

# **Gleichgeschlechtliche Lebensweisen und Geschlechtsrollenwechsel aus ethnologischer Perspektive**

Fach: Ethnologie

Name: Katja Schurter

Professorin: PD Dr. Willemijn de Jong

<b>1. EINLEITUNG</b>	<b>3</b>
<b>2. SEX, GENDER, SEXUALITÄT UND IDEOLOGIE</b>	<b>4</b>
2.1 SEX UND GENDER	4
2.2 GENDER UND SEXUALITÄT	5
2.3 INTERSEXUALITÄT	6
2.4 GENDERIDEOLOGIEN	7
<b>3. GLEICHGESCHLECHTLICHE LEBENSWEISEN</b>	<b>8</b>
3.1 FORSCHUNGSSTAND	9
3.2 BEISPIELE FÜR WEIBLICHE GLEICHGESCHLECHTLICHE LEBENSWEISEN	10
<b>4. GLEICHGESCHLECHTLICHE LEBENSWEISEN ODER GESCHLECHTSROLLENWECHSEL? – TWO-SPIRITED PEOPLE IN NORDAMERIKA</b>	<b>12</b>
4.1. BEGRIFFSKLÄRUNG	12
4.2 WAS MACHT TWO-SPIRITED PEOPLE AUS?	12
4.2.1 WEIBLICHE UND MÄNNLICHE TWO-SPIRITED PEOPLE	14
4.2.3 GEGENWÄRTIGE TWO-SPIRITED PEOPLE	14
4.3 ERKLÄRUNGSVERSUCHE FÜR DIE EXISTENZ VON TWO-SPIRITED PEOPLE	15
4.4 GESCHICHTE DER ETHNOLOGISCHEN INTERPRETATION VON TWO-SPIRITED PEOPLE	16
<b>5. GESCHLECHTSROLLENWECHSEL – SWORN VIRGINS IM BALKAN</b>	<b>19</b>
<b>6. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN</b>	<b>22</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS</b>	<b>23</b>

## 1. Einleitung

Die Untersuchung von gleichgeschlechtlichen Lebensweisen und Geschlechtsrollenwechsel wurde in der Ethnologie lange Zeit vernachlässigt. Einerseits, weil das Thema Sexualität in der Ethnologie und den Sozialwissenschaften generell vernachlässigt wurde, andererseits weil die Annahme der „Natürlichkeit“ von Heterosexualität und Zweigeschlechtlichkeit trotz aller Beispiele, die nicht in die Modelle hineinpassten, nicht aufgegeben wurde.

Studien zu gleichgeschlechtlichen Lebensweisen nahmen zwar nach dem Zweiten Weltkrieg zu, fokussierten jedoch hauptsächlich Männer. Erst die feministische Ethnologie, die in den 70er und 80er Jahren aufkam, nahm weibliche gleichgeschlechtliche Lebensweisen in den Blick. Sie kritisierte den biologischen Determinismus und den moralisierenden Diskurs der „Normalität“ von Heterosexualität. Dies ermöglichte erst, die Diversität von Gender und Sexualitäten wahrzunehmen. Ich werde diese Diversität und die Entwicklung ihrer ethnologischen Interpretation ins Zentrum stellen.

In Kapitel zwei gehe ich auf Ansätze zu Bedeutung und Verhältnis von Sex und Gender und ihre Entwicklung ein. Auch Sexualität ist mit Gender verbunden und bei der Untersuchung ihrer Bedeutungen und Beziehungen ist die Einbettung in den soziohistorischen Kontext wichtig. Intersexualität eröffnet eine weitere Perspektive auf Sex und Gender, indem sie zeigt, dass auch die biologische Seite von Sex nicht zweigeschlechtlich ist. Die Konstruktion von Gender, Sex und Sexualität ist beeinflusst von den Genderideologien der jeweiligen Kultur.

Im dritten Kapitel behandle ich gleichgeschlechtliche Lebensweisen, die als Form von Sexualität kulturell unterschiedlich konstruiert und mit Gender verbunden sind. Ich gehe auf die Geschichte der ethnologischen Forschung zu Homosexualität ein und auf ihre Vernachlässigung von weiblichen gleichgeschlechtlichen Lebensweisen. Anhand von Beispielen zeige ich den Einfluss von Genderideologien auf gleichgeschlechtliche Lebensweisen.

Ein spezieller Fokus liegt auf Kapitel vier, welches auf das Beispiel der Two-spirited People in Nordamerika eingeht. Die ethnologische Forschung beschäftigt sich seit längerer Zeit mit Two-spirited People und hat das Phänomen verschieden interpretiert. Ich stelle die verschiedenen Interpretationen, Erklärungen und Begriffe dar, fasse zusammen, was Two-spirited People traditionell und heute ausmacht, und beantworte die Frage, ob es sich dabei um gleichgeschlechtliche Lebensweisen oder Geschlechtsrollenwechsel handelt.

Kapitel fünf beschäftigt sich mit Geschlechtsrollenwechsel auf dem Balkan. Sworn Virgins waren junge Frauen, die das soziale Geschlecht von Männern annahmen. Neben ihrer Beschreibung geht es um Gemeinsamkeiten und Unterschiede mit den Two-spirited People in Nordamerika.

## 2. Sex, Gender, Sexualität und Ideologie

Für das Verständnis von gleichgeschlechtlichen Lebensweisen und Geschlechtsrollenwechsel<sup>1</sup> in verschiedenen Kulturen ist es wichtig, die Bedeutung von Sex und Gender und die Beziehung zwischen ihnen zu verstehen. Das Verhältnis von Gender und Sexualität in der jeweiligen Kultur ist ebenso zu untersuchen und im Kontext der herrschenden Genderideologien zu analysieren. Denn ihr unterschiedliches Verständnis und Verhältnis zueinander erfordert oder erlaubt verschiedene Lebensformen. Ich gehe zunächst auf theoretische Ansätze zu diesen Themen und ihre geschichtliche Entwicklung ein.

### 2.1 Sex und Gender

In der feministischen Wissenschaft wurde in den 70er und 80er Jahren Sex als biologisches von Gender als sozialem Geschlecht getrennt, um die kulturelle Konstruiertheit von Gender zu betonen. Sex wurde dabei weitgehend aus den Untersuchungen ausgeklammert (Schein/Strasser 1997:12). Die Trennung von Sex und Gender war ein wichtiger Schritt in Richtung Denaturalisierung der Geschlechter und ihrer Beziehungen.

Obwohl sich die Gender-Forschung ausdrücklich gegen die Vorstellung stellte, Gender sei durch Sex determiniert, wurde dennoch implizit davon ausgegangen, dass Sex der Ausgangs- und Bezugspunkt für Genderkonstruktionen ist. Diese Annahme folgte aus der westlichen Vorstellung von zwei exklusiven Geschlechtern, die mit Gender korrespondieren (Schein/Strasser 1997:12). Bereits 1978 stellte Hastrup fest, dass biologische Fakten immer in bedeutungstragende Kategorien transformiert werden, die durch ihre Beziehung zu und in Interaktion mit anderen sozialen Kategorien definiert werden. Die Beziehung zwischen Natur und Kultur ist wechsel- und nicht einseitig, kulturelle Kategorien und ihre sozialen Funktionen haben ebenfalls einen Effekt auf biologische Realitäten (Hastrup 1993 (1978):47/48). Collier und Yanagasiko (1987) stellten in Frage, dass biologische Differenzen wie sie der Westen wahrnimmt in jeder Gesellschaft die Beziehung zwischen den kulturellen Geschlechtern strukturieren (nach Schein/Strasser 1997:12). Roscoe betonte, dass es zwar in jeder Gesellschaft mindestens zwei Gender gibt, die an Wahrnehmungen von physiologischer Differenz gebunden sind. Was aber das anatomische Geschlecht bestimmt, d.h. welche Organe, Flüssigkeiten und physiologischen Prozesse ein Zeichen für Weiblichkeit oder Männlichkeit sind – und ob sie als natürlich angesehen werden – ist ebenso eine soziale Konstruktion wie Gender (Roscoe 1993:345). Strasser und Schein wiesen darauf hin, dass die spezifischen sozialen und historischen Kontexte, in die Sex eingebettet ist, nicht ausser Acht gelassen werden dürfen. Zu untersuchen ist, wie angeblich natürliche biologische Tat-

---

<sup>1</sup> Ich setze im Folgenden Geschlechtsrollenwechsel und Genderwechsel gleich, da Gender inzwischen zum gängigen Begriff für das soziale Geschlecht geworden ist.

sachen, kulturelle Bedeutungen und sozio-ökonomische Beziehungen einander in der Konstruktion von Geschlechterbeziehungen durchdringen (Strasser/Schein 1997:13/14).

Gender sieht Roscoe als multipel und potentiell autonom von Sex an und definiert Gender für eine interkulturelle Analyse folgendermassen: „(...) I define *gender* as a multidimensional category of personhood encompassing a distinct pattern of social and cultural differences. Gender categories often draw on perceptions of anatomical and physiological differences between bodies, but these perceptions are always mediated by cultural categories and meanings” (Roscoe 1993:341). Die breite Definition geht nicht auf einen konkreten Inhalt von Gender ein. Dies widerspiegelt das Essentielle am Begriff Gender: Sein Inhalt ist variabel, jede Gesellschaft ist aber durch Gender strukturiert.

Die Diskussion um die Frage, ob die Trennung von Sex und Gender noch zulässig ist, inwiefern Gender-Konstruktionen notwendigerweise etwas mit biologischen Unterschieden zwischen Menschen zu tun haben und ob die Anerkennung anatomischer Differenzen universell binäre Kategorisierung von Sex/Gender hervorbringt, dauert an (Schein/Strasser 97:13/14).

## **2.2 Gender und Sexualität**

Sexualität ist eingebettet in Genderideologien, die verschiedene Anforderungen an Frauen und Männer stellen. Sexuelle Rollen, Verhalten, Bedeutungen und Wünsche sind verschieden für Frauen und Männer, da in allen Gesellschaften Frauen- und Männerrollen anders strukturiert sind. Weil sexuelle Praktiken nur in einem bestimmten kulturellen Kontext Bedeutung haben, sehen es Blackwood und Wieringa als wichtig an, die Untersuchung von weiblicher und männlicher Sexualität zu trennen. Die Faktoren, welche Sexualität und Identität formen, werden von Frauen und Männern verschieden angenommen und kreiert, weil geschlechtliche Körper unterschiedlich kulturell interpretiert und definiert werden (Blackwood/Wieringa 1999:48). Studien der feministischen Ethnologie in den 80er Jahren zeigten, dass männerdominierte Genderideologien den Ausdruck von weiblicher Sexualität kontrollierten und limitierten. Andere Arbeiten stellten eine Anzahl weiterer Faktoren fest, welche die Konstruktion von Sexualitäten und Gender beeinflussen, wie Heirat und Verwandtschaftsnormen, Genderpolarität, Kontrolle von Fruchtbarkeit und Sexualität, soziale Schichtung und Ökonomie. Solche Erklärungen waren meist mit einer sozialistischen feministischen Analyse der Unterdrückung von Frauen verbunden (Blackwood/Wieringa 1999:51f).

Roscoe schlägt ein multidimensionales Modell für die Analyse von sozialen und kulturellen Unterschieden in Sexualität und Gender vor. Definitionen, die auf einem einzigen Merkmal wie Genderidentität oder sexuelle Orientierung basieren, sollten auf die breitere Grundlage einer multidimensionalen Bestandesaufnahme aller Unterschiede, die in einem kulturellen Kontext mit einem Status wie Two-spirit oder Homosexuelle assoziiert werden, gestellt wer-

den; dies unabhängig davon, ob sie die soziale Rolle, Gendervariation, ökonomische Spezialisierung, religiösen Rollen, Sexualität oder Subjektivität betreffen (Roscoe 1993:349). Laut Collier und Yanagisako ist an diesem Punkt eine Methodologie notwendig, welche diese grösseren Prozesse analysieren kann, ohne sich auf analytische Dichotomien wie Sex/Gender und Natur/Kultur abzustützen (nach Roscoe 1993:349).

### **2.3 Intersexualität**

Für Heldmann eröffnet die bis anhin in der feministischen Debatte um Geschlechterdifferenz ausgeklammerte Intersexualität eine neue Perspektive auf Zweigeschlechtlichkeit, Sex und Gender. Intersexualität bedeutet für sie die Negation der Zweigeschlechtlichkeit, eine grundsätzliche Veränderung des polaren Denkens zu einer pluralen Geschlechterdifferenz jenseits der Kategorie Frau und Mann (Heldmann 1997: 57). Intersexualität zeigt auf, dass die biologische Grundlage der Zweigeschlechtlichkeit eine soziale Konstruktion ist. Nicht eindeutige Körper werden in das Modell der Zweigeschlechtlichkeit hineinoperiert, nichts anderes als die Kategorien Frau und Mann sind akzeptabel, auch wenn der Körper keine diesbezügliche Eindeutigkeit aufweist. Die Medizin ist der kulturelle Bereich, in dem sich das Körper- und Geschlechtermodell einer euro-amerikanischen Gesellschaft widerspiegelt, ebenso zeigt sich darin die Fixierung auf Heterosexualität (Heldmann 1997: 56/66). Je zwanghafter die Dichotomisierung ist, desto mehr Anomalien werden zwangsläufig produziert.

Um die Differenz der Geschlechter jenseits der Zweigeschlechtlichkeit sehen zu können, braucht es laut Heldmann ein völlig neues Wahrnehmen, Denken und Aneignen von Wissen (Heldmann 97:70). Sie schlägt vor, statt der Zweigeschlechtlichkeit eine Vielgeschlechtlichkeit zu konstruieren. So wäre es nicht mehr möglich, Intersexuelle als das Andere zu definieren, Frau und Mann wären als Kategorien in Frage gestellt, sie wären zwei mögliche Geschlechtervarianten unter vielen. Die Kategorien Sex und Gender bieten dabei die Möglichkeit, über vielgeschlechtliche Körper zu sprechen, deren Materialität in der Gender-Kategorie keinen Raum findet. Dabei sollte die körperliche Substanz weder als gegeben vorausgesetzt noch negiert werden (Heldmann 1997:72/73).

Die Infragestellung der Zweigeschlechtlichkeit durch Intersexualität fügt dem Verhältnis von Sex und Gender eine neue Dimension bei. Neben der Tatsache, dass Sex nicht „naturgegeben“, sondern Produkt der Interaktion zwischen Kultur und Natur, ist auch die biologische Seite von Sex nicht zweigeschlechtlich, sondern es gibt eine weite Palette von Variationen. Das heisst, die Trennung von Sex und Gender ist doppelt wichtig, um die Konstruktionen von Gender bezeichnen zu können, die nicht mit Sex übereinstimmen, und um über die Erscheinungsbilder von Sex sprechen zu können, die in der Konstruktion von Gender nicht vorgesehen sind.

## 2.4 Genderideologien

Die feministische Ethnologie betonte die Wichtigkeit von Genderideologien für die Konstruktion von Sexualität, sie sind an der Formung sexueller Praktiken beteiligt (Blackwood/Wieringa 1999:51/52).

Ausserdem sind Genderideologien wichtig für das Verständnis von Sex und Gender in einer bestimmten Kultur. Kulturell spezifische Genderideologien bestehen aus Statusmerkmalen, Kategorien und Rollen. Rollen werden mit Status assoziiert und das Erfüllen bzw. Nichterfüllen von Rollen bestimmt, wie Leute sich durch ihre Leben bewegen und den ihrem Status zugeschriebenen Anforderungen nachkommen. Um Genderideologien auf den Grund zu gehen, braucht es laut Jacobs und Kochem mehr als eine Untersuchung von sozialen Beziehungen und kulturellen Merkmalen in ihrem Kontext. Das System der genderbezogenen Kategorien, Status und Rollen und ihre Beziehung zueinander muss erörtert werden. Ihr Vergleich des „Mainstream American Gender System“ mit dem „Native American Gender System“ verdeutlicht dies.

Im Mainstream American Gender System ist das Erkennen von physiologischen Zügen des morphologischen Sex die Basis für die Einordnung in eine Genderkategorie. Der Genderkategorie weiblich/männlich ist zwingend der Genderstatus Frau/Mann zugeordnet. Es sind keine anderen Genderkategorien oder Genderstatus akzeptabel. Damit verbunden sind Geschlechtsmerkmale wie Kleidung, Beschäftigungsverhalten, sexuelle Orientierung. Sexuelle Orientierung ist das wichtigste Geschlechtsmerkmal und das System basiert darauf. Wenn eine Frau/ein Mann das falsche Liebesobjekt wählt, kann sie/er nicht mehr beanspruchen, eine richtige Frau/ein richtiger Mann zu sein. Es gibt keine Genderkategorie und keinen Genderstatus für die, welche nicht ins System passen, sie sind abweichend: Lesben, Schwule, Bisexuelle, Transsexuelle, Transgenders und Intersexuelle. Letztere werden normalerweise operiert, damit sie ins Gender/Sex-System passen.

Das Beispiel der Abweichenden zeigt, wie eine kulturell konstruierte Genderideologie funktioniert. Sie beinhaltet Status, Merkmale und Kategorien, die absolut relevant sind für die Kultur. Jede Person sollte in das System passen.

Im Native American Gender System gibt es zwei Gender/Sex Kategorien, männlich und weiblich, und drei (bis fünf<sup>2</sup>) Gender Status: Frau, Two-spirit und Mann. Während im Mainstream American Gender System die sexuelle Orientierung am wichtigsten ist für den Genderstatus, spielt im Native American Gender System die Beschäftigung die entscheidende Rolle, gefolgt von Kleidung. Die sexuelle Orientierung ist am wenigsten wichtig. Verschiedene andere Charakteristiken einer Person wie Verhalten, Talent, Träume, Erwar-

---

<sup>2</sup> Die Navajo, bei denen Two-spirits den Namen Nadleehe hatten, unterschieden zwischen Frauen, weiblichen Nadleehees, intersexuellen Nadleehees, männlichen Nadleehees und Männern (Jacobs/Kochems 97:261).

tungen und Bedürfnisse sind aber ebenso mit ihrem Genderstatus verbunden. Es gibt keine der euro-amerikanischen ähnliche Vorstellung, in der zwei Sex und Gender existieren und alles andere abweichend ist (Jacobs/Kochems 1997:255-260).

Auch Whitehead ging davon aus, dass in indianischen und westlichen Gendersystemen Beschäftigung, Erscheinung und sexuelle Orientierung soziale Attribute von Gender waren, mit einem unterschiedlichen Gravitationssystem. Für Native Americans<sup>3</sup> stand die Beschäftigung im Zentrum, gefolgt von Erscheinung. Sexuelle Orientierung ist zwar Teil der Genderkonstruktion, aber von so geringer Wichtigkeit, dass sie keine Klassifizierung provoziert. Im westlichen System ist es genau umgekehrt: Homosexualität ist so stark definierend für eine dauernde genderanomale Kondition, dass es lange unmöglich war, gelegentlich homosexuell zu sein (Whitehead 1981:97).

### **3. Gleichgeschlechtliche Lebensweisen**

Whitehead schreibt, dass die Homosexualität, welche andere Gesellschaften erlauben, häufig als etwas Ähnliches angenommen und erklärt wird wie die in der eigenen Gesellschaft bekannte (Whitehead 1981:80). Jedes Konzept von Homosexualität beruht jedoch auf einer anderen kulturellen Konstruktion von Gender, einem anderen Gendersystem (Whitehead 1981:83). Es gibt keine globale Kategorie der/des Homosexuellen (Lang 1997:70).

Whitehead (1981) wie auch Blackwood und Wieringa (1999) sagen, dass Heterosexualität dominant ist. Whiteheads Studien legen den Schluss nahe, dass die Regeln der obligatorischen Heterosexualität auch in ihren Transformationen präsent sind (Whitehead 1981:110). Laut Blackwood und Wieringa ist die heterosexuelle Ehe die Norm in allen Gesellschaften, was aber nicht heisse, dass Sexualität gleich Ehe sei, noch hindere die Ehe Frauen daran, andere sexuelle Praktiken zu kreieren oder sich daran zu beteiligen, seien sie heterosexuell oder nicht. Nicht Heirat oder Heterosexualität unterdrücke Frauen und beschränke sie in ihrer Sexualität, sondern Gendersysteme, die Männlichkeit und männliches Begehren höher bewerten. Gleichzeitig bestätigen sie aber, dass viele Gesellschaften ein System von Zwangsheterosexualität haben (Blackwood/Wieringa 1999:55).

Wie weiter oben erläutert, ist es wichtig, weibliche und männliche Sexualität zu unterscheiden. Da bis anhin meist nur männliche Homosexualität untersucht und die Ergebnisse auf Lesben übertragen wurden, möchte ich Arbeiten mit Fokus auf weiblichen gleichgeschlechtlichen Beziehungen<sup>4</sup> aufzeigen.

---

<sup>3</sup> Die Selbstbezeichnung Native Americans für nordamerikanische Ureinwohnerinnen ist zum gängigen Begriff geworden, laut Lang bevorzugen jedoch viele Native Americans inzwischen ausdrücklich die Bezeichnung Indian (Lang 1997:67). Deshalb verwende ich die Begriffe Native American und indianisch synonym.

<sup>4</sup> Obwohl umständlicher verwende ich in nichtwestlichem Kontext den Begriff „weiblich gleichgeschlechtlich“ und nicht „lesbisch“, weil er offener ist und der Begriff lesbisch stark mit westlichen Konzepten von Homosexualität und Identität verbunden ist.



### 3.1 Forschungsstand

Weibliche gleichgeschlechtliche Beziehungen wurden in der Ethnologie weniger untersucht als männliche, was meist mit mangelndem Material begründet wurde. Vor dem Zweiten Weltkrieg gab es nur eine Handvoll EthnologInnen, die Material über weibliche gleichgeschlechtliche Praktiken sammelten, das westliche Tabu hinderte sie laut Blackwood und Wieringa (1999) daran. Sexualität war aber generell ein vernachlässigtes Thema, weder der strukturelle Funktionalismus, noch die Kultur- und Persönlichkeitsschule von Benedict zeigten grosses Interesse daran. Das akademische Stigma war bis weit in die 80er Jahre hinein stark. So wurde noch 1983 an einer nationalen Konferenz feministischer Ethnologinnen in den Niederlanden Wieringas Vorschlag, lesbische Beziehungen zu untersuchen abgelehnt mit der Begründung, es gebe keine Lesben in der Dritten Welt und das Hauptthema für Frauen dort sei ihre ökonomische Unterdrückung. Daraufhin publizierte Wieringa unter einem Pseudonym, aus Angst vor Diskriminierung, wenn ihre eigene sexuelle Orientierung bekannt würde. Andere publizierten ihre Forschungen nach ihrer Pensionierung. So veröffentlichte Evans-Pritchard seinen Artikel zu weiblichen gleichgeschlechtlichen Langzeitbeziehungen erst 1970, 40 Jahre nach seiner Feldforschung. Die Gründe für die Unsichtbarkeit von Frauen mit gleichgeschlechtlichen Beziehungen liegen zu einem Teil darin, dass die männlichen Forscher wenig Zugang zu solchen Informationen hatten und zum anderen in ihrer Ignoranz gegenüber sexueller Diversität. Die Möglichkeit, dass verheiratete Frauen gleichgeschlechtliche Beziehungen haben könnten, war undenkbar, ausser es gab zu wenig Männer. Viele nahmen auch an, dass Homosexualität aus geschlechtergetrennten Bedingungen entstand, also fanden sie gleichgeschlechtliche Praktiken von Frauen nur in polygynen Haushalten und Harems. Die Berichte über letztere sind völlig übertrieben und Projektionen der sexuellen Phantasien der Forscher, welche die Harems gar nie betreten durften (Blackwood/Wieringa 1999:39-41). Murray bestätigt, dass es nicht auszumachen ist, inwiefern Berichte über gleichgeschlechtliche Liebe in Harems männliche Phantasien oder weibliche Realitäten widerspiegeln (Murray 1997:100).

Trotz des Nichterwährens in ethnologischen Berichten, existierten Dokumente über weibliche gleichgeschlechtliche Beziehungen von frühen Ethnografen und Missionaren. Wegen des kolonialen Blicks, dem sexuelle Gebräuche als Beweis für die Primitivität der UreinwohnerInnen diente, müssen diese aber sehr sorgfältig gelesen werden. Karsch-Haack (1911) gab aufgrund dieser Berichte einen monumentalen Sammelband über gleichgeschlechtliche Liebe heraus, in dem auch weibliche gleichgeschlechtliche Praktiken ihren Platz fanden. Ein weiteres Problem ist, dass weibliche gleichgeschlechtliche Praktiken häufig ausgelöscht werden, wenn sich Kulturen z.B. aufgrund patriarchaler Einflüsse durch die Kolonisation oder Eroberung von anderen indigenen Gruppen verändern. Es ist dann für EthnologInnen fast nicht mehr möglich, Informationen zu den Praktiken zu erhalten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg fokussierten Männer, die sexuelle Praktiken in anderen Kulturen erforschten, männliche Homosexualität. Weibliche vernachlässigten sie mit dem Argument, dass weibliche gleichgeschlechtliche Beziehungen interkulturell weniger entwickelt, verbreitet und sichtbar seien. Dieser Glaube hielt sich bis in die 70er und 80er Jahre, obwohl er durch keinerlei Daten gestützt wird. Die Forscher übertrugen jedoch ihre Theorien auf Frauen, sie nahmen sogar eine strukturell analoge Sexualpraktik an. Maskulinistische Theorien weiblicher Homosexualität waren also meist deplazierte Versuche, Praktiken zu verstehen, die unadäquat erforscht und analysiert wurden (Blackwood/Wieringa 1997:43-44). Auch historische Studien fokussierten nur männliche Homosexualität und der Versuch einer interkulturellen Theorie von Carrier (1980) bezieht sich ebenfalls fast ausschliesslich auf die Untersuchung von Männern. Carrier kam zum Schluss, dass Homosexualität nicht in allen Kulturen die gleiche Bedeutung hat, was als wichtige Einsicht der Lesbian and Gay Studies gilt.

Die Unsichtbarkeit von weiblichen gleichgeschlechtlichen Beziehungen nahm erst mit Arbeiten von feministischen Ethnologinnen in den 80er Jahren ab. Blackwood (1984) fand Belege für weibliche gleichgeschlechtliche Praktiken in 95 Gesellschaften, was Zweifel über die Absenz von Lesben bestätigte. Das ethnologische Material zeigt die Pluralität von sexuellen Praktiken von Frauen und die Einschränkungen durch unterdrückerische Genderideologien. Weibliche gleichgeschlechtliche Beziehungen sind jedoch nicht nur eine Abweichung, sondern auch eingebettet in die sozialen Beziehungen vieler Kulturen. Blackwood argumentierte 1986, dass die Absenz von unterdrückerischen Genderideologien mit der Präsenz von institutionalisierten oder kulturell sanktionierten weiblichen gleichgeschlechtlichen Praktiken korreliert. Blackwood und Wieringa kommen nun zum Schluss, dass Frauen bedeutungsvolle gleichgeschlechtliche Beziehungen konstruieren in Gesellschaften, wo die Sexualität von Frauen nicht eng an Reproduktion und Vererbung gebunden ist (Blackwood/Wieringa 1999:43-56).

### **3.2 Beispiele für weibliche gleichgeschlechtliche Lebensweisen**

Blackwood und Wieringa (1999) erwähnen verschiedene Beispiele von weiblicher gleichgeschlechtlicher Lebensweise, häufig sind sie aber geprägt von den oben erwähnten Problemen, d.h. die Informationen sind spärlich und die Interpretation deshalb schwierig.

So auch im Fall der „Woman Warriors of the King of the Fon“ in Benin, bzw. dem früheren Dahomey. Sie wurden die „Amazonen von Dahomey“ genannt, nach der französischen Eroberung von Abomey 1894 wurden sie aufgelöst. Ihr Tanz wurde jedoch lebendig gehalten und überliefert, Mädchen tanzten ihn in Missionsschulen. Laut Karsch-Haack (1911) durften die Amazonen nicht heiraten oder Kinder haben und hatten weibliche Gefährtinnen. Dies ist nur ein Beispiel für die koloniale Unterdrückung von weiblicher gleichgeschlechtlicher

Sexualität (Blackwood/Wieringa 1999:43). Dieses Beispiel bestätigt die oben erwähnte These von Blackwood und Wieringa, dass gleichgeschlechtliche Beziehungen möglich waren, wo Sexualität von Frauen nicht eng an Reproduktion gebunden ist. Die Amazonen von Dahonay sollten als Kriegerinnen wahrscheinlich keine Kinder bekommen.

Das bekannteste asiatische Beispiel von institutionalisierten gleichgeschlechtlichen Beziehungen sind die chinesischen Schwesternschaften. In der südlichen chinesischen Provinz Guangdong gab es im 19. Jahrhundert eine Bewegung von Tausenden von Frauen, die Beziehungen mit anderen Frauen begannen, indem sie Schwesternschaften bildeten. Sie schworen zur Göttin Guan Ying, dass sie nie einen Mann heiraten würden. Die involvierten Frauen waren meist Seidenarbeiterinnen, deren Einkommen ihnen ökonomische Unabhängigkeit erlaubte. Sie lebten in genossenschaftlichen Häusern zusammen. Sexuelle Beziehungen geschahen in sogenannten „spinster halls“<sup>5</sup>. Die Schwesternschaften wurden nach dem Sieg der Roten Armee 1949 als feudale Überbleibsel verbannt. Das Thema von Sexualität und Erotik zwischen diesen Frauen war unter ForscherInnen umstritten. Die einen fokussierten deren Position als Arbeiterinnen, andere sprachen von gleichgeschlechtlichen Praktiken (Blackwood/Wieringa 1999:50/51). Dieses Beispiel ist ein Zeugnis dafür, wie Genderideologien die Konstruktion von Sexualität beeinflussen. Die unterdrückerischen Bedingungen der Heirat für Frauen in China, aufgrund derer Widerstand und Schwesternschaften aufkamen, hat keine Parallele unter chinesischen Männern, die Ehefrauen und Familieneigentum kontrollieren konnten (Blackwood/Wieringa 1999:51). Interessant ist hier auch die ökonomische Ebene, die ihre gleichgeschlechtliche Lebensweise erst ermöglichte. Wie erwähnt handelte es sich aber bei den Schwesternschaften um eine widerständige kulturelle Praxis.

Evans-Pritchard (1970) berichtet dagegen von Langzeitbeziehungen zwischen Frauen bei den Azande, die durch eine Zeremonie ritualisiert wurden. Die Frauen waren z.T. verheiratet. In einem Fall hatte der Ehemann einer Frau der Zeremonie zugestimmt, war aber nicht glücklich darüber, dass die beiden anschliessend Sexualität hatten. Er wurde aber von seiner anderen Frau gestoppt, die ihn anwies, sich nicht in Frauenangelegenheiten zu mischen (Blackwood/Wieringa 1997:49). Hier scheinen die gleichgeschlechtlichen Beziehungen zwischen Frauen institutionalisiert und akzeptiert zu sein, aber simultan mit heterosexuellen Beziehungen stattzufinden.

---

<sup>5</sup> Direkt übersetzt bedeutet dies Jungfrauenhallen.

## **4. Gleichgeschlechtliche Lebensweisen oder Geschlechtsrollenwechsel? – Two-spirited People in Nordamerika**

Die Existenz von Two-spirited People, in der ethnologischen Literatur „Berdache“ genannt, wird in Nordamerika seit längerer Zeit wahrgenommen und erforscht und zog verschiedene Interpretationen nach sich. Ich möchte zunächst die verschiedenen Begriffe klären, dann gehe ich darauf ein, was Two-spirited People ausmacht und zum Schluss schildere ich die Entwicklung der ethnologischen Interpretation.

### **4.1. Begriffsklärung**

Ich verwende hier wegen seiner Herkunft und Bedeutung den früher in der Ethnologie geläufigen Begriff „Berdache“ nicht. Paula Gunn Allen (1981) war die erste, welche den akademischen Diskurs über Native American „Berdaches“ aus einer feministischen und indianischen Perspektive kritisierte. Sie wehrte sich gegen den Begriff „Berdache“, weil er pejorativ und kolonial ist und normalerweise für Männer verwendet wurde (Blackwood/Wieringa 1999:50). „Berdache“ leitet sich ursprünglich von einem arabischen Wort für männliche Prostituierte oder „Lustknaben“ her, wurde aber in der Ethnologie bis in jüngster Zeit für Männer verwendet, die in indigenen Kulturen Nordamerikas in Frauenkleidern einer weiblichen Rolle nachgingen. Der Begriff wurde verständlicherweise von Native Americans stark kritisiert. An zwei Konferenzen 1993 und 1994 von indigenen und nicht indigenen EthnologInnen mit dem Titel „The ‚North American berdache‘ revisited empirically und theoretically“ einigten sich die TeilnehmerInnen darauf, „Berdache“ durch den Begriff Two-spirit zu ersetzen, ein Ende der 80er Jahre von zunächst als Selbstbezeichnung moderner homosexueller Native Americans geschaffenes Wort. Diese Bezeichnung ist ebenfalls nicht optimal, da auch Two-spirit einem spezifischen historischen Kontext entstammt und somit „vorbelastet“ ist (Lang 1997:71). Trotzdem gibt es zur Zeit keine bessere Alternative, weshalb ich die Begriffe Two-spirit und Two-spirited People in meiner Arbeit durchgehend verwende, auch wenn die AutorInnen zum Teil den Begriff „Berdache“ benutzen.

Die Entwicklung der ethnologischen Interpretation von Two-spirited People brachte neben „Berdache“ verschiedene Bezeichnungen hervor – von Hermaphrodit und Transvestit über Cross-, Mixed oder Third Gender zu Gender Variance und Alternative Gender. All diese Begriffe wurden kritisiert und diskutiert. Ich werde im Kapitel zur Geschichte der ethnologischen Interpretation von Two-spirited People darauf eingehen.

### **4.2 Was macht Two-spirited People aus?**

Die Studien zu Two-spirited People zeichnen sich durch grosse Diversität aus, was interkulturell generalisierbare Schlüsse schwierig, wenn nicht unmöglich macht (Kochems/Jacobs

97:255). Trotzdem möchte ich wichtige Eigenschaften von Two-spirited People in verschiedenen indigenen Gesellschaften schildern.

In etwa 150 Gesellschaften Nordamerikas sind männliche Two-spirited People, die vereinfacht als Männer, die Frauenkleidung anziehen und Frauenarbeit tun, bezeichnet wurden, dokumentiert. In etwa der Hälfte dieser Gruppen gab es Frauen, die einen männlichen Lebensstil annahmen und manchmal mit dem gleichen, manchmal mit einem anderen Begriff bezeichnet wurden (Roscoe 1993:330). Ausserdem gab es laut Lang auch Gesellschaften, die nur weibliche Two-spirited People kannten (Lang 1997:69). Die obige Definition ist nicht zwingend, es gab auch Two-spirited People, die nicht die Kleider des anderen Geschlechts anzogen (Roscoe 1993:338) oder neben den Beschäftigungen des anderen Geschlechts die des eigenen weiter verrichteten. Es gab auch spezifische Two-spirit-Tätigkeiten (Whitehead 1981:89). So hatten sie zum Beispiel spezifische religiöse Funktionen und es gab eigene Lebenszyklusriten für ihren Status (Roscoe 1993:339). Die Einordnung eines Individuums als Two-spirit innerhalb der betreffenden Gesellschaft hatte meist bereits im Kindesalter ihren Ursprung und basierte im Wesentlichen auf Tätigkeitspräferenzen des Kindes, die sich auf Alltagstätigkeiten des anderen Geschlechts richteten. Eine geschlechtliche Arbeitsteilung, die bestimmte Tätigkeiten der weiblichen und andere der männlichen Sphäre zuwies, fand sich in allen indigenen Gesellschaften Nordamerikas (Lang 1997:72). Wie erwähnt, definierte die Beschäftigung die soziale Geschlechtszugehörigkeit einer Person entscheidend. Bestand eine Diskrepanz zwischen dem Sex einer Person und den von ihr bevorzugten Tätigkeiten, wurde eine Neuordnung dieser Person bezüglich ihres Gender erforderlich (Lang 1997:72/73). In gewissen Gesellschaften waren es nicht die Tätigkeiten des anderen Gender, aufgrund derer sich eine Person für die Zuordnung in die Kategorie Two-spirit entschied, sondern Visionen der betreffenden Person (Roscoe 1993:351). Laut Roscoe waren Two-spirited People akzeptierte und integrierte Angehörige ihrer Gemeinschaft und genossen häufig speziellen Respekt und Ehren (Roscoe 1993:335). Whitehead weist aber darauf hin, dass ihr Status je nach Gesellschaft verschieden hoch war (Whitehead 1981:107), dies bestätigt auch Lang wenn sie die Romantisierung durch Williams (1986) kritisiert, unter anderem weil er sich absichtlich nur mit Gesellschaften befasste, die Two-spirited People wertschätzten (Lang 1997:78). Als Schlüsselkategorien für weibliche und männliche Two-spirited People bezeichnet Roscoe die produktive Spezialisierung, die übernatürliche Sanktionierung und die Gendervariation (Roscoe 1993:332). Whiteheads Minimaldefinition von Two-spirited People ist, dass es zulässig ist für eine Person eines anatomischen Sex einen Teil oder den grössten Teil des Verhaltens, der Beschäftigung und des sozialen Status (einschliesslich des ehelichen) des anderen Geschlechts für eine unbeschränkte Periode<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Laut Lang wurde der Wechsel in ein anderes Geschlecht mit wenigen Ausnahmen nicht wieder rückgängig gemacht (Lang 1997:74).

anzunehmen (Whitehead 1981:85). Welche PartnerInnen Two-spirited People hatten, variierte stark von Gesellschaft zu Gesellschaft. Bei den Navajo zum Beispiel musste eine physisch weibliche Nadleehes eine Frau heiraten, alles andere wurde missbilligt. Bei den Lemhi-Shoshoni war es offen. Weibliche und männliche *tainna wa'ippes*<sup>7</sup> konnten mit Frauen oder Männern Beziehungen eingehen, verboten war nur eine Beziehung mit einer *tainna wa'ippe* desselben physischen Geschlechts (Lang 1997:84-89). Lang bezeichnet diese Gender-systeme als Hetero-Gender-Normativität, in deren Rahmen Beziehungen zwischen Menschen unterschiedlicher sozialer Geschlechtszugehörigkeit, nicht aber Beziehungen zwischen zwei (physisch und sozial gleichgeschlechtlichen) Frauen oder zwei Männern, institutionalisiert werden. Dies im Unterschied zum westlichen Konzept der Heteronormativität, das eine Übereinstimmung von Sex und Gender voraussetzt und gleichgeschlechtliche Beziehungen verurteilt (Lang 1997:90).

#### **4.2.1 Weibliche und männliche Two-spirited People**

Auch hier erscheint mir eine Unterscheidung zwischen Frauen und Männern, welche Two-spirit werden wichtig. Sie ist jedoch schwierig, da es weniger Studien über weibliche Two-spirited People gibt als über männliche (Roscoe 1993:339). Laut Whitehead gab es in den meisten Regionen Nordamerikas keine anerkannte weibliche Two-spirit-Rolle (Whitehead 1981:90). Für Frauen sei es schwieriger gewesen als Two-spirited People anerkannt zu werden. Auch wenn sie dasselbe taten wie Männer, wurden sie nicht als Two-spirited People angesehen. Whitehead erklärt dies damit, dass die anatomische Komponente des Geschlechts für Frauen wegen ihrer reproduktiven Fähigkeit als wichtiger angesehen wurde als für Männer und deshalb schwieriger mit der Beschäftigungskomponente aufzuwiegen war (Whitehead 1981:91). Roscoe kritisierte diese Auffassung als Annahme, dass Anatomie die Priorität über Gender hat und Gender eine Wiederholung von Sex ist (Roscoe 1993:345).

#### **4.2.3 Gegenwärtige Two-spirited People**

Aufgrund massiven Kulturwandels, erzwungener Akkulturation und Anpassung an westliche Werte, sind Two-spirited People im traditionellen Sinn in vielen indigenen Gesellschaften Nordamerikas verschwunden (Lang 1997:80). Vor allem städtische lesbische und schwule Native Americans nennen sich jedoch seit Ende der 80er Jahre Two-spirited People. Mit dieser Selbstbezeichnung geht eine spezifisch indianische lesbisch-schwule Identität einher. Ihnen ist gemeinsam, dass sie sich ursprünglich primär als lesbisch oder schwul identifiziert haben und ihre indianische Herkunft bejahen, obwohl sie einen stark variierenden kulturellen Hintergrund haben. Sie waren häufig sowohl in ihrer Familie als auch in der lesbisch-schwulen Subkultur Diskriminierungen ausgesetzt. In den 80er Jahren begannen lesbische

---

<sup>7</sup> Tainna wa'ippe war die Lemhi-Shoshoni-Bezeichnung für Two-spirited People.

und schwule Native Americans nach homosexuellen Rollenvorbildern in den Traditionen ihrer Stammesgesellschaften zu suchen. Die früheren ethnologischen Beiträge vermittelten das Bild von indianischen Gesellschaften, die Homosexuelle akzeptierten und nicht selten hoch achteten. Das romantisch verklärende „Berdache“-Bild wurde von Two-spirited People häufig übernommen. Ungeachtet der Tatsache, dass dieses historisch wahrscheinlich inakkurat und sicher viel zu verallgemeinernd ist, war es doch angesichts der vielfältigen Diskriminierungen eine unschätzbare Hilfe, um ein positives Selbstwertgefühl zu entwickeln, und es bot eine Argumentationsgrundlage, um in Indian Communities Akzeptanz gegenüber Lesben und Schwulen durchzusetzen. Während für traditionelle Two-spirited People die Wahl einer (physisch) gleichgeschlechtlichen Partnerin Konsequenz ihres speziellen Geschlechtsstatus war, ist für heutige Lesben und Schwule die Selbstdefinition als Two-spirit Konsequenz ihrer sexuellen Partnerinnenwahl. Mittlerweile umfasst Two-spirit ein ganzes Spektrum von Native Americans, neben Lesben und Schwulen auch Transsexuelle/Transgender People und heute noch existierende gender variance in indianischen Gesellschaften (Lang 1997:98-105). Blackwood betont, dass heute Two-spirit zu sein, nicht einfach bedeutet sich an eine traditionelle Identität zu erinnern, sondern kreativ eine Identität zu konstruieren, die in der Vergangenheit und Gegenwart Bedeutung hat. Diese ist weder definitiv noch statisch, Identitäten sind in der heutigen Welt komplex. Deshalb fordert Blackwood Ethnologinnen auf, weniger zu definieren und zu universalisieren, da jede Definition einige Two-spirited People ausschließt. Sie sollten mehr zuhören, was Two-spirited People über ihr Leben sagen und aufhören, nach traditionellen Two-spirited People zu suchen (Blackwood 1997:288-293).

#### **4.3 Erklärungsversuche für die Existenz von Two-spirited People**

Whitehead erklärt die Existenz von Two-spirited People mit dem Phänomen des indigenen Individualismus und dem Prestigesystem. Die relative Absenz von vererbbaaren Formen von Reichtum und Status machte es möglich, dass persönliche Entschlossenheit und Talent zu einer unvorhergesehenen Verteilung von verschiedenen Funktionen führten. Die potentielle Veränderung von Aktivitätsmustern und sozialen Attributen, die mit Sex assoziiert wurden, ging mit der Verschiebung von Aktivitätsmustern und sozialen Attributen generell einher. Dass Frauen Prestige erwerben konnten, indem ihre Domäne die Produktion von wichtigen dauerhaften Gütern beinhaltete, verringerte den sozialen Graben und erleichterte den Genderwechsel für männliche Two-spirited People. Whitehead sieht Ökonomie als einen wichtigen Punkt für die Attraktivität des Two-spirit-Status für Männer (Whitehead 1981:101-106). Roscoe kritisierte diesen Ansatz, weil er Überzeugungen und kulturelle Formen als Produkt von ökonomischen Beziehungen darstelle und einen dichotomen Ökonomie/Ideologie-Ansatz anwende. Ausserdem hat es auch nordamerikanische Gesellschaften gegeben mit hohem ökonomischen Status der Frauen und ohne Two-spirited People, er

stellt keine Unterschiede in der Produktionsweise oder in Prestigesystemen von Gruppen mit und ohne Two-spirited People fest (Roscoe 1993:346-348). Schade ist, dass Whitehead mit ihrer Erklärung nur die Existenz von männlichen Two-spirited People berücksichtigt, auf die weibliche aber nicht eingeht.

Es gibt keine definitiven Variablen für die Präsenz von Two-spirited People, Roscoe formuliert aber Minimalanforderungen für die Möglichkeit eines solchen Status: eine Arbeitsteilung und ein Prestigesystem, das nach Genderkategorien organisiert ist; ein Glaubenssystem, das Gender nicht als anatomisch bestimmt ansieht und in dem anatomisches Geschlecht als unstabil, flüchtig und nicht dichotom gilt; historische Ereignisse und Individuen, die motiviert sind, von diesen zu profitieren, indem sie Genderidentitäten kreieren (Roscoe 1993:371).

#### **4.4 Geschichte der ethnologischen Interpretation von Two-spirited People**

Die Präsenz von Two-spirited People ist seit Ende des 17. Jahrhunderts gut dokumentiert, was über sie geschrieben wurde, widerspiegelte aber hauptsächlich die existierenden westlichen Diskurse zu Geschlecht, Sexualität und dem „Anderen“. Obwohl das Phänomen in der US-Ethnologie schon lange bekannt war, wurde ihm lange nur Fussnoten gewidmet. In den letzten dreissig Jahren erfuhren Two-spirited People aber grösseres Interesse<sup>8</sup>. Die Schwierigkeit ist, dass euro-amerikanischen Kulturen die sozialen und linguistischen Kategorien fehlen, die das Muster von Glaubenssystemen, Verhalten und Gebräuchen der nordamerikanischen Two-spirited People übersetzen könnten. Die AutorInnen gebrauchten stattdessen gegenseitig ausschliessende Begriffe, die entweder die Geschlechts- oder die sexuelle „Abweichung“ betonten, d.h. Two-spirited People in westlichen Begriffen als transsexuell oder homosexuell wahrnahmen (Roscoe 1993:329-331). Die Erforschung von Two-spirited People tendierte dazu, die dichotomen euro-amerikanischen Konzepte von Gender zu reflektieren. Da die dominante Genderideologie in den USA Sex und Gender einer Person gleichsetzt, waren die ForscherInnen selten fähig, Sex erfolgreich von Gender zu trennen (Blackwood 1997:284-85). Lange wurde die Existenz von Two-spirited People als Institutionalisierung von Homosexualität angesehen (Lang 1997:75). Es brauchte die Entstehung der feministischen Theorie – beginnend mit Benedict in den 20er Jahren – und ihre Kritik der biologischen Bestimmtheit, um eine Reevaluation der Rollen von Two-spirited People möglich zu machen (Roscoe 1993:331). Die Unterscheidung von Sex und Gender in der feministischen Theorie ermöglichte erst das weitergehende Verständnis von Konstruktionen von Sex, Gender und Sexualität, welches wiederum zur Erkenntnis führte, dass es bei

---

<sup>8</sup> Dies führte aber auch zu Vereinnahmung und Romantisierung von Two-spirited People vor allem durch schwule Weisse. Als Beispiele nennt Lang Williams (1986), der ausschliesslich Gesellschaften untersuchte, in denen Two-spirits positiv angesehen wurden, und teilweise auch Roscoe, der, obwohl ihm der Unterschied zwischen Two-spirits und Homosexualität klar ist, diese an einem Diavortrag als „traditionell schwule Rolle“ ankündigte (Lang 1997:78).



Two-spirited People nicht um eine Institutionalisierung von Homosexualität, sondern von multiplen Gender geht (Lang 1997:75). Laut Lang spielt bei genauerer Betrachtung die sexuelle Orientierung bei der Einordnung eines Individuums als Two-spirit keine Rolle. Es wird eine Wahlmöglichkeit institutionalisiert, gänzlich oder teilweise die kulturell definierte Rolle des anderen physischen Geschlechts aufzunehmen, was die Einordnung nicht in dieses, sondern in ein eigenes Gender nach sich zieht (Lang 1997:72). Darüber, wie dieses Gender genau bezeichnet werden soll, herrscht keine Einigkeit. Seit den frühen 70er Jahren wurden Begriffe wie Hermaphrodit oder Transvestit ersetzt durch Cross-Gender oder Mixed Gender, Man-Woman/Woman-Man und Third Gender. Cross-Gender impliziert, dass Two-spirited People von einem Gender ins Gegenteil springen, was nicht adäquat ist. Mixed Gender sieht Blackwood als problematisch an, weil der Begriff impliziert, dass eine Person des einen Sex nicht erfolgreich das Gender des anderen Sex werden kann: sie mischt Gender, weil sie physiologisch ein Sex, sozial aber nicht das diesem Sex zugeschriebene Gender darstellt. Dieses Verständnis vermischt Sex und Gender. Man-Woman/Woman-Man ist deshalb nicht geeignet, weil es ausser Acht lässt, dass Two-spirited People ein eigenes Gender darstellen. Den von verschiedenen AutorInnen vorgeschlagenen Begriff Gender Variance findet Blackwood nicht angebracht, weil er impliziert, dass es eine identifizierbare Kategorie gibt, von der einige abweichen, in Realität hingegen ist Gender in keiner Kultur eine rigide Kategorie, mit der alle Frauen und Männer vollständig übereinstimmen. Alternative Gender befriedigt sie nicht, weil der Begriff nahelegt, dass es ein Standardsystem von zwei Gender plus Alternativen gibt, was Two-spirited People als anders als ein Standardgender definiert und wiederum das euro-amerikanische duale Gendersystem reproduziert. Blackwood kommt zum Schluss, dass alle diese Etiketten nicht die Lösung sind, weil jede Definition Erfahrungen von Two-spirited People in eine reduzierte Kategorie einschliesst (Blackwood 1997:286-288). Lang hingegen übernimmt den Begriff *gender variance*, den Jacobs und Cromwell als „cultural expressions of multiple genders (i.e., more than two) and the opportunity for individuals to change gender roles and identities over the course of their lifetimes“ definieren (Jacobs/Cromwell 1992:63). Sie verwendet auch den Begriff alternative Geschlechter für Two-spirited People und setzt der Kritik Blackwoods entgegen, dass Alternative auch eine unter mehreren gleichrangigen Wahlmöglichkeiten ist (Lang 1997:77). Dem kann wiederum entgegengehalten werden, dass dann die Kategorien Frau und Mann als alter-native Geschlechter angesehen werden müssten, sie aber sind mit dem Begriff gerade nicht gemeint. Auch wenn die Begriffe noch nicht ganz geklärt sind, so ist der Konsens doch, Two-spirited People nicht mehr als Homosexuelle, sondern als ein eigenes Gender anzusehen.

Lang stellt die Frage, ob Two-spirited People mit Transgender<sup>9</sup> People verglichen werden können. Mit ihrer meist bewussten Entscheidung gegen operative Massnahmen nehmen sie eine Unterscheidung zwischen physischem und sozialem Geschlecht vor. Trotzdem verneint sie eine Gleichsetzung, da Transgender People in der Regel die Existenz zweier sozialer Geschlechter nicht in Frage stellen, sie sehen sich als Frauen oder Männer und nicht als drittes oder viertes Geschlecht. Sie gibt auch zu bedenken, dass Forscherinnen kaum je direkt mit Angehörigen alternativer Geschlechter interagiert, geschweige denn sie zu ihrer Geschlechtsidentität befragt haben, so dass sich schwer sagen lasse, ob diese Identität mit Transgender-Identitäten in der westlichen Gesellschaft vergleichbar ist (Lang 1997:92-93). Cromwell hingegen argumentiert, dass in einem System, das Gender rigid an Sex bindet, jemand, dessen Gender anders ist, als es aufgrund der physiologischen Basis zugeschrieben würde, Individuum eines Zwischengenders wird, weshalb er Transgenders und Two-spirited People gleichsetzt (Cromwell 1997).

Dadurch, dass Homosexualität und Two-spirited People von den meisten EthnologInnen gleichgesetzt wurden, ist wenig über gleichgeschlechtliche Lebensweisen in den indigenen Gesellschaften Nordamerikas bekannt (Lang 1997:81). Es gibt zwar spärliche Belege, dass gleichgeschlechtliche Beziehungen vorkamen, aber in den meisten Fällen zwischen Frauen und Männern, die verheiratet waren und Familie hatten, und ohne dass sie kulturell anerkannt wurden (Lang 1997:89). In manchen Gesellschaften wurde Homosexualität zwischen Leuten des gleichen Gender nicht abgelehnt, öfter aber war sie negativ sanktioniert. Auf jeden Fall legten gleichgeschlechtliche Aktivitäten keine andauernde Genderdisposition nahe (Whitehead 1981:95).

House stellt fest, dass ihr Volk viele Jahre von nichtindianischen Leuten untersucht wurde, die meistens nicht den richtigen Kontext hatten für die angemessene Interpretation. Sie findet es respektlos und nicht angemessen, indigene Kreationsgeschichten und Mythologie mit westlichen wissenschaftlichen Theorien zu kritisieren. Sie kann diese Aspekte ihrer Kultur nicht analysieren, wenn das wahre Verständnis dafür für ihre Leute heilig ist (House 1997:224-226).

Die Entwicklung der ethnologischen Interpretation zeigt, dass es beim Phänomen der Two-spirited People nicht um eine Institutionalisierung von gleichgeschlechtlichen Lebensweisen ging, sondern um den Wechsel in ein anderes Gender, aufgrund von Tätigkeitspräferenzen des anderen Sex oder aufgrund von Visionen. Dabei nahm die betreffende Person nicht das Gender des anderen Sex an, sondern wechselte in ein drittes bzw. viertes Gender. Die Antwort auf die Frage im Titel lautet also Geschlechtsrollen- bzw. Genderwechsel. Bei dieser Interpretation wird verneint, dass sexuelles Begehren dabei eine Rolle spielte. Eine genau-

---

<sup>9</sup> Transgender People wollen sich im Gegensatz zu Transsexuellen nicht operieren lassen, sondern definieren sich als male-bodied woman oder female-bodied man (Lang 1997:92).

ere Untersuchung der Motive das Gender zu wechseln, über die kulturell sanktionierten hinaus, erschien mir jedoch interessant, denn mit dieser Negation wird ausgeblendet, dass es sich dabei meist physisch um eine Form der Homosexualität handelte und der Two-spirit-Status so auch eine Anziehung haben konnte auf Personen, deren Begehren sich auf das gleiche Geschlecht richtete.

## **5. Geschlechtsrollenwechsel – Sworn Virgins im Balkan**

Die Sworn Virgins<sup>10</sup> der Berge des Balkans sind die einzige bekannte Form des institutionalisierten Geschlechtsrollenwechsels in Europa, sie wurden von der Ethnologie seltsamerweise ignoriert und es existiert nur bruchstückhaftes Wissen über sie (Dickemann 1997:197). Es wird seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts darüber berichtet, die meisten Beschreibungen stammen aus dem beginnenden 20. Jahrhundert. Grémaux stiess in der Literatur auf 120 Fälle von Frauen, die ihr Leben als soziale Männer lebten, selbst sprach er zwischen 1985 und 1988 mit zwei noch lebenden Sworn Virgins und über zwei weitere befragte er Bekannte und Verwandte (Grémaux 1993:241-243). Seit 1850 ist die Existenz von Sworn Virgins in Albanien, Mazedonien und Südserbien dokumentiert, vor allem in Bergregionen mit einer von HirtInnen und Landwirtschaft geprägten Ökonomie und patrilinearen Verwandtschaftsgruppen, die sich gegenseitig befehdeten. Die Verwandtschaftsgruppen hatten definierte Territorien, ausgearbeitete orale Gesetzescodes, rigide Geschlechtertrennung und einen bedeutend tieferen Status für Frauen als für Männer (Dickemann 1997:198). Gender war zusammen mit Verwandtschaft entscheidend für die Zuschreibung von sozialer Rolle und Status (Grémaux 1993:243). Die Religion war nicht entscheidend, es gab die Sworn Virgins in muslimischen, orthodoxen und katholischen Verwandtschaftsgruppen (Dickemann 1997:200).

Es gab zwei Typen von Sworn Virgins. Einerseits Frauen, die von früher Kindheit an als Sohn erzogen wurden und andererseits Frauen, die nach einer weiblichen Sozialisation sich selbst als sozialen Mann neu definierten (Grémaux 1993:244). Alle Befragten haben in ihrer Jugend auf Initiative oder zumindest im Einverständnis mit ihren (Gross)eltern den Geschlechtsrollenwechsel vorgenommen als Ersatz für einen männlichen Erben. Eltern, die keinen Sohn vorweisen konnten, erlitten einen grossen Statusverlust. Ersatzsöhne waren für die patrilineare Vererbung von Familieneigentum wichtig, aber die Quellen erklären nicht, welchen Wert eine zusätzliche Generation hat, da der Ersatzsohn keine Kinder haben und das Erbe also auf jeden Fall zurück an den nächsten männlichen Verwandten gehen würde (Dickemann 1997:198). Denn normalerweise erbten die Sworn Virgins zwar Land und Besitz,

---

<sup>10</sup> Der slawische Name zavjetovana djevojka und der albanische vajzë e betuar bedeuten beide geschworene Jungfrau. Sie werden aber auch als tobelija (Person, die durch einen Schwur gebunden ist) und virgjinëshë (zur Jungfräulichkeit verpflichtete Frau) bezeichnet (Grémaux 1993:244).

aber nur bis zur Stunde ihres Todes (Grémaux 1993:278). Ein anderer Grund, Sworn Virgin zu werden war der Wunsch, einer arrangierten Heirat zu entfliehen (Grémaux 1993:268). Das Brechen eines Heiratsvertrags war eine ernsthafte Beleidigung und führte zu Blutvergiessen zwischen den Familien. Dies konnte vermieden werden, wenn eine Frau Sworn Virgin wurde (Dickemann 1997:199). Das heisst, der Geschlechtsrollenwechsel war nur in Fällen der Notwendigkeit, wenn das Überleben auf dem Spiel stand oder wenn Blutvergiessen abgewendet werden sollte, akzeptabel (Grémaux 1993:280).

Die Motivationen der Frauen selber werden nur in wenigen Berichten enthüllt. Eine wollte nicht von ihrem Vater getrennt werden, eine wollte zu ihrer Schwester, ebenfalls eine Sworn Virgin, ziehen, eine zog sich seit Kind als Junge an und wollte nicht heiraten, eine fühlte sich schon immer eher als Mann denn als Frau, einige wollten eine Heirat vermeiden, weil das Leben einer verheirateten Frau generell abschreckend war: strikte Geschlechtertrennung; voreheliche Jungfräulichkeit und eheliche Treue, die durch die Todesstrafe gesichert wurde; keine Wahlmöglichkeit; harte Arbeit und kontinuierliches Kinderkriegen; Unterwürfigkeit und Geschlagenwerden (Dickemann 1997:199). Die meisten Quellen ignorieren die Rolle der Mütter in der Beeinflussung ihrer Töchter, die Geschlechtsrolle zu wechseln. Sie konnte aber eine Rolle spielen, denn eine Witwe konnte nur mit einem (Ersatz-)Sohn im Ehehaushalt bleiben, sonst musste sie zu ihrer Geburtsfamilie zurückkehren, als Bedienstete in der Familie ihres verstorbenen Mannes bleiben oder wieder heiraten. All dies war mit tieferem Status verbunden (Dickemann 1997:197).

Sworn Virgins waren durch Schwur an ewige Jungfräulichkeit gebunden. Jungfräulichkeit war in der patriarchalen Kultur synonym mit „männlichen“ Tugenden wie Reinheit und Kraft. Grémaux schliesst aus seinen Fallgeschichten, dass es eine komplette heterosexuelle Abstinenz gab (Grémaux 1993:268). Laut Dickemann war die Bestrafung für das Verletzen dieses Schwurs oder eine darauffolgende Schwangerschaft Steinigen oder lebendig Begraben. Ihr ist aber kein Fall bekannt, in dem dies tatsächlich geschah (Dickemann 1997:198). Sexuelle Kontakte mit Frauen scheint es gegeben zu haben, aber auf limitierte und unterdrückte Art. Es gibt auch Fälle von Sworn Virgins, die mit Frauen zusammenlebten, z.B. in Bluts-Schwesterschaften (Grémaux 1993:271). Generell scheint es Dickemann, dass sexuelle Aktivität irgendwelcher Art nicht die zentrale Tendenz dieser Identität war (Dickemann 1997:201).

Die Sworn-Virgin-Identität dauerte in der Regel ein Leben lang, es wird aber von Fällen berichtet, wo die Sworn Virgin dennoch heiratete. Es ist auffallend, wie komplett die Sworn Virgins die männliche Geschlechtsrolle erfüllten, im Gegensatz zu Two-spirited People in Nordamerika. Sie zogen Männerkleider an, trugen eine Waffe und waren Bauern, manche jagten oder nahmen an Kriegen teil. Sie waren in männlichen Regierungsräten akzeptiert<sup>11</sup>,

---

<sup>11</sup> Laut Grémaux durften sie aber in der Regel nicht mitdiskutieren und erst recht nicht stimmen (Grémaux 1993:279).

waren Haushaltsvorstände, wenn die Väter gestorben waren, manchmal auch Anführer der Verwandtschaftsgruppen oder von männlichen Banden (Dickemann 1997:200). Wenn sie jedoch an Fehden teilnahmen, wurde ihre Tat nicht akzeptiert und im Kriegsfall durfte man sie nicht töten, weil sie Frauen waren. Dies erlaubte ihnen, Männer zu töten, ohne fürchten zu müssen, selbst getötet zu werden (Grémaux 1993:278). Viele Sworn Virgins drückten dieselbe Verachtung für Frauen aus wie ihre männlichen Kollegen (Dickemann 1997:200). Ihre Selbstidentifikation reichte bei den vier Fallbeispielen von Grémaux von völlig männlich bis zu weiblich (Grémaux 1993:275). Die meisten schienen stolz auf ihren männlichen Status zu sein (Dickemann 1997:201). Generell war in ihrem Umfeld bekannt, dass sie das Gender gewechselt hatten, manche hatten aber bis zur Stimme alles so perfekt eingeübt, dass Aussenstehende sie nicht als Frauen wahrnahmen (Dickemann 1997:200-201). Es gibt verschiedene Hinweise, dass ihre Geschlechtsrolle und Identität nicht völlig klar war für andere. Die lokale Bevölkerung wechselte meist zwischen dem weiblichen und männlichen Pronomen, wenn sie sich auf Sworn Virgins bezogen. Die Ambivalenz zeigte sich auch in Bezeichnungen wie *momak djevojka* (Mädchen-Junge) (Grémaux 1993:277). Aus dieser Ambivalenz der Rolle von Sworn Virgins und dem Unterschied, der in dieser Region zwischen Frauen und Jungfrauen gemacht wird, zieht Grémaux den Schluss, dass sie ein Zwischengender darstellen oder ein drittes Gender (Grémaux 1993:280).

Laut Grémaux geht es bei der Bezeichnung drittes Gender nicht nur um das Kopieren der Geschlechtsrolle des gegensätzlichen Gender oder das Mischen von weiblichen und männlichen Gendermerkmalen, sondern um eine authentisch neue alternative Form der menschlichen Existenz ausserhalb der Reichweite von Mainstream Genderrollen, eine Lebensform jenseits der zwei stereotypen Genderkategorien, die mehr beinhaltet als erotische Präferenz oder sexuelles Verhalten (Grémaux 1993:280). Die Quellenlage bezüglich Sworn Virgins lässt nur vorsichtige Schlüsse zu, aber aufgrund des Vorliegenden, würde ich Sworn Virgins eher als soziale Männer, die teilweise ihre weiblichen Merkmale behalten, bezeichnen denn als drittes Geschlecht. Mir scheint es, dass sie männliche und weibliche Gendermerkmale mischen und keine neue Form von Gender kreieren. Im Gegensatz zu Two-spirited People gibt es auch keine speziellen Funktionen für ihren Status.

Es gibt vielfältige Unterschiede zu den Two-spirited People in Nordamerika. So ist der Auslöser für die Two-spirit-Zuordnung nicht eine Not irgendwelcher Art, sondern entweder persönliche Tätigkeitspräferenzen oder eigene Visionen. Im Balkan musste jegliche gleichgeschlechtliche Sexualität vermieden werden, während in Nordamerika die physische Homosexualität zwischen Angehörigen verschiedener Gender kulturell akzeptiert war. Grémaux erklärt die Entstehung eines dritten Geschlechts mit der Frau-Mann-Dichotomie von Rechten und Pflichten, die wenig Freiraum boten (Grémaux 1993:244). Bei den indigenen Gesellschaften in Nordamerika wurden Frauen zwar auch weniger hoch bewertet als Männer, sie hatten aber viele Möglichkeiten, Prestige zu erlangen. Der Geschlechts-

rollenwechsel im Balkan basiert auf ganz anderen kulturellen Konzepten, wie z.B. der Jungfräulichkeit, die Frauen quasi zu Nicht-Frauen machte und die Asexualität war somit wichtiges Merkmal der Sworn Virgins.

## **6. Abschliessende Bemerkungen**

Gleichgeschlechtliche Lebensweisen und Geschlechtsrollenwechsel können ganz verschiedene Formen annehmen wie wir gesehen haben. Ihre Untersuchung hat verschiedene westliche Konzepte in Frage gestellt: die universelle heterosexuelle Paar- und Familienbildung, die „Unnatürlichkeit“ von Homosexualität und die Zweigeschlechtlichkeit. Viele der von der Ethnologie erforschten Formen passen aber ebensowenig in neuere Konzepte wie Homosexualität oder Transsexualität und Transgenderismus.

Die Existenz von Two-spirited People zeigt, dass Sex und Gender trennbar ist und auch getrennt werden sollte, weil Menschen ein Gender bewohnen können, das normalerweise nicht ihrem Körper zugeschrieben ist. Um Intersexuelle wahrzunehmen ist die Trennung von Sex und Gender wichtig, weil sie einen Körper bewohnen, für den es kein zugeschriebenes Gender gibt. Ihre Existenz stellt die Genderdichotomie grundsätzlich in Frage, indem sie zeigt, dass die biologische Grundlage der Zweigeschlechtlichkeit eine soziale Konstruktion ist.

Auch Two-spirited People stellen dadurch, dass sie ein drittes Gender annehmen, die Genderdichotomie in Frage. Sie zeigen ausserdem, dass es neben der heterosexuellen Paar- und Familienbildung auch andere Lebensweisen gibt. Die Sworn Virgins scheinen weniger die Zweigeschlechtlichkeit in Frage zu stellen, sie zeigen aber eine Möglichkeit, wie Frauen rigide Gendernormen umgehen konnten, indem sie die Geschlechtsrolle wechseln.

Das Beispiel der Azande zeigt die kulturelle Verankerung gleichgeschlechtlicher Lebensweisen. Die chinesischen Schwesternschaften deuten auf die Wichtigkeit der historischen und ökonomischen Einbettung hin und darauf, dass gleichgeschlechtliche Lebensweisen widerständige Praktiken einschliessen.

Die feministische Wissenschaft trennte Sex und Gender, wies den biologischen Determinismus zurück und entwickelte ein weitergehendes Verständnis von Konstruktionen von Sex, Gender und Sexualität. Erst dadurch wurde es möglich, die Vielfältigkeit von sexuellen und Genderpraktiken überhaupt wahrzunehmen. Die Ethnologie wiederum ist die Wissenschaft, die dies empirisch nachweisen kann. Die feministische Ethnologie hat an den verschiedensten Beispielen gezeigt, dass die vielfältigen Möglichkeiten von Sexualitäten und Gender nur innerhalb ihrer kulturellen Bedeutungen verstanden werden können.

## Literaturverzeichnis

Allen, Paula Gunn. 1981. "Beloved women: Lesbian in American Indian cultures". *Conditions* 7:67-87.

Blackwood, Evelyn. 1997. "Native American Genders and Sexualities: Beyond Anthropological Models and Misrepresentations", in *Two-Spirit People . Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality*. Hrsg. S. E. Jacobs, S. Lang, T. Wesley, pp. 284-294. Illinois.

Blackwood, Evelyn. 1986. "Breaking the mirror: The Construction of lesbianism and the anthropological discourse on homosexuality", in *The many faces of homosexuality: Anthropological approaches to homosexual behavior*. Hrsg. E. Blackwood. New York: Harrington Park Press.

Blackwood, Evelyn. 1984. *Cross cultural dimensions of lesbian relations*. Master's Thesis. San Francisco State University.

Blackwood, Evelyn und Saskia E. Wieringa. 1999: "Sapphic Shadows: Challenging the Silence in the Study of Sexuality", in *Female Desires. Same-Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*. Hrsg. E. Blackwood und S. E. Wieringa, pp. 39-63. New York: Columbia University Press.

Carrier, Joseph M. 1980. "Homosexual behavior in cross-cultural perspective", in *Homosexual behavior: A modern reappraisal*. Hrsg. J. Marmor, pp. 100-122. New York: Basic Books.

Collier, Jane und Sylvia Yanagisako. 1987. "Towards a unified analysis of gender and kinship", in *Gender and Kinship. Essays toward a unified analysis*. Hrsg. J. Collier und S. Yanagisako, pp.14-50. Stanford.

Cromwell, Jason. 1997. "Traditions of gender diversity and sexualities: A female-to-male transgendered perspective", in *Two-Spirit People . Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality*. Hrsg. S.E. Jacobs, S. Lang und T. Wesley, pp.119-141. Illinois.

Cromwell, Jason und Sue-Ellen Jacobs. 1992. "Visions and revisions of reality: Reflections on sex, sexuality, gender and gender variance". *Journal of homosexuality* 23 (4):43-69.

Dickemann, Mildred. 1997. "The Balkan Sworn Virgin: A Cross-Gendered Female Role", in *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*. Hrsg. S. O. Murray, und W. Roscoe, pp. 197-203. New York/London.

Evans-Pritchard, E. E. 1970. "Sexual Inversion among the Azande". *American Anthropologist* 72 (6):1428-1434.

Grémaux, René:1993. "Woman becomes Man in the Balkans", in *Third sex, third gender: Beyond sexual dimorphism in culture and history*. Hrsg.G. Herdt, pp. 241-281. New York.

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

Hastrup, Kirsten. 1993 (1978). "The semantics of biology: Virginity", in: *Defining females. The nature of women in society*. Hrsg. S. Ardener, pp. 34-50. Oxford.

House, Carrie: 1997 "Navajo Warrior Women: An Ancient Tradition in a Modern World". in *Two-Spirit People . Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality*. Hrsg. S. E. Jacobs, S. Lang, und T. Wesley, pp. 223-227. Illinois.

Heldmann, Anja. 1997. "Jenseits von Frau und Mann. Intersexualität als Negation von Zweigeschlechtlichkeit", in Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung. Hrsg. B. Hauser-Schäublin, und B. Röttger-Rössler: pp. 163-183. Berlin.

Jacobs, Sue-Ellen und Lee M. Kochems. 1997. "Gender Statuses, Gender Features, and Gender/Sex Categories: New Perspectives on an Old Paradigm". in Two-Spirit People . Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality. Hrsg. S. E. Jacobs, S. Lang und T. Wesley, pp. 255-264. Illinois.

Lang, Sabine. 1997. "Wer oder was ist eigentlich homosexuell? Reflexionen über Gender Variance, Homosexualität und Feldforschung in indigenen Gesellschaften Nordamerikas", in Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität. Hrsg. G. Schein und S. Strasser, pp. 67-109. Wien: Milena Verlag.

Murray, Stephen O. 1997. "Woman-Woman Love in Islamic Societies", in Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature. Hrsg. S. O. Murray, und W. Roscoe, pp. 97-104. New York/London.

Ortner, Sherry B. und Harriet Whitehead. 1981. "Introduction: Accounting for Sexual Meanings", in Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality. Hrsg. S. B. Ortner und H. Whitehead, pp. 1-27. Cambridge.

Roscoe, Will. 1993. "How to become a berdache: Toward a unified analysis of gender diversity", in Third sex, third gender: Beyond sexual dimorphism in culture and history. Hrsg. G. Herdt, pp. 329-372. New York.

Schein, Gerlinde und Sabine Strasser. 1997. "Intersexions oder der Abschied von den Anderen. Zur Debatte um Kategorien und Identitäten in der feministischen Anthropologie", in Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität. Hrsg. G. Schein und S. Strasser, pp. 7-32. Wien: Milena Verlag.

Whitehead, Harriet. 1981. "The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in native North America", in Sexual Meanings. Hrsg. S. B. Ortner, und H. Whitehead, pp. 80-113. Cambridge.

Williams, Walter L. 1986. The spirit and the flesh. Boston: Beacon Press.