

Zwei Geschlechter oder mehr?  
Fremd- und Selbstkonstruktionen

**Die Konstruktion der Anderen in den Sozialwissenschaften**

Das Denken in binären Oppositionen prägt die Weltauffassungen vieler Gesellschaften. Es durchzieht die symbolische Ordnung, die verwandtschaftlichen Organisationen und die Religion. Oft legitimiert es politische Herrschaft, soziale Hierarchien, ethnische oder nationale Superioritätsansprüche und eine rituelle Klassifizierung in 'Reines' und 'Unreines'.

Vor allen anderen sozialen Gegensatzpaaren besitzt dabei die Unterscheidung in Männliches und Weibliches eine besondere Bedeutung, gilt sie doch, über das Moment der Legitimation für die Etablierung innergesellschaftlicher Machtverhältnisse hinaus, als Ausgangsort für die Konstituierung von Persönlichkeit. Glaubt man der Entwicklungspsychologie,<sup>1</sup> ist diese Dualität sogar ursächlich mit der Genese des Subjekts verknüpft, das in früher Kindheit herausfinden muß, welches das eigene und welches das andere Geschlecht sei.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, daß sich auch Wissenschaftler von der Faszination dualistischer Modelle beeindruckt ließen. Vor allem die Sozialwissenschaften, um die es in diesem Beitrag gehen wird, beriefen sich von ihren Anfängen an immer wieder auf Konstruktionen von Anderen, von denen es sich zu differenzieren galt.

Am unverhülltesten begegnet uns die Erschaffung des Eigenen durch die Abgrenzung von einem als Gegenpol konzipierten Anderen im Evolutionismus, der Denkrichtung, die das 19. Jahrhundert nahezu unangefochten dominierte. Seine Theoretiker begründeten ihr lineares Fortschrittsmodell, das die Weltbevölkerung in Primitive und Zivilisierte einteilte, mit Berichten kolonialer Beamter, Missionare und Handelsreisender über die Bewohner der neu eroberten überseeischen Territorien. Die Anderen, das waren sogenannte 'Wilde' oder 'Barbaren', von denen man annahm, sie befänden sich auf einer niederen Stufe des Daseins, die man selbst längst überwunden hatte. Die technologischen, vor allem aber die moralischen Errungenschaften des Abendlandes nahmen sich im Vergleich mit dem Bild der außereuropäischen Völker, das man in vielen, oft reich gebildeten

---

1 Für die feministische Entwicklungspsychologie vgl. Chodorow, Nancy: *Family structure and feminine personality*. In: *Woman, culture, and society*. Hrsg. von Louise Lamphere und Michele Z. Rosaldo. Stanford 1974, S. 43-66.

Publikationen zeichnete, ungemein vorteilhaft aus, und man konnte mit dem Resultat des eigenen kulturellen Schaffens so recht zufrieden sein.<sup>2</sup>

Doch diejenigen, die gemeinsam an der wissenschaftlichen Produktion des abendländischen Weltbildes webten, bezogen ihr Selbstbild nicht nur aus der Identifikation als Angehörige einer überlegenen Kultur. Sie grenzten sich von zwei weiteren Kategorien von Menschen ab, die nicht weniger zu den Anderen zählten als die dunkelhäutigen Einwohner der Kolonien: die Angehörigen der unteren Schichten und die Frauen. Bauern und Arbeiter, so lesen wir beispielsweise bei Wilhelm Heinrich Riehl, dem Begründer der deutschen Volkskunde, seien nicht nur geistig, sondern auch physisch grober und weniger entwickelt als die Vertreter des gehobenen Bürgertums oder des Adels.<sup>3</sup>

Mit den Frauen verhielt es sich weniger eindeutig. Einigen Autoren galten sie als „reine, von keiner geschichtlichen Abstraction umnebelte Menschennatur“<sup>4</sup>, anderen als „thierähnlich“<sup>5</sup>, „körperlich und geistig schwach“<sup>6</sup>. Bogumil Goltz bringt die Verbindung aller Anderen auf den Punkt: „Weiber, Kinder, Instinct-Menschen und Leute aus dem Volke sind garstige und liebenswürdige Barbaren [...]“.<sup>7</sup>

Erste Erschütterungen solchermaßen gestalteter Modelle erfolgten in den USA bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch eine Hinwendung zum Kulturrelativismus, der durch Franz Boas, Ruth Benedict und Margaret Mead eine über die Wissenschaften hinausgehende Popularität erzielte und der Idee der Gleichheit aller Menschen zu allgemeiner Anerkennung in der amerikanischen Gesellschaft verhalf. Zwar wurden die Anderen weiterhin als 'Primitive' tituliert, doch verzichtete man auf eine Verortung einzelner Kulturen innerhalb einer evolutionären Stufenleiter.

In Deutschland setzte sich der Egalitätsgedanke niemals in vergleichbarem Maß durch, wenngleich die kategoriellen Unterschiede zwischen Zivilisierten und Nichtzivilisierten schrittweise eingegeben wurden. Der Kulturkreistheoretiker Pater Wilhelm Schmidt schuf mit seiner Idee vom Urmonotheismus eine geistige Verbindung zwischen der höchsten und der niedrigsten Entwicklungsstufe, und der Kulturmorphologe Leo Frobenius distanzierte sich von der Idee, die Völker

2 Nur eine Minderheit von Gelehrten wie Lewis Henry Morgan, Friedrich Engels oder Friedrich Müller-Lyer ließ Zweifel an diesem eindimensionalen Bild laut werden.

3 Riehl, Wilhelm Heinrich: *Land und Leute*. Stuttgart 1854.

4 Jung, Georg: *Geschichte der Frauen. 1. Teil: Geschichte der Unterdrückung der Frauen und ihrer allmählichen Selbstbefreiung, bis zur Erscheinung des Christentums*. Frankfurt 1850, S. 26.

5 Möbius, Paul Julius: *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*. München 1901, S. 17.

6 Ebd., S. 18.

7 Goltz, Bogumil: *Zur Charakteristik und Naturgeschichte der Frauen* (1858). Berlin 1904, S. 30.

Afrikas seien geschichtslose Überbleibsel einer vergangenen Epoche. Durch die Dominanz der Rassetheorien der Nationalsozialisten stagnierten diese Ansätze seit den 30er Jahren allerdings für eine lange Zeit und erlebten erst nach dem zweiten Weltkrieg eine neue Blüte.

Das Konzept der Frau als fremde Andere wurde nach dem Ende des Evolutionismus weitgehend aufgegeben. Zwar publizierte Wilhelm Schmidt 1968 noch ein Buch, das den, dem Evolutionisten Bachofen entlehnten, Titel *Das Mutterrecht* trug, doch dies entsprach nicht mehr dem aktuellen Stand der Diskussion, die Frauen meist ausklammerte und sich im Angesicht einer sich zaghaft äussernden Kritik Ende der 60er Jahre dadurch aus der Affäre zog, daß sie vorgab, die Frau mitzudenken, wenn über den Mann geschrieben wurde.

### Was ist eine Frau?

Während die Sozialwissenschaften zur Geschlechterfrage schwiegen, erschien in Paris eine scharfsinnige Studie über die Alterisierung der Frauen in der menschlichen Kultur, die erste von einer Frau geschriebene weibliche Kulturgeschichte: *Das andere Geschlecht* von Simone de Beauvoir. Die Autorin problematisiert darin nicht nur die subordinante Rolle von Frauen in der Gesellschaft, sondern auch die gesellschaftlichen Vorstellungen darüber, was eine Frau sei. In der Einleitung ihres Buches kritisiert sie die bis dahin weitgehend akzeptierte Begründung des Sozialen mit der Biologie:

Wenn ihre Funktion als 'Weibchen' nicht genügt, um die Frau zu definieren, und wenn wir es gleichfalls ablehnen, sie durch das 'Ewigweibliche' zu erklären, aber doch andererseits zugestehen, daß es vorläufig wenigstens Frauen auf Erden gibt, so müssen wir uns doch wohl einmal die Frage stellen: was ist eine Frau?<sup>8</sup>

Auf fast 700 Seiten verfolgt sie das, was wir heute einen Prozeß sozialer Konstruktion nennen, nämlich die Erschaffung eines gesellschaftlichen Dualismus, im Rahmen dessen der Mann sich als Mensch und die Frau als das minderwertige Andere setzt. Beauvoir schließt ihre Ausführungen mit einer Kampfansage an die herrschende Ordnung der Geschlechter und polemisiert, „daß ihre Ovarien sie (die Frau) nicht zu einem ewigen Leben auf den Knien verurteilen“.<sup>9</sup>

Diese Absage an die Naturalisierung der Geschlechterbeziehungen begründete eine neue Konzeption von Geschlecht und seine Unterscheidung in einen biologischen und einen nicht notwendig damit verknüpften sozialen Aspekt. In

8 De Beauvoir, Simone: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg 1981, S. 9 (Original: *Le deuxième sexe*. Paris 1949).

9 Ebd., S. 677.

gewisser Beziehung<sup>10</sup> nahm de Beauvoir die von der Frauen- und Geschlechterforschung der 80er Jahre vorgenommene Differenzierung von Sex und Gender vorweg und wurde dadurch zu einer wichtigen Inspiration für die Frauenbewegung. Eine Frau, darüber waren sich Feministinnen des ausgehenden 20. Jahrhunderts einig, sei ein Mensch mit einem weiblichen Körper, mit Ovarien, Uterus und entwickelten Brüsten, einen Mann dagegen erkenne man vor allem an Penis und Testikeln. Beide Geschlechter besäßen unterschiedliche für die Reproduktion der Art notwendige Fähigkeiten, doch leiteten sich aus all diesen Merkmalen weder besondere geistige oder soziale Beschränkungen noch eine bestimmte Rolle in der Gesellschaft ab.

### Von menstruierenden Männern und invertierten Frauen

Fünfzehn Jahre später wurde die vermeintliche Gewißheit darüber, was ein Mann und eine Frau seien, erneut erschüttert. Diesmal war es der Körper selbst, der zur Zielscheibe dekonstruktivistischer Bemühungen wurde. HistorikerInnen und EthnologInnen warteten mit Geschlechtermodellen auf, die deutlich machten, daß auch die Wahrnehmung des physischen Körpers kulturell geprägt ist. Eines dieser Modelle basierte auf den medizinischen Protokollen eines Eisenacher Arztes um 1730, die Erstaunliches zu Tage förderten: menstruierende Kinder, ejakulierende Frauen und Männer, die Milch aus ihrer Brust zu verspritzen imstande sind. Barbara Duden, die die Aufzeichnungen des Arztes Johann Storch auswertete,<sup>11</sup> interpretiert diese Berichte als volkstümliche Vorstellung von fluktuierenden Geschlechtergrenzen, die erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts durch die Idee des sexuellen Dualismus ersetzt worden seien. Das 18. Jahrhundert, so ihre These, sei eine Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs gewesen, in dem die Rollen zwischen Männern und Frauen neu bestimmt und diese sozialen Setzungen durch wissenschaftliche Modelle untermauert wurden. Im Prozeß dieser Neubestimmung sei auch der Körper definiert und zur Bestätigung der sozialen Ordnung herangezogen worden: „Der neue Körper, der seit dem 18. Jahrhundert langsam geschaffen wird, ist aus denselben Grundstoffen der sozialen Phantasie gewoben, aus denen die neue Gesellschaft entsteht“.<sup>12</sup>

10 De Beauvoir hält diese Trennung allerdings nicht stringent durch und greift, vor allem in ihrem Abriß der menschlichen Entwicklungsgeschichte, wiederholt auf alte evolutionistische Positionen zurück. Vgl. auch Verf.: 'Essentialismus' und 'Konstruktivismus' in der feministischen Forschung. In: *Peripherie* 77/78, 2000, S. 9-28.

11 Vgl. Duden, Barbara: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart 1987.

12 Ebd., S. 41.

Zeitgleich mit Duden veröffentlichte in England Thomas Laqueur eine Studie mit ähnlichen Ergebnissen. Auch hier stehen die kausalen Beziehungen zwischen den Ideen über den Körper und den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen im Mittelpunkt. Laqueur vertritt die Position, daß „die Biologie des Geschlechtsunterschieds in anderen kulturellen Programmen verankert ist“ und daß „vor dem 17. Jahrhundert [...] der Sexus noch eine soziologische und keine ontologische Kategorie [war] [...]“.<sup>13</sup> Diese Thesen versucht er durch einen Abriß der Geschichte der Geschlechtervorstellungen von der Antike bis ins 18. Jahrhundert zu belegen. Anhand einer Analyse der Geschlechtermodelle von Aristoteles und Galen von Pergamon beschreibt er die antike Vorstellung als Eingeschlechter-Modell, nach dem die Frau kein eigenes Geschlecht, sondern vielmehr eine minderwertige Kopie des Mannes sei. Ihre Geschlechtsorgane entsprächen den männlichen im Wesentlichen, seien aber gleichsam nach Innen gewendet, so daß die Frau eine morphologische Inversion des Mannes darstelle. Diese Sichtweise, so Laqueur, korrespondiere mit der gesellschaftlichen Dominanz des Mannes, der sich als das Maß aller Dinge begriffen habe.

Weniger explizit, aber dennoch weit entfernt vom Dualismus der Moderne sollen sich nach Laqueur auch die Geschlechterbilder der Renaissance gestaltet haben. Elisabeth I. wird angeführt, die sich selbst als König bezeichnete, und eine Posse, bei der ein Graf vorgab, seiner Schwiegermutter Bullenhoden aus der Hüfte zu entfernen, um sie vom Einmischen in Männerangelegenheiten zu kurieren. Laqueur zitiert außerdem eine literarische Bearbeitung des Romeo und Julia-Stoffes aus dem 16. Jahrhundert, der das Thema der Verweiblichung des Mannes durch zu intensiven Kontakt mit Frauen behandelt, und strafrechtliche Bestimmungen, die sexuelle Beziehungen von Hermaphroditen und Homosexuellen betreffen. All diese Quellen führen ihn zu folgendem Schluß: „Das sogenannte biologische Geschlecht liefert dem Geschlecht als einer kulturellen Kategorie nicht eine solide Grundlage, sondern bedroht es ständig mit Zersetzung“.<sup>14</sup>

Sowohl Duden als auch Laqueur waren mit ihren Schriften ungemein erfolgreich und wurden weit über die Grenzen ihrer Disziplin hinaus rezipiert. Die beiden Arbeiten popularisierten die Debatte um Geschlecht als Kategorie und markierten eine wichtige Neuorientierung der Theorieproduktion der 90er Jahre gegenüber den vergangenen Dekaden. Die Kritik galt nicht mehr primär den sozialen Asymmetrien zwischen Männern und Frauen, sondern dem Denksystem, das die Existenz von Männern und Frauen als Basiskategorien der gesellschaftlichen Ordnung erst möglich machte.

13 Laqueur, Thomas: *Auf den Leib geschrieben*. Frankfurt 1992, S. 33.

14 Ebd., S. 145.

### Geschlechterverwirrung in Indien und Brasilien

Zur Revolutionierung des binären Geschlechtermodells trugen zeitgleich mit den HistorikerInnen auch VertreterInnen der Ethnologie bei. Sie fügten der Kritik am Denkmodell eine Perspektive postkolonialer Kritik hinzu und wendeten sich scharf gegen eine Universalisierung sogenannter 'westlicher' Vorstellungen. In außereuropäischen Gesellschaften, so suchten sie mit Hilfe empirischer Daten zu belegen, herrschten keine Zwei- sondern Drei- oder Mehrgeschlechtermodelle.

Eine dieser Kritikerinnen ist Serena Nanda, die über eine Subkultur transsexueller Männer, sogenannte hijras, im indischen Bundesstaat Gujarat promoviert.<sup>15</sup> Die Gemeinschaft der hijras rekrutiert sich aus Männern mit wenig entwickelten Geschlechtsorganen, Transvestiten, Impotenten oder Homosexuellen mit einer Präferenz für die passive Rolle. Sie gelten als Schützlinge der Göttin Bahuchara und sollen über die Macht zu segnen und zu verfluchen verfügen. Aufgrund dieser Eigenschaften treten sie bei Hochzeiten und Geburtsfesten in Erscheinung und fordern Geschenke, die man ihnen selten verweigert und die einen beträchtlichen Teil ihrer Einnahmen bilden. Die äußere Erscheinung der hijras ist stark am weiblichen Stereotyp orientiert: Sie tragen weibliche Kleidung, schminken sich stark und imitieren die Gestik und Stimmlage von Frauen. Hijras sind immer homosexuell, manche leben von der Prostitution, viele gehen aber auch feste Beziehungen mit männlichen Partnern ein. Einige hijras unternehmen große Anstrengungen, sich habituell als konventionelle Frauen zu präsentieren, andere spielen mit der Ambivalenz ihrer Position, rauchen, trinken und fluchen in der Öffentlichkeit und praktizieren damit ein Verhalten, das eindeutig mit Männlichkeit assoziiert wird. Auch körperlich sind hijras weder Männer noch Frauen. Zu einer vollständigen Initiation gehört die Kastration und viele von denen, die sich an ein weibliches Ideal anzupassen versuchen, nehmen Hormone oder befürworten eine operative Geschlechtsumwandlung. Nanda definiert hijras als „man plus woman, or erotic and sacred female man“<sup>16</sup> und führt sie als Beleg dafür an, daß „Western sex and gender dichotomies are not universal“.<sup>17</sup>

Der Kritik eines westlich-hegemonialen Modells fühlt sich auch Andrea Cornwall verpflichtet. Ihre Studie<sup>18</sup> behandelt die städtische Subkultur der travestis im brasilianischen Salvador. Anders als die Gesellschaft Gujarats kennt

die städtische Kultur Salvadors mehr als eine Version der Überschreitung dualer Geschlechtlichkeit. Es gibt Transsexuelle, die sich im falschen Körper geboren wähnen und auf die Hilfe hormoneller und operativer Eingriffe hoffen, Travestiekünstler, die denen der westlichen Metropolen gleichen, und sogenannte travestis, die mit ihrem uneindeutigen Erscheinungsbild spielen und gerade daraus ihre sexuelle Attraktivität ableiten. Travestis gestalten sich optisch als Frauen, tragen Stöckelschuhe, kurze Röcke und Make-up und haben sexuelle Beziehungen zu Männern. Geschlechtsumwandlungen lehnen sie ab.

Travestis werden, wie männliche Homosexuelle, Transsexuelle und Travestiekünstler nicht mit dem Begriff *homens* (Männer) bezeichnet, sondern gelten als *bichas*, was Schwäche, sexuelle Passivität und Unterwerfungsbereitschaft impliziert und mit Frauen assoziiert wird. Trotzdem besitzen sie ein erhebliches Gewaltpotential, eine Eigenschaft, die gewöhnlich als Charakteristikum von Männern dient. Sie leben in einer gewalttätigen Umgebung und verdienen ihr Geld als Prostituierte in Clubs, Bars und auf der Straße. Hier sind sie einerseits polizeilichen Schikanen und körperlichen Übergriffen ausgesetzt, andererseits stehen sie selbst im Ruf, Diebe und Betrüger zu sein und ihre Kunden zu bedrohen und zu berauben. Diese Form geschlechtlicher Ambiguität bestimmt auch den Umgang mit Kunden, die zwischen zwei Stereotypen wählen können: den femininen *bichas*, die den Kunden als *macho* bestätigen, und den maskulinen *bofes*, die ihm das Ausleben masochistischer Wünsche gestatten. In der männlichen Rolle ist der travesti aktiv, penetriert seinen Kunden und verachtet ihn als Homosexuellen.

Die brasilianische Gesellschaft verbant Transvestiten und Transsexuelle aber nicht nur in die marginalisierten Bereiche des Prostituiertenmilieus, sie eröffnet ihnen parallel dazu auch Räume, in denen sie rituelle und soziale Anerkennung finden können. Vor allem im *Candomblé*, einem synkretistischen Besessenheitskult, ist ihre geschlechtliche Ambivalenz durchaus erwünscht und gefragt. Sie gelten als prädestinierte Medien der *orixas*, heilkräftiger Geistwesen, die aus der Verschmelzung katholischer Heiliger mit westafrikanischen Yoruba-Göttheiten entstanden sind und nicht selten einen ambivalenten Geschlechtsstatus besitzen. Nach Cornwall gehören 90% aller travestis dem *Candomblé* an. Als von den Göttheiten erwählte Medien besitzen sie rituelle Macht und genießen Respekt und Anerkennung, die ihnen die Mehrheitsgesellschaft verwehrt. Diese besondere Wertschätzung teilen sie mit den Frauen der Kultgemeinschaft, die Priesterinnen sein können und aus dem Kult heraus tragfähige soziale und ökonomische Netzwerke entwickeln. Travestis profitieren gewissermaßen von dieser starken Stellung der Frauen im Kult.

Das Gegenstück zu den als primär weiblich wahrgenommenen travestis, die in der Regel von weiblichen Geistern besessen werden, bilden *monokós*, Lesben mit maskulinem Habitus, die als Medien männlicher Geister dienen.

15 Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind in komprimierter Form veröffentlicht in: Nanda, Serena: *Hijas: An alternative sex and gender role in India*. In: *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*. Hrsg. von Gilbert H. Herdt. New York 1994, S. 373-418.

16 Ebd., S. 373.

17 Ebd., S. 417.

18 Cornwall, Andrea: *Gendered identities and gender ambiguity among travestis in Salvador, Brazil*. In: *Dislocating masculinity. Comparative ethnographies*. Hrsg. von Andrea Cornwall und Nancy Lindisfarne. London 1994, S. 111-132.

### Transsexualität – ein neues Forschungsfeld mit alter Geschichte

Die vorgestellten historischen und ethnologischen Beispiele für Geschlechterambivalenzen und Geschlechtsrollenüberschreitungen wurden ausnahmslos in den frühen 90er Jahren publiziert, in einer Zeit, in der empirische Studien zu diesem Thema sprunghaft zunahm und sehr populär wurden. Dabei konnte dieses Forschungsfeld durchaus auf eine lange Geschichte zurückblicken.

Bereits im 19. Jahrhundert sammelte man, im Kontext der Verfassung allgemeiner Hypothesen über die menschliche Evolution, die der Zügelung der erotischen Leidenschaften als Katalysator und Gradmesser für die kulturelle Entwicklung besondere Aufmerksamkeit schenkten, Berichte über sexuelle Gepflogenheiten außereuropäischer Populationen. Dabei bekundete man ein starkes Interesse an Phänomenen, die Abweichungen vom normierten Geschlechterideal der bürgerlichen Gesellschaft darstellten. Diese Daten fanden Eingang in wissenschaftliche Abhandlungen, die Titel wie *Conträre Sexual-Erscheinungen bei der Negerbevölkerung Zanzibars*<sup>19</sup> oder *Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker*<sup>20</sup> trugen.

Die pejorativen Implikationen dieser frühen Publikationen finden sich in späteren feldforschungsgestützten Studien allerdings nicht mehr, und in den wichtigsten Pionierstudien über Transvestismus und Transsexualität, wie sie beispielsweise die Arbeiten von Sigrid Westphal-Hellbusch im Irak<sup>21</sup> darstellen, kann von einer Verurteilung oder negativen Exotisierung dieser Phänomene keine Rede mehr sein. Die am meisten zitierte komparative Untersuchung über geschlechtliche Ambiguität war bis in die 80er Jahre hinein eine von Hermann Baumann herausgegebene Publikation aus dem Jahr 1955 mit dem Titel *Das doppelte Geschlecht*. Ebenso wie die SozialwissenschaftlerInnen der 90er Jahre war sich Baumann des provokativen Gehalts der von ihm präsentierten Daten bewußt, verstand sie aber anders als diese in Zusammenhang mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Er schreibt:

Es ist noch nicht allzu lange her, daß man die grundsätzliche Trennung der Geschlechter in anatomischer, biologischer und psychologischer Betrachtung als gegeben hinnahm, selbst in unserem abendländischen Kulturkreis. Mediziner, Anatomen, Zoologen, aber auch Geisteswissenschaftler haben allerdings diese Überzeugung in den letzten Jahrzehnten gründlich erschüttert [...]. Wir wissen heute, daß es trotz aller unbestreitbaren Unterschiede doch mannigfaltige Zwischenstufen zwischen dem betont Männlichen und dem betont Weiblichen in Soma

19 Baumann, Oskar: *Conträre Sexual-Erscheinungen bei der Negerbevölkerung Zanzibars*. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 31, 1899, H. 6, S. 668-670.

20 Karsch-Haak, F.: *Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker*. München 1911.

21 Westphal-Hellbusch, Sigrid: *Transvestiten bei arabischen Stämmen*. In: *Sociologus* 6, N. F. 1956, H. 2, S. 126-137.

und Psyche gibt, daß die sexuelle Differenzierung des Lebendigen sich nicht stetig und gleichmäßig herausbildete, daß Männliches im Weiblichen und Weibliches im Männlichen enthalten ist.<sup>22</sup>

Angesichts dieser so modern anmutenden Äußerungen könnte man den Eindruck gewinnen, die empirischen Studien der 90er Jahre seien nicht mehr als weitere Fallbeispiele zu einem recht erschöpfend behandelten Thema. In gewisser Hinsicht ist diese Vermutung nicht falsch, der Unterschied jedoch, und der ist gewichtig, liegt im veränderten intellektuellen Klima der 90er Jahre, in einer Diskussionskultur, die sich die Kritik der bestehenden Verhältnisse zum Ziel gesetzt hatte und für ihre als emanzipativ deklarierten Reformen einen neuen Rückgriff auf die Anderen ersann, die jetzt exotischer denn je erschienen.

Ironischerweise erfolgte diese neue Welle exotistischer Konstruktionen vor dem Hintergrund des Dekonstruktivismus und der postkolonialen Kritik.

### Kritik des westlichen Hegemonismus

Das unbefangene Zitieren der Anderen, ihre Repräsentation im Text durch den Autor, das Schreiben über jemanden anstatt ihm eine Stimme zu geben – all dies ist seit Beginn der 80er nicht mehr möglich, will man sich nicht dem Vorwurf mangelnder 'Political Correctness' aussetzen. Die Kritiken der sogenannten 'Women of Colour' nagten am universalistischen Politikverständnis westlicher Feministinnen und die von den USA ausgehende 'Writing Culture'-Debatte problematisierte den Schreibstil westlicher Autoren. WissenschaftlerInnen wie Edward Said, Bell Hooks, Johannes Fabian, Chandra Mohanty und viele andere bezichtigten westliche AkademikerInnen des 'othering', der Verzerrung des Anderen zu einem Trugbild des Eigenen, das sich nur an einem orientierte, nämlich an den Bedürfnissen, Wünschen und Ängsten derjenigen, die sie als Gegenbild zu sich selbst konstruierten. Die Gescholtenen gaben sich zerknirscht, gelobten Besserung, und eine Reihe neuer experimenteller Darstellungsformen entstanden: dialogische, polyphone und reflexive. Manch einer versuchte, seinen Text durch einen Vorspann moralisch abzusichern, in dem die innovative Kraft der postkolonialen Kritik gelobt und das eigene Werk ganz in diesen Kontext gestellt wurde, andere verzichteten vollständig auf eigene empirische Forschungen und befaßten sich nur noch mit den Werken anderer, die nun auf rassistische und ethnozentrische Mängel hin untersucht wurden. Kurz, ein Prozeß erheblicher Sensibilisierung hatte eingesetzt, in dem man sich nach bestem Vermögen bemühte, dem Vorwurf der kulturellen Voreingenommenheit zu entgehen, der potentiell über jedweder Form sozialwissenschaftlicher Textproduktion schwebte.

22 Vgl. Baumann, Hermann: *Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin 1955, S. 9.

Vor dem Hintergrund dieses mächtigen Arguments möchte ich im folgenden den Versuch unternehmen, die zitierten, sich der Dekonstruktion verpflichteten AutorInnen ihrerseits zu dekonstruieren und auf eine neue Variante des 'othering' hin zu untersuchen.

Zunächst fällt auf, daß alle genannten AutorInnen Beispiele bemühen, die sich in zeitlicher oder sozialer Ferne befinden, exotische empirische Daten, die in der Geschichte oder an den Rändern der Gesellschaft angesiedelt sind. Bizarren muten uns die Aufzeichnungen des Eisenacher Arztes an, fremd auch die von Laqueur vermittelte These, in der Antike gelte die Frau lediglich als inwendig gekehrter Mann. Nicht weniger bizarr wirken die entmannten hijras oder die travestis, die ihren Körper im Candomblé einer weiblichen Gottheit als Gefäß zur Verfügung stellen. Ist das Dargestellte unserer Vorstellung von Geschlecht tatsächlich so fremd wie die AutorInnen schreiben, oder ist die Dichotomie zwischen heute und gestern sowie zwischen den Kulturen letztendlich ein neues Produkt eines dichotomen akademischen Weltbildes? Ich möchte dieser Frage anhand der genannten historischen und insbesondere der ethnographischen Beispiele nachgehen.

#### Historische Studien: Evidenzen wofür?

Zwischen den Arbeiten Barbara Dudens und Thomas Laqueurs besteht ein gewichtiger Unterschied: Duden interessiert sich für die Vorstellungen von Frauen über ihren Leib, Laqueur möchte eine Theorie über die Kategorie Geschlecht erstellen. In Dudens Publikation nehmen die Beispiele, die die Ambivalenz des Geschlechts betreffen, einen verschwindenden Teil von einer Menge für uns fremdartiger Schilderungen ein, in Laqueurs Abhandlung erscheinen sie verdichtet und aus dem Kontext gerissen, singuläre Ereignisse eines Parcours durch 3000 Jahre europäischer Geschichte. *Geschichte unter der Haut* erhebt nicht den Anspruch, Geschlechterkategorien zu problematisieren, und gerinnt erst durch Rezensenten wie Heike Behrend in der *Zeitschrift für Ethnologie*<sup>23</sup> zur dekonstruktivistischen Schrift. Laqueur formuliert solche Zugehörigkeiten selbst.

Für die in diesem Beitrag zu erörternde Frage ist die Intentionalität der Autoren allerdings von untergeordneter Bedeutung. Wichtig ist vielmehr, was die Beispiele der geschilderten Ambiguitäten belegen und was nicht. Dabei fällt auf, daß weder Duden noch der Eisenacher Arzt oder seine Patientinnen Zweifel an einer grundsätzlichen Zweigeschlechtlichkeit des Menschen artikulieren. Als ambivalent werden lediglich bestimmte Vorgänge geschildert, und diese auch nur als bemerkenswerte Ausnahmerecheinungen. Niemand vertritt ernsthaft die Mei-

23 Behrend, Heike: 'Mothers do not make babies'. Zur Frauen- und Geschlechterforschung in der Ethnologie. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 119, 1994, S. 175-183.

nung, daß Männer ebenso wie Frauen menstruieren oder daß Frauen ebenso wie Männer ejakulieren.

Nicht anders verhält es sich mit den Daten Laqueurs, der, obgleich er den Anspruch erhebt, die Konstruktion des Sexus zu untersuchen, vorwiegend Beispiele sozialer Geschlechterrollenüberschreitung darstellt: Die englische Königin gehört ebenso dazu wie die dominante Schwiegermutter. Auch die von mir angeführte Romeo und Julia-Geschichte läßt sich nur sehr mittelbar auf den Sexus beziehen und stellt darüber hinaus eine Trivialität dar: Fast alle dichotom strukturierten Gesellschaften befürchten einen Verlust geschlechtlicher Eindeutigkeit, wenn eine Person zu stark in die Sphäre des anderen Geschlechts eindringt.

Von größerem Gewicht sind die vorgebrachten philosophischen Ideen. Doch auch hier verhält es sich so, daß bestimmte bipolare Konstellationen offenbar niemals zur Diskussion standen, vielmehr sei „von Anbeginn der Zeiten an klar gewesen: Der eine bringt Nachkommen zur Welt und der andere nicht“<sup>24</sup>. Damit nicht genug, haben die Philosophen von den unterschiedlich konzipierten Körpern eine Reihe weiterer Dichotomien abgeleitet, wie zum Beispiel die Vorstellung, daß die Frau kalt und feucht, der Mann dagegen heiß und trocken sei.<sup>25</sup> Von einer Negation der Zweigeschlechtlichkeit kann also, trotz des biologischen Inversionsmodells, keine Rede sein.

#### Die ethnologische Perspektive: Exotismen im postkolonialen Gewand

Wenn Nanda schreibt, „the hijras of India pose a challenge to Western ideas of sex and gender“<sup>26</sup> und danach fortfährt, diese Ideen als dichotomes Denken zu definieren, impliziert dies, daß sich die westlichen Vorstellungen vom Geschlecht maßgeblich von denen der Inder unterscheiden und daß die Existenz der hijras ein Hinweis auf die Nichtexistenz eines diesbezüglichen dualen Kategoriensystems sei. Nanda beläßt es nicht dabei, eine Differenz zwischen Gujarat und einem nicht näher bezeichneten Westen aufzuzeigen, sie unternimmt zudem eine Reihe von Versuchen, die Gültigkeit ihrer Thesen auf Indien als Ganzes auszuweiten. So lesen wir, daß sexuelle Uneindeutigkeit ein grundlegendes Prinzip der hinduistischen Philosophie sei und jeder Mensch, gleich welchen Geschlechts, männliche und weibliche Anteile in seiner Person vereinige. Im Tantrismus werde die Verschmelzung männlicher und weiblicher Komponenten zu einer einzigen Figur sogar zum göttlichen Prinzip erhoben.

Nun wissen selbst diejenigen, die sich nicht von Berufs wegen mit Indien beschäftigen, daß es in indischen Gesellschaften durchaus nicht beliebig ist, ob

24 Vgl. Laqueur (s. Anm. 13), S. 22.

25 Vgl. Detel, Wolfgang: *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*. Frankfurt 1998, S. 284.

26 Vgl. Nanda (s. Anm. 15), S. 373.

jemand eine Frau oder ein Mann ist, daß die Geschlechter sich u. a. hinsichtlich des sozialen Status, der Zuweisung von Handlungsräumen, des Grades an persönlicher Autonomie sowie des Rechts auf körperliche Unversehrtheit unterscheiden und daß Mißhandlungen von Frauen, Mitgiftmorde und Abtreibungen weiblicher Föten praktiziert werden. Nanda verliert über solche Ungleichheiten kein Wort, doch sie gesteht ein:

In India, 'male' and 'female' are seen as natural categories in complementary opposition. The model of this opposition is biological, but it includes criteria ascribed in the West to gender: males and females are born with different sexual characteristics and reproductive organs, have different sexual natures and take different, and complementary, roles in marriage, sexual relations and reproduction.<sup>27</sup>

Die Auflistung liest sich wie eine Charakterisierung der Geschlechtervorstellungen bis zur Emanzipationsbewegung in den 70er Jahren, und als volkstümliche Meinung besitzt sie, so meine ich, auch heute noch Gültigkeit. Nanda übersieht, daß die Unterscheidung zwischen Sex und Gender eine akademische Differenzierung darstellt, die auch im Westen der Mehrheit der Bevölkerung unbekannt ist. Doch diese Inkongruenz ist an dieser Stelle nur von untergeordneter Relevanz. Wichtiger wäre es, nachzuvollziehen, wie Nanda die beiden indischen Sichtweisen, die dichotome und die ambivalente, fließende miteinander in Verbindung bringt. Erstaunlicherweise wird dieser Versuch gar nicht unternommen. Die widersprüchlichen Skizzierungen der indischen Gesellschaft stehen unvermittelt nebeneinander, und diejenige, die die binäre Konzeptualisierung beschreibt, wird bei der Produktion der Theorie nicht weiter berücksichtigt.

Dabei ließe sich zu diesem Thema durchaus einiges sagen. Subkulturen transsexueller Männer, wie sie die hijras repräsentieren, stellen auf dem indischen Subkontinent beileibe keine singuläre oder regional begrenzte Erscheinung dar. Vielmehr gehören sie zu einem weit verbreiteten Phänomen, das bis in den pakistanischen Punjab hinein verbürgt und dort unter der Bezeichnung khusra bekannt ist.<sup>28</sup> Georg Pfeffer hat die Institution der khusre in Verbindung mit der tabuisierten Sexualbeziehung zwischen Männern und Frauen vor der Ehe interpretiert.<sup>29</sup> Unverheiratete Frauen sind schwer erreichbar, da sie von den Mitgliedern ihrer Familie, insbesondere aber von ihren Brüdern, deren Ehre mit ihrer Reinheit verknüpft ist, streng überwacht werden. Männliche Homosexualität stellt in dieser Situation einen Ausweg dar, wenngleich sie gesellschaftlich wenig geachtet und meist heimlich ausgeübt wird.

27 Ebd., S. 374.

28 Vgl. Rais, Hanya: *The socio-economic organization of the khusra community of Rawalpindi*. Islamabad 1993.

29 Vgl. Pfeffer, Georg: *Manliness in the Punjab: Male sexuality and the khusra*. In: *Sociologus* 45, 1995, H. 1, S. 26-39.

Jede Form der Sexualität folgt streng hierarchischen Prinzipien: Derjenige, der penetriert, gilt demjenigen, der penetriert wird, als überlegen. Er gilt als wirklicher Mann, erleidet keinen Statusverlust und kann selbst unter homosexuellen Umständen mit seiner Virilität prahlen. Frauen und Homosexuelle, die die passive Rolle einnehmen, sind diesen phallischen Männern untergeordnet und befinden sich in einer Situation, die sie zu möglichen Opfern sexueller Gewalt und Ausbeutung macht. Dies betrifft auch die khusre. Von einem geachteten Status kann also keine Rede sein, wenngleich sie über eine gewisse rituelle Macht verfügen.

Diese Macht ist aber wiederum ursächlich an ihre Rolle als männlicher Nichtmann und Kastrat gebunden. Hijras und khusre tanzen anlässlich von Hochzeiten und Geburten von Söhnen und sollen eine reichhaltige männliche Nachkommenschaft garantieren. Sie stehen also auch in dieser Beziehung unmittelbar im Dienst einer patriarchalen Ordnung und sollen ein Problem lösen, das aus dieser Ordnung resultiert. Frauen, die keine Söhne gebären, gelten als wertlos, und Familien ohne zahlreiche männliche Nachkommenschaft laufen Gefahr, sich in jedweder Hinsicht zu ruinieren. Der Segen einer Gruppe von hijras/khusre kann da nur von Vorteil sein. Vielleicht sind diese positiven Aspekte aber weniger ausschlaggebend als die Angst vor ihren negativen Kräften. Ein Fluch, bei dem der versammelten Festgemeinschaft das fehlende männliche Genital präsentiert wird, soll die Fruchtbarkeit der männlichen Linie zum Versiegen bringen.

Hijras und khusre stehen also keinesfalls außerhalb einer dualistischen Ordnung der Geschlechter, sondern erhalten nur innerhalb eines streng binär gedachten Systems ihre soziale und rituelle Bedeutung. Ihre Existenz kann daher nicht als empirischer Nachweis dafür verwendet werden, daß in Indien die sogenannten westlichen Geschlechterdichotomien keine Gültigkeit besitzen. Vielmehr ist sie Ausdruck eines sozialen Geschlechterdimorphismus, der weitaus rigider ist als die in westlichen Gesellschaften herrschenden Ideen.

Auch die brasilianische Gesellschaft von Salvador entpuppt sich bei näherer Betrachtung keinesfalls als eine, in der Geschlechterbarrieren weniger wirksam sind als in anderen Regionen. Nicht anders als in Indien und Pakistan klassifiziert man in ein männliches und ein weibliches Geschlecht, wobei das männliche mit der Fähigkeit zu penetrieren assoziiert wird. Der männliche Kunde eines travestis, der den aktiven Part im homosexuellen Verkehr einnimmt, bleibt in den Augen der öffentlichen Meinung immer ein Mann und erleidet keinerlei Statusverlust. Auch der travesti, der seinen Kunden penetriert, erwirbt sich durch diese Handlung männliche Qualitäten. Er verachtet den schwächlichen Kunden, den er als homosexueller als sich selbst einstuft.<sup>30</sup> Männlichkeit ist ein Wert in Salvador, der allem Weiblichen und weiblich Identifizierten übergeordnet ist. Sie ist an eine physische Konstitution und damit eine biologische Kategorie gekoppelt: den

30 Vgl. Cornwall (s. Anm. 18), S. 120.

Besitz des Phallus und die Ambition, ihn im Akt der Penetration zu gebrauchen. Dieser Gebrauch des Phallus erschafft die Ordnung der Geschlechter, das subordinante Weibliche auf der einen Seite und das dominante Männliche auf der anderen. Diese Definition schließt Frauen von vornherein aus. Cornwall berichtet von einer Diskussion mit einer Gruppe von NachbarInnen, bei der die Frage erörtert wurde, ob eine Dildo-tragende Frau, die ihre Partnerin oder ihren Partner penetriere, zu einem Mann werde. Eine Frau bleibe immer eine Frau, wurde der Anthropologin erwidert, aber ein bicha könne nicht länger ein Mann sein – „he has become a woman as he let himself be fucked“.<sup>31</sup> Der Rückgriff auf die Biologie reduziert auch im rituellen Kontext die Möglichkeit für Frauen, ihrer Geschlechterrolle zu entrinnen. Monokós, Lesbierinnen mit männlichem Habitus, können im Candomblé nur dann von männlichen Gottheiten besessen werden, wenn sie nicht menstruieren. Das weibliche Blut gerinnt zum eindeutigen Zeichen von Geschlechtszugehörigkeit, das soziale und psychische Komponenten überlagert und eine biologisch begründete Gewißheit in eine soziale Situation transportiert, die gerade wegen ihrer fließenden Grenzen für Personen mit ambivalenter Geschlechtsidentität attraktiv ist.

Zwischen den indisch/pakistanischen und der brasilianischen Gesellschaft existieren einige bemerkenswerte Übereinstimmungen. In beiden Gesellschaften orientiert sich Zugehörigkeit zu Geschlecht primär am Besitz des Penis als Phallus, was die Assoziation mit Potenz, Virilität, Aggressivität und gesellschaftlicher Dominanz impliziert. Frauen sind in diesem Kontext Andere im Sinn von de Beauvoir, ein Ort, der, um es im Duktus von Irigaray zu sagen, „seit Jahrhunderten von Negation bestimmt wird“.<sup>32</sup> Mit den Frauen werden all die Personen zu einer Kategorie gruppiert, die in der Terminologie Nandas und Cornwells ein drittes oder viertes Geschlecht darstellen sollen. Der Mann definiert sich als das eigentliche Geschlecht, – die Frau, der Homosexuelle, der Kastrat und der Transvestit sind im strengen Sinne Nichtmänner, Wesen, deren Gemeinsamkeit durch das Fehlen oder die Inaktivität des Penis konstituiert wird. Wo der Phallus das Zentrum der Welt darstellt, bleibt auf der anderen Seite des oppositionellen Paares nur seine Abwesenheit, eine kognitive und soziale Lücke.

### Wie viele Geschlechter hat der Mensch?

Ein Klassifikationsmodell, das zwischen Phallus und Nichtphallus differenziert, läßt sich mit Laqueur mühelos als Eingeschlechtermodell interpretieren. Wenn im antiken Weltbild die Frau als minderwertige Kopie des Mannes konzipiert wird, dann ist sie in Indien und Brasilien seine Negation. Nur vor dem Hintergrund die-

31 Ebd., S. 124.

32 Irigaray, Luce: *Zur Geschlechterdifferenz. Interviews und Vorträge*. Wien 1987, S. 154.

ser Deutung können Homosexuelle, Transsexuelle und Kastraten mit Frauen in einer Kategorie zusammengefaßt werden. Das einzige Geschlecht von Bedeutung ist das Männliche, ein Zeichen, das auf sich selbst verweist und alles andere nur in Abgrenzung zu sich selbst begreift.

Cornwall und Nanda favorisieren jedoch die Interpretation als über das Modell der Zweigeschlechtlichkeit hinausgehende Vorstellung von Geschlechterrollen. Auch dafür läßt sich einige Validität vorweisen. Hijras und khusre sind, wenn sie die Initiation durchlaufen haben, körperlich weder Männer noch Frauen. Ihnen fehlt sowohl das weibliche als auch das männliche äußere Genital. Sozial nehmen sie in vielen Bereichen eine zwischen den Geschlechtern stehende Position ein, und es steht ihnen frei, bestimmte männliche und weibliche Attribute miteinander zu kombinieren. Sie können sich schminken und in der Öffentlichkeit rauchen, eine gezielte Gestik kultivieren und gleichzeitig fluchen. Wenn dritte und vierte Geschlechter Positionen auf einem gedachten Kontinuum sind, dessen Pole eindeutig definierte Männer und Frauen darstellen, wie Gilbert Herdt es vorschlägt, dann scheint es mir durchaus legitim, auch diese Bezeichnung zu verwenden.

Grundsätzlich befinden sich Transsexuelle und Transvestiten weder in Indien noch in Brasilien außerhalb der dualen Ordnung der Geschlechter, sondern bestätigen und verfestigen sie. Im indischen Subkontinent stehen sie im Dienst patriarchaler Reproduktionsideologien und lösen das Problem junger Männer, sexuelle Beziehungen haben zu wollen, ohne in Konflikt mit den strengen Regeln zu geraten, die die Jungfräulichkeit unverheirateter Frauen und Mädchen schützen. In Salvador leisten sie einen Beitrag zur Idee phallischer Maskulinität, die ihre exklusive Position erst durch die Assoziation mit Aggressivität und Dominanzgebarren erhält. In beiden kulturellen Kontexten ist Männlichkeit nicht einfach da, sondern muß in der Praxis erworben, demonstriert und verteidigt werden. Hijras/khusre und travestis symbolisieren die Kastrationsdrohung, die wie ein Damoklesschwert über der männlichen Existenz schwebt. Die Entblößung des fehlenden Genitals ist deshalb ein wirkmächtiger Fluch, weil sie den Schrecken der Abwesenheit des Phallus vor Augen führt. Das abgeschnittene Genital, das Nichts an Stelle der sichtbaren Männlichkeit, die die Macht verleiht, ist selbst wirkmächtig, und sein Fluch zielt auf das Zentrum männlicher Selbstkonstitution: auf die sexuelle Virilität sowie auf die Fähigkeit zu zeugen und die Patriline zu reproduzieren.

Sowohl in der indisch/pakistanischen als auch in der brasilianischen Gesellschaft ist Geschlecht binär konstruiert. Ein Mann zu sein oder eine Frau zu sein bedeutet etwas grundsätzlich Unterschiedliches, und der Grad an zugeschriebener sexueller Attraktivität korrespondiert mit der Ausprägung eines dualen Stereotyps. Personen mit verwirrender Physiognomie, mit von der heterosexuellen Matrix abweichenden sexuellen Vorlieben und einer ambivalenten Geschlechtsidentität stehen am Rand der Gesellschaft, selbst dann, wenn sie über gewisse rituelle



Kräfte verfügen. Sie gehören sozialen Subkulturen an, Gruppierungen mit eigenen Regeln und Werten, innerhalb derer allein sie Anerkennung und Akzeptanz finden können.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen über die Anzahl der menschlichen Geschlechter scheint es fast eine Frage der Sichtweise, des spezifischen theoretischen Standpunktes zu sein, ob man in einer Gesellschaft ein, zwei oder mehr Geschlechter identifiziert. Die Konstruktion eines außereuropäischen, außerhalb des binären System stehenden Geschlechts jedenfalls läßt sich mit den zitierten Beispielen nicht verifizieren.

Der Umstand allerdings, daß eine Anzahl prominenter Autoren und Autorinnen den Versuch der Entdeckung eines vom Westen unterscheidbaren, ganz anderen Systems überhaupt unternimmt, ist von größerer Bedeutung als sein empirisches Scheitern. Ich habe bereits angedeutet, daß die Diskussion um Phänomene von Geschlechtsrollenüberschreitung oder Geschlechtsrollenwechsel vor dem Hintergrund einer Strömung postkolonialer Kritik stattfand, die sich anschickte, das Problem des 'othering' auch in der Geschlechterforschung aufzudecken. Die Dualität der Geschlechter, so Laqueur, Cornwall und Nanda, sei weder eine Folge unterschiedlicher Körper noch eine kulturelle Universalie. Vielmehr sei sie eine recht neue Erfindung des Westens, die in kolonialer Manier auf alle andere Gesellschaften projiziert werde.

Unterstützung erhielt diese Vorstellung von der Philosophie, von Michel Foucault, der in zahlreichen Schriften zur Geschichte der Sexualität, vor allem aber in seiner Analyse des Falls Herculine Barbin,<sup>33</sup> auf die Konstruiertheit sexueller Identität hingewiesen hat. Expliziter noch als Foucault schreibt die Rhetorik-Spezialistin Judith Butler, deren Name heute geradezu als Synonym des radikalen Dekonstruktivismus gilt. In zwei Monographien und zahlreichen Aufsätzen plädiert sie für eine Verabschiedung der Kategorien 'Mann' und 'Frau', die sie als Verdinglichungen der kulturellen Hegemonie des Heterosexismus analysierte. Das biologische Geschlecht, so schreibt sie in *Das Unbehagen der Geschlechter*<sup>34</sup>, sei, ebenso wie das soziale, ausschließlich Produkt eines bestimmten gesellschaftlichen Diskurses sowie einer spezifischen Machtkonstellation. Beide seien grundsätzlich variabel und unterlägen den gestalterischen Zugriffen der handelnden Individuen. Ebenso wie Laqueur und Duden definiert Butler Gesellschaft als zentrale Determinante gegenüber Natur: „Die Produktion des Geschlechts als vordiskursive Gegebenheit muß [...] als Effekt jenes kulturellen Konstruktionsapparates verstanden werden, den der Begriff 'Geschlechtsidentität' (gender) bezeichnet“.<sup>35</sup> Butlers Anliegen besteht nicht zuletzt darin, Differenz zu erzeugen. Dies ist aber weniger im Sinne der sex-gender-Dichotomie der 80er Jahre gemeint, sondern zielt darauf, eine Bipolarität innerhalb der feministischen Debatte

33 Foucault, Michel: *Herculine Barbin*. Paris 1987

34 Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt 1991.

35 Ebd., S. 34.

selbst zu erschaffen. Butlers Objekte der Abgrenzung sind explizit die 'Essentialistinnen', d. h. diejenigen Feministinnen, die ihre Theorie auf die Kategorie 'Frau' stützen. Diese sei, ebenso wenig wie die Kategorie 'Mann', an einen weiblichen oder männlichen Körper gebunden, vielmehr „unabhängig vom anatomischen Geschlecht“ und damit ein „freischwebendes Artefakt“<sup>36</sup>, das von jeder Person, gleich welchen Körpers, angeeignet werden könne. Der essentialistische Ansatz, so Butler, blende die Vielfalt der kulturellen Identitäten aus und berge „unmarkierte Dimensionen von intakt belassenen Rassen- und Klassenprivilegien“<sup>37</sup>. Ebenso wie Nanda und Cornwall bemüht Butler Beispiele marginalisierter Existenzen zur Erhärtung ihrer These, Geschlecht sei ausschließlich diskursiv erzeugt und ermangele jeglicher Materialität.

Die Arbeiten Butlers, Dudens, Laqueurs, Nandas und Cornwalls leiteten einen Paradigmenwechsel innerhalb der sozialwissenschaftlichen Geschlechterdebatte ein. Zwar hatte sich die Soziologin Carol Hagemann-White schon in den 80er Jahren mit den physiologischen und anatomischen Grundlagen des Zweigeschlechtermodells auseinandergesetzt und dafür plädiert, die Idee einer sexuell eindeutigen Dualität zugunsten der Vorstellung eines morphologischen Kontinuums zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit aufzugeben und die Kategorien Mann und Frau weniger als naturwissenschaftlich erhärtete Tatsachen denn als „Symbole in einem sozialen Sinnsystem“<sup>38</sup> zu begreifen, doch wurde sie kaum rezipiert<sup>39</sup> und rüttelte daher kaum an der bis dahin weitgehend unwidersprochenen These von der Dualität der Geschlechter, von der angenommen wurde, daß sie sowohl eine biologische als auch eine soziale sei.

Warum entstand vor dem Hintergrund des Umstandes, daß sich noch zu Beginn der 80er Jahre kaum jemand für eine Problematisierung der Geschlechterkategorien interessierte, in den 90er Jahren in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen eine so große Bereitschaft, Kategorien, die sich in der feministischen Debatte als recht brauchbar erwiesen hatten, so radikal umzustürzen? Einen Schlüssel zum Verständnis liefert Sylvia Yanagisako, die die Geschlechterdebatte in den USA der späten 80er Jahre maßgeblich durch die Gay and Lesbian Studies inspiriert sieht. Sie beschreibt folgende Arbeitsteilung: „[...] feministische, zum überwiegenden Teil heterosexuelle, Wissenschaftlerinnen widmeten sich gender

36 Ebd., S. 23.

37 Ebd., S. 34.

38 Hagemann-White, Carol: *Sozialisation: weiblich – männlich?* Opladen 1984, S. 79.

39 Gildemeister und Wetterer sprechen in diesem Zusammenhang von einer „Rezeptionssperre“, die zu einer „bemerkenswerten Ungleichzeitigkeit“ zwischen dem deutschen und dem amerikanisch-englischsprachigen Raum geführt habe. Vgl. Gildemeister, Regine / Wetterer, Angelika: *Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung*. In: *Traditionen, Brüche. Entwicklung feministischer Theorie*. Hrsg. von Gudrun-Axeli Knapp und Angelika Wetterer. Freiburg im Breisgau 1995, S. 201-254, hier S. 203.

und Reproduktion, während WissenschaftlerInnen der Gay and Lesbian Studies (manche von ihnen Feministinnen und manche nicht) sich auf Sexualität konzentrierten“.<sup>40</sup> Die feministischen Theorien der Trennung eines biologisch determinierten Sex und eines sozial konstruierten Gender wurde von Schwulen und Lesben als Teil der homosexuellenfeindlichen Hegemonialkultur empfunden, die nicht anders als die patriarchale Mehrheitsgesellschaft eine genaue Vorstellung davon besaß, was eine Frau und was ein Mann war. Erst die Erschütterung des Kategorienapparates selbst schien die Freiheit in sich zu bergen, das ganz Andere als Lebensform zu entwerfen. Sabine Hark beschreibt diese neue 'Queer' genannte Theorie als eine, die „Aufruhr und Widerstand gegen die diskursiven Regime hetero- wie androzentrischer Normalisierung [signalisiert]“, da es ihr „um die Freilegung und Genealogie [...] [eines] bisher in der feministischen Theorie kaum zur Kenntnis genommenen Fundaments der westlichen kulturellen Moderne“<sup>41</sup> geht.

Die Kritik der bestehenden Verhältnisse vereint postkoloniale WissenschaftlerInnen, homosexuelle AktivistInnen und emanzipative HistorikerInnen, die sich nicht mit dem Gedanken abfinden wollen, daß alles schon immer war, wie es heute ist. Dieses Anliegen ist legitim und sinnvoll. Die Methode allerdings, mit der sozialpolitische Reformen initiiert werden sollen – und darum, vermute ich, geht es in letztendlicher Konsequenz – erscheint doch mehr als zweifelhaft. Paradoxerweise müssen dem Dekonstruktivismus gerade seine abenteuerlichen Konstruktionen der Wirklichkeit vorgeworfen werden. Und dies in mehrfacher Weise als Erschaffung des Eigenen und des Anderen sowie des Eigenen durch das Andere.

Zunächst möchte ich mich dem Eigenen zuwenden, das explizit oder implizit im Zentrum der Debatte steht. Auffällig ist zunächst, daß in allen Texten das Abendland oder der Westen als feststehender Terminus erscheint, der zwar niemals definiert, aber dennoch mit ganz enormen Bedeutungen belegt wird. Dabei erstaunt die undifferenzierte Herangehensweise, die weder geographische noch kulturelle oder soziale Unterschiede innerhalb des 'Westens' berücksichtigt. Kann man Schweden mit Italien vergleichen, eine bäuerliche Gemeinschaft in der Schweiz mit dem Intellektuellenmilieu in Berlin? In den Kulturwissenschaften sind Bezugnahmen auf sehr viel kleinere soziale Verbände schon seit vielen Jahrzehnten mit gutem Grund verpönt. Es fällt schwer, eine Hegemonialkultur im Sinne Butlers oder die verallgemeinerbare Idee einer westlichen Geschlechterdichotomie zu lokalisieren. Eine Idee ohne Ort, ohne genau bezeichnete Personengruppen, die gemeint sind?

40 Yanagisako, Sylvia: *Geschlecht. Sexualität und andere Überschneidungen*. In: *Intersextions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität*. Hrsg. von Gerlinde Schein und Sabine Strasser. Wien 1997, S. 33-66, hier S. 35.

41 Hark, Sabine: *Queer invention*. In: *Feministische Studien* 2, 1993, S. 103-109, hier S. 104.

Hinter diesem Begriff kultureller Hegemonie verbirgt sich, unschwer zu erkennen, eine totalisierende Lesart des Foucaultschen Machtbegriffs, wie sie gerade von Butler angeboten wird. Läßt sich tatsächlich über allen partikularen Normen, Regeln und Weltansichten der dunkle Schatten des heterosexuell-patriarchalen Zwangssystems mit festgelegten Geschlechterrollen entdecken? Empirische Befunde sprechen eindeutig gegen eine solche Idee. Weit eher als von einer unbeweglichen hegemonialen Ideologie kann man in Europa und den USA von umfassenden Geschlechterdebatten reden, deren Positionen in dauernder Bewegung begriffen sind. Juridische, soziale und politische Veränderungen haben seit Beginn der Frauenbewegung in den 70er Jahren die Möglichkeiten für Geschlechteregalität verbessert und manche Bastion, die einer dichotomen Auffassung nach als uneinnehmbar galt, wie zum Beispiel die Beteiligung von Frauen bei bewaffneten Einsätzen, ist mittlerweile gefallen. Insbesondere für Frauen existieren seit langem Optionen, ein festgelegtes Rollenrepertoire zu überwinden. Schon in den 20er Jahren begannen Vertreterinnen der künstlerischen und intellektuellen Avantgarde damit, sogenannte Männerkleidung, Hosen und Anzüge, zu tragen, und mittlerweile gibt es im urbanen Milieu für Frauen vielfältige Optionen, ihr Äußeres zu gestalten: von Pumps zu Springerstiefeln, von langen wallenden Locken zur Glatze, vom trainierten Körper einer Bodybuilderin zur rachitischen Zartheit der Dark Wave-Anhängerinnen. Nicht immer ist auf den ersten Blick eindeutig das Geschlecht zu identifizieren, und Beispiele wie das von Majorie Garber geschilderte, bei dem eine junge Rekrutin der US-Armee, die, in West-Point von einem Regen überrascht, ein Schnellrestaurant betritt, von der Bedienung mit „Can I help you, Sir?“<sup>42</sup> angesprochen wird, nehmen zu.

Diese allgemeine Aufweichung von Geschlechtergrenzen hat auch die Einstellung zu Homosexualität verändert. Familienrechtler und Parteien diskutieren die Gleichstellung homosexueller mit heterosexuellen Paaren, und die Akzeptanz alternativer Lebensentwürfe nimmt zu. Vor diesem Hintergrund erscheint es reichlich vermessen, im 'Westen' von festgefühten Geschlechterdichotomien zu reden, in Indien, Brasilien und der Antike aber das ganz Andere festzustellen.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß die zitierten ethnographischen Beispiele Subkulturen beschreiben, die sich in erheblichem Widerspruch zur Majoritätskultur befinden. Es ist trivial, zu diagnostizieren, daß in transsexuellen oder transvestitischen gesellschaftlichen Nischen andere Regeln gelten. Unlauter ist es jedoch zu verschweigen, daß in europäischen Gesellschaften oder in den USA solche Subkulturen seit vielen Jahrhunderten verbürgt sind. Sogenannte Sodomisten organisierten sich bereits im 16. Jahrhundert in den Niederlanden<sup>43</sup>,

42 Garber, Majorie: *Verhüllte Interessen. Transvestismus und kulturelle Angst*. Frankfurt am Main 1993, S. 32.

43 Vgl. Van der Mer, Theo: *Sodomy and the pursuit of a third sex in the early modern period*. In: Herdt (s. Anm. 15), S. 137-212.

Sapphistinnen provozierten die Londoner Gesellschaft im 18. Jahrhundert<sup>44</sup>, und im Deutschland des 19. und beginnenden 20. Jahrhundert befaßten sich einflußreiche, zum Teil selbst homosexuelle Wissenschaftler wie Karl Ulrichs, Richard von Krafft-Ebing und Magnus Hirschfeld mit der Frage, ob Homosexuelle ein drittes Geschlecht darstellten<sup>45</sup>. Im Künstlermilieu und im Adel wurde Homosexualität schon immer ohne größere Tabus gelebt, keine städtische Gesellschaft verfügte nicht über eine homosexuelle Subkultur, und im Zuge der Frauenbewegung der 70er Jahre konnte man eine zunehmende Tendenz zur Herausbildung einer lesbischen Elite beobachten, die sich allein schon dadurch, daß sie weder emotional noch sexuell mit dem dominanten Geschlecht kooperierte, zur Führung berufen fühlte. Kurz, Homosexualität, Transsexualität und Transvestismus sind auch in westlichen Kulturen Institutionen, die auf eine lange Geschichte zurückblicken können.

Was bleibt angesichts dieser reichhaltigen Evidenzen für sexuelle Ambivalenzen und Abweichungen vom heterosexuellen Stereotyp von der postulierten Differenz zwischen dem 'Westen' und den nichtwestlichen Gesellschaften? Wenig mehr als das Bemühen, Unterschiede zu konstruieren, wo sie nicht vorhanden sind, und eine zweifelhafte Argumentationsstrategie, die Kritik mit dem Verweis auf das ganz Andere begründet. Dabei werden die AutorInnen weder der eigenen Gesellschaft noch der anderen gerecht. Vielmehr betreiben sie, im guten Gefühl der eigenen postkolonialistischen Perspektive, eine neue Alienierung der Anderen, die nur noch durch die verzerrte Brille ihrer marginalisierten Subkulturen wahrgenommen werden. Das läßt sich weder moralisch rechtfertigen, noch ist es notwendig. Die Geschlechterstrukturen der westlichen Gesellschaften sind noch immer reformbedürftig, wenn man den Gedanken der Emanzipation und der Freiheit des Individuums ernst nimmt. Eine Kritik an überkommenen patriarchalen Mustern wäre eindringlicher, wenn sie auf ein zweifelhaftes 'othering' anderer Kulturen verzichtete, dessen Widersprüche so offensichtlich sind, daß sie das implizierte Anliegen selbst diskreditieren.

---

44 Vgl. Trumbach, Randolph: *London's sapphists: from three sexes to four genders in the making of modern culture*. In: Herdt (s. Anm. 15), S. 111-136.

45 Vgl. Hekma, Gert: *'A female soul in a male body': sexual inversion as gender inversion in nineteenth-century sexology*. In: Herdt (s. Anm. 15), S. 213-240.