifiziert waren. Anders als in westlichen Gesellschaften geschah die Zuordnung zu einem Geschlecht aber anhand sozialer Kriterien, insbesondere einer Präferenz für bestimmte Tätigkeiten, die geschlechtsspezifisch konnotiert waren. In der Konsequenz bedeutete dies, dass ein biologischer Mann, der sozial als Frau agierte, mit einer Person eine sexuelle Beziehung eingehen durfte, die, unabhängig vom körperlichen Geschlecht, sozial als Mann in Erscheinung trat, nicht aber mit einer Person, die physisch und sozial Frau war.²⁴

²¹ Vgl. Elsie C. Parsons, The Zuni La'mana, in: *American Anthropologist* 1916, Bd. 18(4): 521–28; dies., The last Zuni transvestite, in: *American Anthropologist* 1939, Bd. 41: 338–340; Roscoe, a. a. O.; Mathilda C. Stephenson, „The Zuni Indians. Their mythology, esoteric fraternities, and ceremonies“, in: *Twenty-third Annual Report of the Bureau of American Ethnology* 1901–1902, Washington: Government Printing Office 1904, S. 1–608.

²² Vgl. Thomas Wesley, „Navajo cultural constructions of gender and sexuality“, in: Sue-Ellen Jacobs, Thomas Wesley und Sabine Lang (Hg.), *Two-spirit people. Native American gender identity, sexuality, and spirituality*, Urbana: University of Illinois Press 1997, S. 160.

²³ Vgl. Schröter, a. a. O.

Intersexuelle Umgestaltungen des Körpers

Anders als die bisher beschriebenen Adaptionen von Intersexualität aus vorindustriellen Gesellschaften, beschreibt das folgende Beispiel ein urbanes Phänomen der rezenten brasilianischen Gesellschaft. Es handelt sich dabei um Travestis, Individuen, die sich als männliche Homosexuelle bezeichnen, aber in jeder Beziehung zwischen den Geschlechtern stehen.²⁵ Travestis klassifizieren sich selbst als Bichas oder Viados, als Männer, die sich penetrieren lassen und dadurch ihre Männlichkeit verlieren. Den Gegenpol zu Viados bilden die Homems, Männer, die penetrieren und auf diese Weise ihre Männlichkeit demonstrieren. Homems dürfen niemals die passive Rolle beim Sex einnehmen, wenn sie ihren Status nicht verlieren wollen, Viados steht es frei, je nach Situation die eine oder die andere Rolle zu spielen. Travestis haben sexuelle Kontakte, in denen sie aktiv und solche, in denen sie passiv sind. Als Prostituierte begegnen sie Kunden, die penetriert werden wollen – und sie kommen diesen Wünschen gerne nach, wenngleich sie die Männer dafür verachten, dass sie keine Homems sind. Private Beziehungen gehen sie ausschließlich zu „wirklichen Männern“ ein. Da sie glauben, dass „richtige“ Männer eigentlich heterosexuell sind und Frauen begehren, versuchen sie, nach eigenen Aussagen, Frauen ähnlich zu werden. Zu diesem Zweck führen sie sich Östrogene in hoher Dosierung zu und injizieren Silikon in Brüste, Hüften, Oberschenkel und Po. Bis zu 20 Liter sollen dabei verwendet werden. Das Ergebnis ist ein perfekter weiblicher Körper mit männlichen Genitalien: ein künstlicher Weib-Mann. Travestis sind sehr stolz auf gelungene Ergebnisse, von denen sie behaupten, dass sie besser und vor allem haltbarer seien als die weibliche Natur. Eine Geschlechtsumwandlung lehnen sie ab, da sie nicht auf maskuline genitale Lust verzichten wollen. Sie distanzieren sich bewusst von Transsexuellen und verstehen sich eindeutig als Männer, wenngleich innerhalb eines Rasters, das zwischen zwei Klassen unterscheidet: Männern, die beim Sex immer penetrieren und solche, die unterschiedliche Positionen einnehmen. Implizit differenzieren sie Männlichkeit in eine eindeutige und eine uneindeutige Variante.

Travestis belassen ihre Anstrengungen für Homems attraktiv zu wirken nicht bei der Umgestaltung des Körpers. Sie tragen aufreizende weibliche Kleidung, schminken sich und tragen lange Haare. Im Geschäft der Prostitution zahlen sich diese mimetischen Feminisierungen aus: je weiblicher desto größer der Verdienst. Vom Verdienst wiederum sind die Chancen abhängig, einen ansprechenden Boy Friend zu finden. Diese werden regelrecht „ein-

gekauft“, mit Geschenken und finanziellen Zuwendungen bedacht und von anderen Travestis abgeworben. Boy Friends leben von Travestis, und, wenn man den Interviews glauben kann, zieht es sie dorthin, wo der größte Wohlstand zu erwarten ist. Ein attraktiver Geliebter ist somit ein öffentliches Zeichen für wirtschaftlichen Erfolg. In diesem Kontext verkörpern Travestis das brasilianische Macho-Ideal, wonach der Erfolgreiche die schönsten Frauen für sich monopolisieren kann. Die Boy Friends, die in der Vorstellung der Travestis die eigentlichen Männer darstellen, werden in dieser Hinsicht auf die Stufe von Frauen gestellt, von abhängigen Personen, die dorthin wandern, wo es sich materiell auszahlt, während Travestis als die eigentlichen Männer im sozialen Sinn agieren. Auch im Hinblick auf ihre Viado-Kunden gebärden sich Travestis alles andere als feminin: Sie sind brutal, gewalttätig und haben einen zweifelhaften Ruf als Beischlafräuber. Ihre Weiblichkeit reduziert sich auf den perfekt modellierten Körper, die Befolgung des Diktats der Mode und ein hegemoniales Stereotyp sexueller Praxis. Nimmt man die Selbstinszenierung der Travestis in der Gesamtheit ihrer physischen, sozialen, emotionalen und sexuellen Aspekte, so ergibt sich ein Bild, das in jeglicher Hinsicht auf einer Kombination weiblicher und männlicher Attribute beruht – eine perfekte intersexuelle Konstruktion.

- ²⁴ Vgl. Sabine Lang, *Männer als Frauen – Frauen als Männer*. Geschlechtsrollenwechsel bei den Indianern Nordamerikas, Hamburg 1990; diess., „Geschlechtsrollenwechsel und kulturelle Konstruktionen von Hetero- und Homosexualität in indigenen Kulturen Nordamerikas“, in: Völger, Gisela (Hg.), *Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*, 2 Bände. Köln, Rautenstrauch-Joest Museum für Völkerkunde. (1997, Bd. 2), S. 143–148; Lüder Tietz, „Crooked circles and straight lines. Zum Wandel im Verhältnis von Variabilität und Normativität in alternativen Geschlechtskonstruktionen ‚indianischer‘ Kulturen Nordamerikas“, in: Susanne Schröter (Hg.), *Körper und Identität. Ethnologische Ansätze zur Konstruktion von Geschlecht*, Münster 1998, S. 101–130.
- ²⁵ Die Daten entstammen folgenden Publikationen: Andrea Cornwall, „Gendered identities and gender ambiguity among travestis in Salvador, Brazil“, in: Cornwall, Andrea und Nancy Lindisfarne (Hg.), *Dislocating masculinity. Comparative ethnographies*, London, Routledge 1994, S. 111–132; James N. Green, *Beyond carnival*. Male homosexuality in twentieth-century Brazil, Chicago: The University of Chicago Press 1999; Don Kulick, *Travesti. Sex, gender and culture among Brazilian transgendered prostitutes*, Chicago, The University of Chicago Press 1998.

Intersexualität als temporärer Zustand

Die im Vorangegangenen aufgeführten Phänomene thematisieren einen Bereich des Devianten, der im akademischen Diskurs häufig mit der Debatte um ein „drittes“ oder „viertes“ Geschlecht aufgegriffen wurde.²⁶ Mit den nun folgenden Beispielen werde ich das Feld der kulturellen Konstruktion von Intersexualität in eine Richtung erweitern, die der hegemonialen Norm zugeordnet ist. Ethnologische Schriften haben schon sehr früh darauf hingewiesen, dass in vielen außereuropäischen Gesellschaften die Vorstellung einer natürlichen Intersexualität aller Menschen existiert, die kulturell in Richtung auf eine binäre Struktur „bereinigt“ werden muss.²⁷ So glauben die westafrikanischen Dogon, dass Kinder körperlich und seelisch mit zwei Geschlechtern geboren werden: Der weibliche Anteil des Jungen manifestiert sich in der Vorhaut, der männliche des Mädchens in der Klitoris. Erst durch die Beschneidung wird Eindeutigkeit hergestellt, wobei man annimmt, dass sich die Vorhaut in einen Skorpion und die amputierte Klitoris in eine Eidechse verwandelt.²⁸

In Neuguinea hält man nur die Jungen für intersexuell. Da sie im Leib einer Frau heranwachsen, sind sie „ihrer Natur nach“ essentiell weiblich und müssen in einem aufwendigen Prozess der Umgestaltung nachträglich maskulinisiert werden.²⁹ Das betrifft sowohl ihre mentale als auch ihre physische Konstitution. Mit etwa acht, neun oder zehn Jahren isoliert man sie von der Welt der Frauen und lässt sie in rein männlicher Gemeinschaft im Männerhaus oder einem vergleichbaren Raum leben, dessen Zutritt Mädchen und Frauen streng verboten ist, da jeglicher Kontakt mit ihnen den Vorgang der

- ²⁶ Vgl. u. a. die Sammelbände: Gilbert H. Herdt (Hg.), *Third sex, third gender*. Beyond sexual dimorphism in culture and history, New York: Zone Books 1994; Nanda, a. a. O.; Sabrina Petra Ramet (Hg.), *Gender reversals and gender cultures*. Anthropological and historical perspectives, London: Routledge 1996; Walter Williams: *The spirit and the flesh*. Sexual diversity in American indian culture, Boston, Mass 1986.
- ²⁷ U. a. Hermann Baumann (1950), „Der kultische Geschlechtswandel bei Naturvölkern“, in: *Zeitschrift für Sexuallforschung* 1950, Bd. 3/4 : 1–39; ders.: *Das doppelte Geschlecht*. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos, Berlin 1955; Josef Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustralern und anderen Völkern*, Leipzig 1928.
- ²⁸ Vgl. Paul Parin, Fritz Morgenthaler und Goldy Parin-Morgenthaler, *Die Weißen denken zuviel*. Psychoanalytische Untersuchungen in Westafrika, München.
- ²⁹ Eine vergleichende Untersuchung zur Konstituierung von Männlichkeit in neunzehn Gesellschaften Neuguineas findet sich in: Susanne Schröter, *Hexen, Krieger, Kamibalinnen*. Phantasie, Herrschaft und Geschlecht, Münster 1994.

Vermännlichung gefährden würde. Dieser beginnt mit einer Zerstörung der mütterlichen Körpersubstanzen: Man führt Blutungen an verschiedenen Stellen des Körpers herbei und provoziert künstliches Erbrechen, um alles Weibliche herauszutreiben. In einigen Gesellschaften werden die Jungen in einem weiteren Schritt zu sexuellen Kontakten mit initiierten Jugendlichen oder Männern genötigt, deren Sperma sie körperlich zu Männern machen soll.³⁰ In anderen begnügt man sich damit, den Initianden als männlich identifizierte Nahrung zu verabreichen.³¹ Die körperliche Umwandlung, zu der auch Missgeschlechtliche Binarität des Erwachsenenlebens und eine Reihe an Verhaltensregeln ergänzt. Das Ergebnis, ein wirklicher Mann, ist, darüber sind sich die Akteure einig, ein kultureller Akt, denn: Frauen gebären Mädchen und ambivalente Geschlechter, aber nur Männer machen Männer.

Männlichkeit ist nicht nur kulturell erworben, sie ist auch permanent gefährdet. Der Genuss falscher (weiblicher) Nahrung oder allzu häufiger Kontakt mit Frauen kann eine gegenläufige Entwicklung oder sogar die vollkommene Destruierung des Mannes bewirken. Im Alter schließlich ist alle Hoffnung vergebens, und der Mann fällt klassifikatorisch wieder auf ein intersexuelles Stadium zurück.

Resümee

Die kulturelle Herstellung von Geschlecht basiert auf einer Vielzahl von einander ergänzenden aber auch widersprechenden Diskursen und Praxen, die um einen binär ausgerichteten Normbereich kreisen, den es entweder zu erreichen, zu erhalten oder zu unterminieren gilt. Intersexualität kann dabei die wahrhaftige Natur des Menschen symbolisieren, als göttliches Zeichen der Auserwähltheit interpretiert werden oder künstlich herbeigeführt werden, um ein soziales oder erotisches Problem zu lösen. Als „Störung“ oder „pathologischer Befund“ gilt sie hauptsächlich in westlichen Gesellschaften, was in

³⁰ Vgl. Gilbert H. Herdt, „Semen transaction in Sambia culture“, in: Ders. (Hg.), *Ritualized homosexuality in Melanesia*, Berkeley: Berkeley University Press 1984.

³¹ Vgl. Maurice Godelier, *Die Produktion der großen Männer*. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea, Frankfurt 1987; Fitz John Porter Poole, „The ritual forging of identity. Aspects of person and self in Bimin-Kuskusmin male initiation“, in: Gilbert H. Herdt (Hg.), *Rituals of manhood. Male initiation in Papua New Guinea*, Berkeley: Berkeley University Press 1982.

erster Linie der dominanten Position der Medizin im Prozess der Konstituierung des Sozialen geschuldet ist. In den Peripherien der industrialisierten Welt gelten noch andere Erklärungsmuster, die auf anderen Paradigmen beruhen. Die zunehmende Durchdringung dieser Teile der Welt von westlichem Gedankengut im Zuge der Globalisierung führt teilweise zu einer Angleichung von Phänomen wie in Indien, wo Hijras in den Städten Hormonsubstitutionen praktizieren, oder zu separaten Entwicklungen wie in Brasilien, wo die Existenz der Travestis ohne den Zugriff auf Silikon und Östrogenen nicht denkbar wäre.

Wie die indianischen und albanischen Beispiele zeigen, ist Intersexualität nicht zwangsläufig mit körperlicher Abweichung von einer binären Norm verknüpft, sondern kann ausschließlich sozial, häufig sogar durch eine Tätigkeitspräferenz definiert sein. In der Regel liegen solchen Zuschreibungen rigide Geschlechtermodelle mit einer ausgeprägten Separierung geschlechtsspezifischer Handlungsräume zugrunde, die allein es für Individuen möglich oder notwendig machen, in einen Zustand des „in between“ zu gehen. Auch die Diskriminierung von Homosexualität kann eine Ursache für die Wahl einer intersexuellen Existenzweise sein. In solchen Fällen kann sie als subversive Strategie bezeichnet werden, eigene Subkulturen in einer von starren Normen geprägten Gesellschaft zu etablieren.

Grundsätzlich ist Intersexualität ein vielschichtiges, facettenreiches Phänomen, das, ebenso wie binäre Vorstellungen von Geschlecht, mit denen sie dialektisch verbunden ist, durch kulturelle Ideen und Handlungen konstituiert wird.