

Carsten Balzer

Marlon, die zwei Kulturen, die zwei Geschlechter und die Macht des chirurgischen Messers – Anmerkungen zu Intersexualität und Geschlechtervielfalt¹

Oh, people don't understand. Single sex people don't understand us forked sex folks!

Marlon

1.

Die Lebensgeschichte von Marlon ist eine Geschichte über Macht auf verschiedenen Ebenen. Sie handelt von jener Macht, die beherrschende Kulturen über beherrschte Kulturen, die Eltern über Kinder, und die die modernen westlichen Wissenschaften über menschliche Körper haben. Sie lässt sich lesen als eine Geschichte über den brutalen Missbrauch dieser Macht und über menschliche Grausamkeit im Namen des Fortschritts, im Namen der Integration und im Namen der Wissenschaft. Sie lässt sich auch lesen als eine Geschichte, die zeigt, wie unterschiedlich Kulturen mit Menschen umgehen können, deren Körper bei der Geburt nicht den normierten Kategorien von Weiblichkeit und Männlichkeit westlicher Kulturen entsprechen: jenen Menschen, die von den Wissenschaften Medizin und Sexualwissenschaft als Abweichungen von der Norm eines starren Zweigeschlechtersystems definiert und mittels verschiedener Syndrom-Kategorien pathologisiert werden.²

Diese Syndrom-Kategorien werden unter dem medizinischen Oberbegriff „Intersexualität“ zusammengefasst. Seit den 1950er Jahren werden in westlichen Ländern wie den USA und Deutschland bei vielen dieser als „intersexuell“ bezeichneten Menschen, bereits im Kindesalter chirurgische Eingriffe an den Genitalien vorgenommen, die das Geschlecht des Kindes als Junge oder Mädchen eindeutig machen sollen.³ So unterschiedlich

¹ Eine frühere Version dieses Artikels erschien 2005 in einer Publikation der NGBK (siehe Balzer 2005). Der für diesen Publikationskontext gewählte, leicht verständliche Sprachstil wurde beibehalten.

² Die Konstruktion einer essentialistischen, „naturalisierten“ Zweigeschlechterordnung durch diese Wissenschaften sowie die dieser Konstruktion vorausgehenden Entwicklungen, sie begleitenden Prozesse, ihr diskursiver Kontext - eine als „Heteronormativität“ bezeichnete „kulturelle Matrix“ (Haller 2001) -, und die dadurch entstehenden Pathologisierungen bestimmter Formen von Geschlecht und Sexualität werden in den Werken von Michel Foucault (1973, 1989, 1991, 1998) und Judith Butler (1991, 1995, 2001) ausführlich behandelt.

³ Eine kritische Reflexion der medizinischen Kategorie „Intersexualität“ und ausführliche Beschreibung der Pathologisierung und Behandlung der als „intersexuell“ definierten Menschen finden sich beispielsweise bei Dreger (1998), Fausto-Sterling (2000), bei Reiter (2000), bei Klöppel (2002) und in vielfältiger Form bei NGBK (2005).

die von den Mediziner_innen in den „Patient_innen“-Akten dieser Menschen vermerkten Beschreibungen der kulturell konstruierten „Syndrome“ und „Abweichungen“ auch sind, die häufig traumatisierende Erfahrung der zwangsweisen „Verordnung eines Geschlechts“ mit Hilfe der „Macht des chirurgischen Messers“⁴ ist vielen dieser Menschen gemein.⁵ Die mittlerweile zunehmend kritisierte Praxis einer solchen Genitalverstümmelung in der westlichen Kultur wird auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts weiterhin in den meisten westlichen Gesellschaften praktiziert.⁶

2.

Da Marlon ursprünglich nicht der westlichen Kultur entstammt, blieben ihm zunächst eine Pathologisierung als „intersexuell“ und die erwähnten chirurgischen Eingriffe erspart. Marlon ist ein nordamerikanischer Ureinwohner.⁷ Er wuchs Anfang der 1950er Jahre in der Reservation einer indigenen Ethnie im Norden der USA auf.⁸ Als ich Marlon während einer ethnologischen Feldforschung in New York kennen lernte, lebte er bereits viele Jahre als Mann in der US-amerikanischen Gesellschaft.⁹ Um seine Lebensgeschichte und seine Erfahrung mit den beiden Kulturen und den beiden Geschlechtern auch mit seinen eigenen Worten wiederzugeben, werde ich sie an dieser Stelle mit möglichst vielen Originalzitate erzählen.

Wenngleich sich in Marlons Geburtsurkunde auch heute noch der Eintrag „weiblich“ findet, fühlte sich Marlon bereits in seiner Kindheit in der Reservation als Junge und verhielt

⁴ Das "chirurgische Messer" wird im Folgenden allgemein als eine Metapher verstanden für all jene medizinischen Techniken, mit denen auf künstliche Weise die proklamierte "Natur" der menschlichen Körper hergestellt werden soll (vgl. auch Butler 2001).

⁵ Diese Thematik wird beispielweise in dem Dokumentarfilm „Das verordnete Geschlecht“ (Tolmein und Rotermund 2001) geschildert (vgl. auch Reiter 2000).

⁶ Neben den teilweise bereits seit den 1990er Jahren aktiven „Intersex“-Organisationen (siehe z. B. www.isna.org (USA), www.xy-frauen.de sowie AGGPG 1997 und AG 101intersex et. al 2005 (BRD)) kritisieren in jüngster Zeit vermehrt auch Wissenschaftler_innen diese Praxis (siehe z. B. Dreger 1998, Kessler 1998, Beh und Diamond 2000, Fausto-Sterling 2000, Butler 2001, Klöppel 2002, NGBK 2005).

⁷ Die fälschlich noch immer als „Indianer“ bezeichneten Ureinwohner_innen Nordamerikas lehnen diese Fremdbezeichnung ab und nennen sich selbst „Native Americans“ (USA) oder „People of the First Nation“ (Kanada).

⁸ Aus Gründen der Anonymisierung habe ich statt Marlons richtigem Namen ein Pseudonym gewählt und verschweige an dieser Stelle auch seinen Geburtsort und den Namen seiner Ethnie. Aus Respekt gegenüber Marlon, aufgrund der Ablehnung einer demütigenden wissenschaftlichen Tradition und um die Verschiedenartigkeit des kulturellen Umgangs zu betonen, verzichte ich bewusst darauf, dem wissenschaftlichen Zwang zu folgen, Marlon mittels der pathologisierenden medizinischen Fremdefinitionen zu klassifizieren, und beschreibe ihn so, wie er sich fühlt und lebt: als Mann.

⁹ Die Feldforschung fand im Rahmen meines Promotionsprojektes, einer kulturell vergleichenden Studie zu Transgender-Subkulturen in Rio de Janeiro, Berlin und New York, statt.

sich auch dementsprechend. Nachdem er einige Jahre seiner Kindheit in der Reservation verbracht hatte, wurde er von der damaligen US-Regierung zusammen mit neun weiteren Kindern aus der Reservation genommen und in eine US-amerikanische Mittelklassefamilie zwangsintegriert:

Wie es kam, dass sie mich adoptierten? Die Regierung der Vereinigten Staaten nahm mich 1955 aus der (...) Reservation, weil die Regierung der Vereinigten Staaten meinte, dass einige indianische Kinder in die restliche Gesellschaft assimiliert werden müssten.¹⁰

Hintergrund der Zwangsintegration Marlons war die 1946 vom US-amerikanischen Kongress beschlossene, sogenannte „Politik der Termination und Relokation“, die dazu dienen sollte, die Verantwortlichkeiten und Schulden der US-amerikanischen Gesellschaft gegenüber den Indigenen in den Reservationen aufzuheben. Diese „Politik“ beinhaltete neben Kompensationszahlungen die Aufhebung des besonderen juristischen Status der Indigenen, sowie eine Umsiedlung von Indigenen aus den Reservationen in die Städte. Ziel dieser „Politik“, so die skandinavische Historikerin Gunlög Fur, war eine Assimilierung der indigenen Kulturen in die US-amerikanische Dominanzkultur.¹¹

Marlon wurde von der US-Regierung in die Hände eines Ehepaares, welches in einer kleinen Stadt in der Nähe New Yorks lebte, gegeben. Seine neuen Adoptiveltern wollten ihn als Mädchen erziehen:

Dann wurde ich adoptiert. Obwohl meine Adoptiveltern versuchten, mir verständlich zu machen, dass ich ein Mädchen werden sollte - sie versuchten es zwei Jahre lang - funktionierte es nicht.

In der Pubertät ließen seine Adoptiveltern aufgrund eines für sie beunruhigenden Ereignisses eine Reihe von medizinischen Tests mit ihm durchführen:

... weil ich nicht menstruierte. Sie wollten wissen, warum - und ob man das andere [Hormon] überwältigen muss. Sie machten viele Tests. Und das männliche Hormon war vorherrschend zu dieser Zeit. Das Testosteron überwog das Östrogen.

Allerdings wurden diese Tests nicht allein aus einer Sorge um das Wohlbefinden Marlons durchgeführt. Die medizinischen Tests hatten auch einen ganz anderen Hintergrund: einen (groß)elterlichen Hintergrund. Denn Marlons Adoptiveltern wussten schon früh, wer Marlon war:

¹⁰ Alle Zitate wurden von mir aus dem Englischen übersetzt.

¹¹ Vgl. Fur 2001:1.

...schon seit ich vier Jahre alt war, wussten sie, dass ich einige weibliche Organe und einige männliche Organe hatte. Gut, der Hauptgrund war: Sie wollten ein Enkelkind.

Marlon empfand sich jedoch seit seiner Kindheit als männlich. Darüber hinaus fühlte er sich nicht zu Männern hingezogen:

Was ich sagen kann ist, dass wenn es um Sex mit Männern geht, man sich sehr unwohl fühlt. Es ist richtig schmerzhaft und es fühlte sich einfach nicht richtig an.

Der Wunsch nach Enkelkindern war jedoch offensichtlich die alles bestimmende Perspektive der Adoptiveltern. Nicht nur Marlons geschlechtliche Identität¹² und sein Begehren sprachen gegen den Enkelwunsch der Adoptiveltern, sondern auch sein Hormonhaushalt. Das Östrogen überlagernde Testosteron ließ in seinem einen Eierstock keine „funktionierenden“ Eizellen entstehen:

Das Ei wuchs nie heran, nun, es wuchs, aber es funktionierte nicht jeden Monat, da ich nur einen [Eierstock] hatte. Es funktionierte etwa alle sechs Monate [...] Schwanger zu werden war für mich ein einziges Elend.

Mit 22 Jahren wurde Marlon von seinen Adoptiveltern mit einem Mann verheiratet. Marlon kommentierte diese traumatische Heirat in einer distanzierten Art mit den Worten: „*Es hatte kein bisschen funktioniert!*“. Die Ehe dauerte nur kurze Zeit. Das eigentliche Ziel seiner Adoptiveltern wurde jedoch erreicht - und zwar durch die „Macht des chirurgischen Messers“, der in westlichen Gesellschaften möglichen technologischen Beherrschung des menschlichen Körpers. Seine Eltern suchten einen „fertility doctor“ auf, einen Arzt, der Marlon schwanger machen sollte:

Es war selbstsüchtig. Sie gaben eine Menge Geld aus, um ein, wie ich sagte, sie nahmen ein Ei von mir und Samen von meinem Ehemann. Und nachdem sie es befruchtet hatten, setzten sie es mir wieder ein. [...] Entschuldigung, nicht ein Ei. Ein Ei überlebte. Es waren vier Eier und eines überlebte.

Marlon gebar einen Sohn - der bis zu seinem zwölften Lebensjahr bei seinen Adoptiveltern aufwuchs -, ließ sich scheiden und im darauffolgenden Jahr seinen männlichen Namen in den, in den USA als Identitätsnachweis geltenden, Führerschein eintragen. Im gleichen Jahr begann er mit einer unterstützenden Testosteron-Behandlung, die er bis heute fortsetzt.

¹² Statt des verbreiteten Begriffs „Geschlechtsidentität“ (gender identity), der aus dem medizinischen Kontext der Intersexualitätsforschung stammt und mit heteronormativen und essentialisierenden Bedeutungen, die hier nicht evoziert werden sollen, behaftet ist, wird der Begriff „geschlechtliche Identität“ verwendet.

Marlon lebt heute mit seiner Ehefrau in einer eheähnlichen, eingetragenen Partnerschaft (domestic partnership) und wohnt zusammen mit ihr, ihren Kindern und seinem Sohn in New York.

Für seinen Sohn ist Marlon Vater und Mutter.

Als studierter Erziehungswissenschaftler und Sozialarbeiter lehrte er ein Jahr in der indigenen Reservation, aus der er ursprünglich stammt und zu der er über die Jahre hinweg Kontakt hielt. Während er das Verhältnis zu seinen Verwandten in der Reservation als ausgesprochen gut schildert, beschreibt Marlon das Verhältnis zu seinen heute verstorbenen Adoptiveltern als von Konflikten belastet.

Seine vehemente Verurteilung jener aus Selbstsucht an ihm begangenen Grausamkeiten scheint sich auch in seiner Berufswahl zu manifestieren. Marlon arbeitet heute als „child protective specialist“ in New York, das heißt, er hilft Kindern, die im Elternhaus durch Gewalt und sexuellen Missbrauch bedroht sind, an einen sicheren Ort zu kommen.

Die Geschichte Marlons, wie sie an dieser Stelle erzählt wurde, ist verkürzt und lückenhaft, aber nur deshalb, weil ich im Interview Marlons Schweigen achtete: ein lautes Schweigen, ein Schweigen, welches so laut war, dass die Unerträglichkeit der Erinnerung unüberhörbar wurde.

Die stark verkürzt erzählte Lebensgeschichte Marlons kann in einer wohlwollenden Weise - mit Marlons distanzierten Worten „*Single sex people don't understand us forked sex folks!*“ - als eine Geschichte der Missverständnisse missdeutet werden. Sie ist aber ohne Zweifel eine Geschichte der Macht.

Eine Geschichte der Macht einer beherrschenden Kultur über eine beherrschte Kultur.

Eine Geschichte der Macht (adoptiv-)elterlicher „Wünsche“ über das Sein des Kindes.

Eine Geschichte der Macht des chirurgischen Messers über den menschlichen Körper.

Aber auch eine Geschichte des Widerstandes und des Überlebens.

3.

Sie ist zudem eine Geschichte, die sehr geeignet ist, als Einstieg in eine Darstellung der kulturell unterschiedlichen Konstruktionen von Geschlecht und Geschlechterordnungen. Marlons Ausführungen über die Reservation, in der seine Verwandten leben, lassen darauf schließen, dass die kulturelle Konstruktion von Geschlecht in dieser Gesellschaft sich sehr von der Konstruktion in den westlichen Kulturen unterscheidet. Marlon berichtete, dass in der Reservation das Geschlecht des Kindes mit einem Ritual während der Pubertät festgelegt wird und erst bis zu diesem Zeitpunkt Klarheit über das Geschlecht des Kindes gefunden werden muss. Darüber hinaus, so Marlon weiter, sei im Falle einer Fehlentscheidung auch ein späterer Wechsel möglich. Marlon erzählte auch, dass es in der Reservation neben den Geschlechtern Mann und Frau noch ein weiteres Geschlecht gebe. Wenngleich diese Angaben durch die wissenschaftliche Literatur zu dieser indigenen Gruppe weder falsifiziert noch verifiziert werden konnten¹³, so war die Konstruktion von Geschlecht, wie Marlon sie für seine ethnische Gruppe beschreibt, im indigenen Nordamerika während der Ankunft der Europäer_innen keine Seltenheit. Der Ethnologe Will Roscoe weist in einer umfangreichen Studie nach, dass für 155 der geschätzten 400 indigenen Gesellschaften, die zum Zeitpunkt der Ankunft der Europäer_innen in Nordamerika existierten, Belege über das Vorhandensein eines Dritten, und teilweise auch eines Dritten und Vierten Geschlechts dokumentiert sind.¹⁴ Auch über einige Gesellschaften und Ethnien in Mittel- und Südamerika, in Afrika, in Asien sowie in Melanesien und Polynesien existieren ethnologische Studien und Berichte, die die hierzulande weit verbreitete Auffassung, dass die westliche Konstruktion einer dichotomen Geschlechterordnung von Mann und Frau universell sei, empirisch widerlegen.¹⁵ Die Konstruktion einer Zweigeschlechterordnung mit Hilfe von chirurgischen Eingriffen an kleinen Kindern und einer Pathologisierung nicht nur von Individuen, sondern von ganzen

¹³ In der mir zugänglichen Literatur zu dieser Ethnie wurde das Thema Geschlechtervielfalt und auch das Thema Sexualität, unter dem die Dritten und Vierten Geschlechter häufig in ethnographischen Berichten abgehandelt werden, nicht behandelt. In der Literatur über indigene Geschlechtervielfalt in Nordamerika tauchte der Name dieser indigenen Gruppe nicht auf. Da das Ignorieren und Nicht-Behandeln dieser Thematik auch in neueren ethnographischen Texten keine Seltenheit ist, lassen sich daraus jedoch keine weiteren Schlüsse ziehen.

¹⁴ Roscoe 2000: 6, vgl. auch z.B. Tietz 2001: 182.

¹⁵ Ethnologische und andere empirische Studien und Berichte zu solchen Gesellschaften finden sich z. B. bei Herdt (1994), Bennholdt-Thomsen (1994), Murray (1995) und Stephen (2002) für Mittel- und Südamerika, bei Edgerton (1964), Wikan (1977), Amadiume (1987) und Tietmeyer (1998) für Afrika, bei Nanda (1990), Herdt (1994), Ramet (1996), Johnson (1998), Jackson und Sullivan (1999), Totmann (2003), Sinnott (2004) und Fels (2005) für Asien, bei Levy (1972), Daniellson et al (1992), Herdt (1994), und Mageo (1996) für Polynesien sowie bei Herdt (1994) und Ramet (1996) für Melanesien.

gesellschaftlichen Gruppen¹⁶, unterscheidet sich sehr von der Konstruktion von Drei- und Viergeschlechterordnungen oder anderen Geschlechterordnungen, in denen jenen Menschen nicht die gesellschaftliche Rolle unmündiger Patient_innen zugewiesen wird, sondern eine gesellschaftlich akzeptierte Rolle, die in einigen Fällen mit einer religiösen oder kulturellen Funktion einhergeht bzw. einherging.¹⁷ Die der ethnologischen Forschung bekannten Formen der Geschlechtervielfalt unterscheiden sich jedoch auch untereinander in der jeweiligen Art der kulturellen Konstruktion der Geschlechter. Die unterschiedlichen Konstruktionen sind desgleichen nicht frei von Zwang und kulturellen Normen und befinden sich darüber hinaus in stetem Wandel – in der Vergangenheit vor allem durch Missionierung und Kolonialisierung der erobernden Europäer_innen und gegenwärtig vor allem durch verschiedene Formen der neueren kulturellen Globalisierung.¹⁸ Von der immensen Vielfalt an Geschlechtermodellen und -konstruktionen, die es weltweit gibt, möchte ich an dieser Stelle einige Beispiele von Geschlechtskonstruktionen der ursprünglichen Einwohner_innen Nordamerikas skizzieren, solche, die Marlons Ausführungen über das Leben in „seiner“ Reservation entsprechen und solche, die sich davon unterscheiden.¹⁹

4.

Die Eroberung der Neuen Welt durch die Europäer_innen und die ihr folgende Kolonialisierung und später die Missionierung der indigenen Gesellschaften durch die US-amerikanische Bevölkerung hatte verheerende Folgen für die indigenen Kulturen. Kolonialisierung und Missionierung sind schönfärbende Begriffe für Prozesse, die im Falle Nordamerikas häufig mit vielfachem Völkermord mittels Krieg, Massenmorden, Verbreitung von Krankheiten, Vertreibung aus fruchtbaren Regionen und Aushungern, sowie der zwangsweisen Einführung fremder kultureller Werte in Form des Christentums und später

¹⁶ Diese Pathologisierung betrifft nicht nur als „intersexuell“ bezeichnete Menschen, sondern auch die unterschiedlichen Individuen und Gruppen, die mit dem Oberbegriff „Transgender“ bezeichnet werden.

¹⁷ Während Roscoe die „Dritten und Vierten Geschlechter Nordamerikas“ allgemein als gesellschaftlich respektiert und integriert beschreibt (1994: 330; 2000: 6), merken Thomas und Jacobs an, dass diese in einigen Gesellschaften Nordamerikas sehr angesehen waren, in einigen jedoch auch diskriminiert wurden, und warnen vor einer verallgemeinernden Romantisierung (1999: 91-93). Dabei ist jedoch zu beachten, dass diese meist geringen Diskriminierungen häufig von anderen Individuen und nicht von gesellschaftlichen Institutionen ausgingen.

¹⁸ Vgl. z. B. Balzer 2006, siehe auch Tietz 2001.

¹⁹ Im Folgenden werden die von Roscoe (2000) verwendeten und in Ethnographien üblichen Bezeichnungen der indigenen Gruppen übernommen. Viele dieser Bezeichnungen sind jedoch Fremdbezeichnungen, die von den so Bezeichneten, die sich selbst anders nennen, abgelehnt werden. So nennen sich die Navaho beispielsweise selbst Dine. Daher werde ich in eckigen Klammern einige der bekannten Selbstbezeichnungen hinzufügen (siehe auch <http://ncseonline.org/NAE/docs/names/html>).

auch des westlichen Schul- und Rechtssystems treffender umschrieben werden.²⁰ Die unter Zwang vorangetriebene christliche Missionierung rechtfertigte sich meist mit einem Verweis auf die als „Sodomiten“ bezeichneten Dritten und Vierten Geschlechter, und die damit verbundenen Konzepte von Geschlecht und Sexualität, die der christlichen Moral widersprachen.²¹ In der wissenschaftlichen Literatur werden die von den eindringenden Europäer_innen als „Sodomiten“ verabscheuten Dritten und Vierten Geschlechter bis heute generell als „Berdache“ bezeichnet.

Diese ethnozentrische und wissenschaftlich falsche Bezeichnung aus dem 17. Jahrhundert fand im 19. Jahrhundert ihren Weg in die wissenschaftlichen Untersuchungen und wird seitdem und bis heute von Ethnolog_innen verwendet.²² Problematisch ist die Bezeichnung „Berdache“ einerseits, weil sie aus dem Persischen kommend, den „jüngeren Partner in einer homosexuellen Beziehung“ oder auch einen „männlichen Prostituierten“ bezeichnet.²³ Darüber hinaus basieren die in wissenschaftlichen Texten vorgenommene Trennung in „weibliche Berdache“ und „männliche Berdache“ sowie die gleichfalls verwendete problematische Bezeichnung „indigener Transvestitismus“ auf der Grundlage der europäischen Geschlechterdichotomie. Die moralisch wertende Perspektive solch ethnozentrischer Begriffe ist in den ersten ethnologischen Beschreibungen unübersehbar und entspricht den euro-amerikanischen, medizinischen Pathologisierungen der damaligen Zeit. So beschrieb der angesehene Ethnologe Robert H. Lowie die von ihm als „Berdache“ bezeichneten Menschen bei den Crow [Apsáalooke] als pathologisch, als abnormal, als psychiatrische Fälle und als Anomalien.²⁴ Heute lehnen viele Indigene Nordamerikas den Begriff „Berdache“ als eine beleidigende Fremdbezeichnung, die einem kolonialen Diskurs entstammt, ab, und bezeichnen sich selbst mit den verschiedenen indigenen Eigennamen,

²⁰ Siehe z. B. Tietz 2001: 190.

²¹ Vgl. Tietz 2001: 179, Roscoe 1994: 331.

²² Vgl. z. B. Kroeber 1902; Lowie 1935; Devereux 1937; Whitehead 1981; Roscoe 1994, 2000.

²³ Roscoe 1994: 330f, siehe auch Lang 1994: 70 sowie Thomas und Jacobs 1999: 92.

²⁴ Roscoe 2000: 26.

sowie mit dem Begriff „Two Spirit“. ²⁵ „Two Spirit“ ist gleichzeitig ein pan-indigener Oberbegriff und der Name einer neuen indigenen Bewegung ist. ²⁶

Wie die indigenen Proteste gegen die im letzten Jahrzehnt gefeierten „500 Jahre Entdeckung der Neuen Welt“ zeigten, kann das Überleben indigener Kulturen und Werte nach 500 Jahren Eroberung und Unterdrückung auch als 500 Jahre Widerstand betrachtet werden. ²⁷ In diesem Sinne lässt sich auch das Überleben bestimmter indigener Werte und Konzepte in einigen Reservationen der USA als eine Form dieses Widerstandes verstehen. ²⁸ Die folgenden Beschreibungen der indigenen Geschlechtervielfalt Nordamerikas beziehen sich allerdings vor allem auf historische Situationen. ²⁹ Den Forderungen der Protagonist_innen der Two Spirit-Bewegung folgend, werde ich den Begriff „Berdache“ auch im historischen Kontext durch den Begriff „Two Spirit“ ersetzen. ³⁰ In der wissenschaftlichen Literatur werden Two Spirit meist als Ausprägung indigener Konzepte von Homosexualität, Transvestitismus, Transsexualität oder Intersexualität verstanden. Ein solches Denken basiert jedoch auf eurozentrischen Grundlagen und ist dem Verständnis der Vielfalt und Verschiedenartigkeit von Formen der Konstruktion von Geschlechtern hinderlich. Eine kurze Auswahl der Vielfalt, die sich hinter Two Spirit verbirgt, soll dies im Folgenden verdeutlichen.

Statt einem Cross-Dressing, also einem Kleidertausch, der als „Transvestitismus“ nur in der Logik einer Zweigeschlechterordnung verstanden werden kann, trugen ethnographischen

²⁵ Die Selbstbezeichnung „Two Spirit“ ist die wörtliche Übersetzung des Begriffs *niiz manitoag* aus der Ojibway-Sprache. Die durch ihn vermittelte Ambivalenz entspricht der Bedeutung der indigenen Termini beispielsweise der Apache [Oberbegriff für z.B. Mescalero, Jicarilla, Lipan u.v.a.], Blackfoot [Siksika], Tewa, Yuki, Yupik oder Zuni, die sich als „alter-Mann-alte-Frau“, „Halb-Mann-Halb-Frau“, „Mann-Frau“, „Junge-Mädchen“ bzw. „Mädchen-Junge“ übersetzen lassen. Darüber hinaus gibt es jedoch auch andere indigene Eigennamen, die keine Ambivalenz ausdrücken, sondern einen transformatorischen Prozess beschreiben, wie beispielsweise bei den Aleut [Unangun], den Inuit, den Navaho [Dine] und den Tlingit, und andere indigene Termini, die sich nicht übersetzen lassen (siehe Roscoe 2000: 109, 213ff).

²⁶ Als Schlagwort einer sozialen Bewegung in den urbanen Zentren der USA und Kanada versteht sich das Konzept „Two Spirit“ auch als Brückenschlag zwischen den Konzepten der Geschlechter- und Sexualitätenvielfalt der indigenen Kulturen, und den Konzepten der westlichen Subkulturen (siehe Thomas und Jacobs 1999: 91, vgl. hierzu auch Lang 1994).

²⁷ Die militante indigene Bewegung „American Indian Movement“ (AIM) in den USA, beispielsweise, die lange Zeit als das in Europa bekannteste Beispiel dieses Widerstandes galt, stellt nur eine der vielen Formen dieses Widerstandes auf dem nordamerikanischen Kontinent dar (vgl. z.B. Peyer 1994: 56).

²⁸ Berichte über indigene Konzepte und Termini der Two Spirit in den heutigen Reservationen existieren beispielsweise für die Lakota, die Navaho [Dine] und die Zuni (vgl. Roscoe 2000: 112-114).

²⁹ Hierbei muss angemerkt werden, dass diese historische Situationen bereits durch einen Wandel aufgrund des Kontaktes mit den eindringenden Europäer_innen und den daraus entstandenen verheerenden Folgen für die indigenen Gesellschaften gekennzeichnet sind. Die Angaben der im Folgenden zitierten Ethnolog_innen basieren daher fast ausnahmslos auf quellenkritischen Interpretationen früher ethnographischer Berichte und Untersuchungen.

³⁰ Dieser berechtigten, indigenen Forderung kommen einige sensibilisierte Ethnolog_innen seit den 1990er Jahren nach (siehe u.a. Lang 1994, Thomas und Jacobs 1999, Tietz 2001).

Berichten zu Folge Two-Spirit in einigen Fällen eine ganz eigene Kleidung (z.B. bei den Navaho [Dine] und Isleta), die Kleidung alter Männer (z.B. bei den Cheyenne [Tsistsistas und Sotaev'o]), die Kleidung von Männern und Frauen gleichzeitig (z.B. bei den Kutenai) oder alternierend (z.B. bei den Monache und den Crow [Apsáalooke]). Darüber hinaus wird berichtet, dass in einigen Gesellschaften auch mehrere Optionen beobachtet wurden. In einigen Gesellschaften wurde ein den Europäer_innen als Cross-Dressing erscheinendes Verhalten nur von einigen Two Spirit der Gemeinschaft praktiziert (z.B. bei den Shoshone oder den Miwok), in anderen fehlte es ganz (z.B. bei den Ingolith, Klamath oder Pima [Akimel O'odham]). Die Two Spirit der Navaho [Dine] hatten nicht nur eine eigene Kleidung, sondern konnten auch die Kleidung von Männern oder Frauen tragen.

Auch das geschlechtsspezifische Verhalten der Two Spirit entsprach den Berichten zu Folge oftmals nicht einem Geschlechtswechsel (gender-crossing), sondern eher einem „multiple gender“ oder „mixed gender“, also einer sozialen Geschlechtsrolle, in der Two Spirit entweder die Tätigkeiten von Männern und Frauen miteinander kombinierten (z.B. bei den Assibinoi, den Chugach, den Crow [Apsáalooke] und den Navaho [Dine]), oder sie alternierend ausübten (z.B. bei den Lakota und den Monache).³¹

Berichte über einige der im 19. und frühen 20. Jahrhundert bekannt gewordenen Two Spirit verdeutlichen, welche besondere Möglichkeiten sich mittels der Two Spirit-Rolle für die Individuen und die Gesellschaften ergeben konnten. Die Crow [Apsáalooke] *boté* (Two Spirit-Bezeichnung der Crow [Apsáalooke]) Osh-Tisch („Findet sie und tötet sie“), beispielsweise, übte die Tätigkeiten von Frauen und Männern gleichzeitig aus, und erlangte als Künstlerin, Heiler (medicine man) und berühmter Krieger über die Grenzen der Crow-Gesellschaft hinaus Bekanntheit.³² Der/die *nádleehí* Hastiin Klah – *nádleehí* ist die Two Spirit-Bezeichnung der Navaho [Dine] – kombinierte die Tätigkeiten einer Weberin und eines Heilers (medicine man) miteinander und schuf so eine kulturelle Neuerung: eine Form sakraler Webkunst, die ihren Weg in die Kunst-Ausstellungen Chicagos fand, und deren spätere Abwandlungen heute den Navaho [Dine] als Einkommensquelle dienen.³³ Der als

³¹ Roscoe 1994: 355; Roscoe 2000: 128.

³² Roscoe 2000: 23ff. Da Osh-Tisch, die von den US-Amerikaner_innen als „woman Jim“ und „männlicher Berdache“ bezeichnet wurde, sich in einem Interview selbst mit weiblichen Pronomen beschrieb, verwende ich im Gegensatz zu vielen anderen Berichten über sie, ebenfalls weibliche Pronomen zu ihrer Beschreibung.

³³ Roscoe 2000: 39ff. Hastiin Klah wird in den Berichten immer als „er“ bezeichnet ohne, dass darauf Bezug genommen wird, wie er/sie sich selbst bezeichnete bzw. welche Pronomen die Navaho [Dine] ihm/ihr gaben. Da *nádleehí* durch Verhalten, Kleidung und Benennung als ein eigenes und drittes Geschlecht definiert werden können und es in unserer Sprache dafür keine Pronomen gibt, habe ich diese Sprachlosigkeit mittels der Verwendung beider Pronomen zum Ausdruck gebracht.

„Mädchen“ von den Blackfoot [Siksikas] aufgenommene Pi'tamakan („Rennender Adler“) erhielt aufgrund seiner Tapferkeit den Namen eines besonders geehrten Anführers. Pi'tamakan weigerte sich, ein Mädchen zu sein, und wurde in der Kindheit als *sakwo'mapi akikwan* (Junge-Mädchen) bezeichnet. Als Erwachsener trug er im Camp Frauenkleider und auf den Kriegszügen Männerkleider und sponsorte Sonnentanz-Feste, ein Privileg, welches Frauen vorenthalten war.³⁴ Mea-Muchatese (Frau-Häuptling) war ein weiterer berühmter Two Spirit der Crow [Apsáalooke]. Mea-Muchatese wurde wie Pi'tamakan als „Mädchen“ adoptiert, nahm aber nicht nur an den Jagden und Kriegszügen der Crow [Apsáalooke] teil, sondern wurde auch Anführer und heiratete vier Frauen.³⁵ Mea-Muchatese trug nur Frauenkleidung.³⁶ Masahai Matkwisa Manye, dessen später erlangter männlicher Name „Betört gefällige junge Frau“ bedeutet und der von den Mohave [Pipa a`ha macove] als „er“ angesprochen wurde, hatte als *hwame* - eine der beiden Two Spirit-Bezeichnungen der Mohave [Pipa a`ha macove] -, nicht nur weibliche Geliebte, sondern auch die Rolle eines Schamanen inne.³⁷

Neben den hier deutlich werdenden Funktionen als Heiler_innen, Künstler_innen, Krieger_innen und Anführer_innen, hatten Two Spirit auch andere wichtige gesellschaftliche Funktionen, z. B. als religiöse Spezialist_innen und als „Kuppler_innen“ (match-makers), die Heiraten arrangierten sowie als Mittler zwischen den Geschlechtern und später auch als Mittler zwischen den Kulturen.³⁸ Als religiöse Spezialist_innen, Heiler_innen, Krieger_innen und Häuptlinge konnten Two Spirit in einigen Gesellschaften nicht nur den gleichen sozialen Status wie andere Geschlechter, sondern sogar einen besonderen sozialen Status erreichen. Dabei konnte - wie am Beispiel Hastiin Klah's demonstriert -, nicht nur die damalige Gemeinschaft von den Fähigkeiten der Two Spirit und den Möglichkeiten, die ihnen ihre Rolle bot, profitieren, sondern auch spätere Generationen und damit die indigene Kultur als solche.

³⁴ Roscoe 2000: 81ff. Da Pi'tamakan als „tomboy“ beschrieben wird, der kein Mädchen, sondern ein Junge sein wollte, und er den Titel eines männlichen Häuptlings trug, verwende ich aus bereits mehrfach erklärten Gründen im Gegensatz zu Roscoe (und anderen Autor_innen) männliche Pronomen zu seiner Beschreibung.

³⁵ Hierbei muss angemerkt werden, dass auch in vielen indigenen Gesellschaften sexuelle Beziehungen und Ehen einer Normierung unterworfen waren. Der Ethnologe Lüder Tietz erklärt beispielsweise, dass in vielen indigenen Gesellschaften zwar sexuelle Beziehungen und Ehen zwischen Männern und Two Spirit oder zwischen Frauen und Two Spirit als legitim galten, nicht aber zwischen Männern und Männern oder zwischen Frauen und Frauen und teilweise auch nicht zwischen Two Spirit und Two Spirit (2001: 189).

³⁶ Roscoe 2000: 78f.

³⁷ Roscoe 2000: 93, 96.

³⁸ Roscoe 1994: 358.

So groß die in dieser kurzen Aufzählung deutlich werdende Vielfalt der Formen der Two Spirit-Kategorien, war, so unterschiedlich waren auch die diesen Kategorien zu Grunde liegenden Formen der Konstruktionen von Geschlecht, wie sich am Beispiel der *hwame* und *alyha* der Mohave [Pipa a`ha macove] einerseits, und der *nádleehí* der Navaho [Dine] andererseits veranschaulichen lässt.

Bei den Navaho [Dine], erklärt Roscoe, entspricht die geschlechtliche Kategorie *nádleehí* weder einem Geschlechtswechsel von Mann zu Frau oder Frau zu Mann, noch einem ambivalenten Mann- und Frau-Sein zugleich, sondern stellt ein ganz eigenes Konzept dar. *Nádleehí* bedeutet „jemand, der/die sich ständig verwandelt“ und beschreibt den Prozess einer kontinuierlichen Fluktuation zwischen den Geschlechtern. Somit sind, den Ausführungen Roscoes gemäß, *nádleehí* eher als „dritter Prozess“ zu verstehen, denn als dritte Kategorie. In dieser prozesshaften, sich stetig wandelnden Identität sind, so Roscoe, gleichzeitig drei Geschlechter involviert, nämlich Mann, Frau und ein drittes Geschlecht.³⁹ Dementsprechend wären *nádleehí* eigentlich „Three Spirit“ und nicht Two Spirit. *Nádleehí* wurden bei den Navaho [Dine] als Kinder an ihrem spezifischen Verhalten erkannt, die erfuhren aufgrund dieses Verhaltens eine besondere Aufmerksamkeit und Unterstützung. Ein solcher Umgang mit Kindern stellt einen nicht zu übersehenden Gegensatz zum Umgang mit Kindern in westlichen Gesellschaften dar. Darüber hinaus war, den Recherchen Roscoes zu Folge, bei den Navaho [Dine] auch ein Wechsel des Geschlechts im Erwachsenenalter möglich. Wie bereits erwähnt hatten *nádleehí* dabei verschiedene Möglichkeiten der Kleiderwahl, auch der einer ganz eigenen Kleidung und konnten verschiedene geschlechtlich konnotierte Tätigkeiten miteinander kombinieren, wovon in manchen Fällen die gesamte Gemeinschaft profitierte.⁴⁰

Die Mohave [Pipa a`ha macove] kannten im Gegensatz zu den Navaho [Dine] nicht drei, sondern vier Geschlechter. Neben den Geschlechtskategorien Mann und Frau, gab es noch *hwame*, die wie der bereits erwähnte Schamane Masahai Matkwisa Manye männliche Namen trugen und *alyha*, die weibliche Namen trugen und ebenfalls das Amt des Schamanen inne haben konnten.⁴¹ Auch bei den Mohave [Pipa a`ha macove] wurden Kinder sehr genau beobachtet und aufgrund ihrer Interessen und Fähigkeiten einem der vier Geschlechter zugeordnet. Roscoe erklärt, dass, wie in einigen anderen indigenen Gesellschaften auch, bei

³⁹ Roscoe 1994: 356; Roscoe 2000: 45.

⁴⁰ Roscoe 1994: 353-359; Roscoe 2000: 39-50.

⁴¹ Roscoe 2000: 72-73.

den Mohave [Pipa a`ha macove] den Träumen eine wichtige Rolle beim Entstehen der geschlechtlichen Identität zugeschrieben wurde. Ein Traum sagte einem Mohave [Pipa a`ha macove] beispielsweise die Geburt eines Sohnes voraus. Durch eigene Träume des Sohnes, die den Traum des Vaters bestätigten, wurde er schließlich zum Mann. Wenn ein Kind aber ein spezifisches Two-Spirit-Verhalten zeigte, so wies dies daraufhin, dass es bereits im Mutterleib von *alyha* oder *hwame* träumte und ein Two Spirit war. Bei den Mohave, [Pipa a`ha macove] schlussfolgert Roscoe, war Träumen der Schlüssel zum Erlangen einer geschlechtlichen Identität: und zwar einer geschlechtlichen Identität als Frau, als Mann, als *hwame* oder als *alyha*. In einem besonderen Übergangsritual, welches gleichzeitig eine Art Test darstellte, wurde beispielsweise ein Kind, welches von *alyha* träumte, am Ende der Pubertät zu einer *alyha*.⁴²

Die Pubertätsriten der Mohave [Pipa a`ha macove], die das Geschlecht des Kindes bestimmen sollen, erinnern an Marlons Ausführungen über seine Reservation. Darüber hinaus weist die Bestimmung des Geschlechts aufgrund des Verhaltens des Kindes bzw. der Interpretation bestimmter Träume des Kindes, auf ein gänzlich unterschiedliches Konzept der Entstehung des Geschlechts bzw. der geschlechtlichen Identität im Vergleich mit dem der westlichen Kultur. Nicht die körperlichen Merkmale des Kindes, sondern sein Verhalten, seine Träume und andere Faktoren bestimmen sein Geschlecht und seine Identität.

Wie bei den Navaho [Dine] wurde auch in anderen indigenen Gesellschaften Geschlecht nicht als unveränderlich und festgelegt verstanden. Roscoe beschreibt einen emischen Diskurs der Zuni demzufolge während der Schwangerschaft bestimmte Handlungen nötig waren, die dafür Sorge tragen sollten, dass das Kind überhaupt ein Geschlecht (sex) besitzt. Mittels Opferungen an Schreinen konnte auch das Geschlecht des Kindes vor der Geburt beeinflusst werden. Dieses Geschlecht konnte sich auch verändern, zum Beispiel, wenn die werdende Mutter während der Arbeit ein Nickerchen machte. Nach der Geburt des Kindes waren bestimmte Handlungen nötig, um das Geschlecht zu bestätigen bzw. dessen Andauern zu gewährleisten.⁴³ In der Wahrnehmung der Zuni war Geschlecht daher eher etwas Fluides, als etwas Fixes. Bei den Quechan, die ebenfalls vier Geschlechtskategorien kannten, war, so Roscoe, eine durch Träume verursachte Transformation der geschlechtlichen Identität während der Pubertät möglich. Auch bei den Maricopa [Pee-Posh] konnten von Geistern

⁴² Roscoe 1994: 365-366; Roscoe 2000: 138-143.

⁴³ Solche Handlungen waren beispielsweise das Giessen kalten Wassers auf den Penis oder das Reiben der Vagina mit einer Kürbishälfte (Roscoe 1994: 342f.).

beeinflusste Träume das Geschlecht junger Menschen ändern.⁴⁴ Dies entspricht auch Marlons Ausführungen, nach denen das Geschlecht in seiner indigenen Gruppe zwar bei der Pubertät bestimmt wurde, aber nicht unveränderlich war. Es liegt daher nahe, dass in den genannten Gesellschaften der Ursprung der geschlechtlichen Identität psychisch statt physisch gedacht wurde.⁴⁵ Die physischen Unterschiede wurden laut Roscoe zwar in den genannten indigenen Gesellschaften in vielfältiger und unterschiedlicher Form konstruiert, hatten aber nicht die gleiche ausschlaggebende Bedeutung wie in der westlichen Wahrnehmung.⁴⁶ Dies, so schlussfolgert Roscoe an anderer Stelle, entspricht jedoch einer ganz anderen, kulturellen Konstruktion von Geschlecht, einer Konstruktion des sozialen Geschlechtes ohne direkten Bezug zum biologischen Geschlecht: der Konstruktion von „gender without sex“.⁴⁷

5.

Menschen wie Marlon hatten in Gesellschaften, in denen die kulturelle Konstruktion der Geschlechter nicht allein oder gar nicht aufgrund von körperlichen Merkmalen des Kindes erfolgte, ganz andere Möglichkeiten der Entwicklung.⁴⁸ Wäre Marlon in einer solchen Gesellschaft aufgewachsen, z. B. in seiner Reservation, wäre sein Geschlecht ganz anders bestimmt worden und - so lassen seine Angaben vermuten - erst während der Pubertät festgelegt worden. Marlon hätte vermutlich als Mann, Frau oder Two Spirit leben können. Diese „Festlegung“ hätte dabei keinen unwiderruflichen Akt dargestellt. Das hätte zwar nicht bedeutet, dass Marlon frei von gesellschaftlichen Normen bezüglich des jeweiligen Geschlechts, seiner gesellschaftlichen Rolle und des erwarteten Verhaltens hätte leben können, wohl aber frei von dem Zwang, in einem Geschlecht leben zu müssen, welches von ihm nicht als das seine empfunden wurde und frei von den beschriebenen traumatisierenden Ereignissen, die diesem Zwang immanent waren.

Die Geschichte von Marlons Leben zwischen den zwei Kulturen und insbesondere die sich aus ihr ergebende Reflektion über die Vielfältigkeit kultureller Konstruktionen von

⁴⁴ Roscoe 2000: 144-146.

⁴⁵ Vgl. auch Roscoe 1994: 366.

⁴⁶ Roscoe 1994: 370.

⁴⁷ Roscoe: 2000: 135.

⁴⁸ Dies betrifft Menschen, die in den westlichen Kulturen als „intersexuell“ pathologisiert werden würden. Aufgrund der gänzlich verschiedenen kulturellen Konstruktion von Geschlecht betrifft dies ebenso Menschen, die in westlichen Kulturen als „Transsexuelle“ oder „Transvestiten“ pathologisiert werden würden und von denen sich viele selbst unter dem emanzipatorischen, entpathologisierenden Oberbegriff „Transgender“ verorten.

Geschlecht offenbart die Ideologiekraftigkeit einer als „naturgegeben“ konstruierten Zweigeschlechterordnung der modernen westlichen Kultur, die in letzter Konsequenz und technologischem Machbarkeitswahn zu den grausamen Exzessen der zwangsweisen „Verordnung eines Geschlechts“ und zu Genitalverstümmelungen an wehrlosen Kindern führt. Sie ist darüber hinaus sehr geeignet, eine dringend notwendige Reflektion und grundsätzliche Diskussion über Strukturen der Macht anzuregen - und zwar sowohl über die globalen Strukturen der Macht, die Nationen über Nationen und Kulturen über Kulturen haben, als auch über die gesellschaftlichen Strukturen der Macht, die bestimmte Wissenschaften und wissenschaftliche Institutionen über von ihnen pathologisierte Individuen und gesellschaftliche Gruppen haben, und insbesondere über die familiären Strukturen der Macht, die Eltern über das Sein und Werden ihrer Kinder haben.

6. Literaturverzeichnis

AG 1-0-1 [one 'o one] intersex , Wissenschaftlicher Beirat des Transgender Netzwerk Berlin und Arbeitsgruppe TransInterGenderSex

2005 „Intersex eine der vielfältigen Gestalten des Menschseins“, in: Neue Gesellschaft für Bildende Kunst (NGBK) (Hg.): *1-0-1 [one 'o one] intersex – Das Zwei-Geschlechter-System als Menschenrechtsverletzung*, Berlin: vice-versa-Verlag, S. 187

AGGPG [Arbeitsgemeinschaft gegen Gewalt in der Pädiatrie und Gynäkologie]

1997 „Zur Vernichtung intersexueller Menschen in Deutschland“, *Flugblatt der AGGPG*.

Amadiume, Ife

1987 *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*. London: Zed.

Balzer, Carsten

2005 „Marlon, die zwei Geschlechter, die zwei Kulturen und das chirurgische Messer – eine Geschichte über Macht und Widerstand“, in: Neue Gesellschaft für Bildende Kunst (Hg.): *1-0-1 [one 'o one] intersex – Das Zwei-Geschlechter-System als Menschenrechtsverletzung*, Berlin: vice-versa-Verlag, S. 87-95.

2006 „Hijras, Fa'afafine und Kathoey – Wandel alternativer Geschlechter im kulturellen Vergleich“, in: Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport (Hg.): *„weiblich, männlich – menschlich? Trans- und Intergeschlechtlichkeit“*, Dokumente lesbisch-schwuler Emanzipation 22, Berlin, S. 91-102.

Beh, Hazel Glenn and Diamond, Milton

2000 „An Emerging Ethical and Medical Dilemma: Should Physicians Perform Sex Assignment on Infants with Ambiguous Genitalia?“, in: *Michigan Journal of Gender and Law*, Volume 7 (1), S. 1-63.

Bennholdt-Thomsen, Veronika

1994 *Juchitàn – Stadt der Frauen*. Vom Leben im Matriachat, Hamburg: Rowohlt.

Butler, Judith

- 1991 *Das Unbehagen der Geschlechter* (Gender Trouble). Frankfurt/M: Suhrkamp.
1995 *Körper von Gewicht*. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Berlin: Berlin Verlag.
2001 "Doing Justice to Someone. Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality", in: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 7.4 (2001), S. 621-636.

Danielsson, Bengt; Danielsson, Marie Therese und Pierson, Robin

- 1992 "Polynesia's Third Sex: The Gay Life Starts in the Kitchen", in: Dynes, W. und Donaldson, St. (Hg.): *Ethnographic Studies of Homosexuality*. New York: Garland Publishing, S. 132-136.

Dreger, Alice

- 1998 *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Cambridge: Harvard University Press.

Devereux, George

- 1937 „Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians“, in: *Human Biology*, N° 9, S. 498-527.

Edgerton, Robert E.

- 1964 „Pokot Intersexuality: An East African Example of the Resolution of Sexual Incongruity“, in: *American Anthropologist*, 66 (6), S. 1288-1299.

Fausto-Sterling, Anne

- 2000 *Sexing the Body*. Gender Politics and the Construction of Sexuality, New York: Basic Books.

Fels, Eva

- 2005 *Auf der Suche nach dem dritten Geschlecht*. Bericht über eine Reise nach Indien und über die Grenzen der Geschlechter. Wien: ProMedia.

Foucault, Michel

- 1973 *Die Geburt der Klinik*. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München: Carl Hanser Verlag [Original 1962]
1989 *Der Gebrauch der Lüste*. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt/M.: suhrkamp taschenbuch [Original 1984]
1991 *Der Wille zum Wissen*. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt/M.: suhrkamp taschenbuch [Original 1976]
1998 *Über Hermaphroditismus*. Der Fall Barbin. Frankfurt/ M.: suhrkamp taschenbuch [Original 1978]

Fur, Gunlög

- 2001 „Native Americans – from compensation to casinos“, in: *HumaNetten*, Nummer 8, varen 2001, (siehe: <http://www.hum.vxu.se/publ/humanetten/nummer8/art0105.html>, Oktober 2004).

Haller, Dieter

- 2001 „Die Entdeckung des Selbstverständlichen: Heteronormativität im Blick“, in: *kea – Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, Ausgabe 14/2001, S. 1-28.

Herd, Gilbert (Hg.)

- 1994 *Third Sex / Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone Books.

Jackson, Peter A. und Sullivan, Gerard (Hg.)

- 1999 *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*, Canberra: Harrington Park Press.

Johnson, Marc

- 1998 "Global desirings and translocal loves: transgendering and same-sex sexualities in

- the southern Philippines”, in: *American Ethnologist*, 25(4), S. 695-711.
- Kessler, Susanne**
1998 *Lessons from the Intersexed*, New Jersey: Rutgers University Press.
- Klöppel, Ulrike**
2002 „XX0XY ungelöst. Störungsszenarien in der Dramaturgie der zweigeschlechtlichen Ordnung“, in: polymorph (Hg.): *(K)ein Geschlecht oder viele?* Transgender in politischer Perspektive, Berlin: Querverlag, S. 153-180.
- Kroeber, Alfred L.**
1902 „The Arapaho“, in: *American Museum of Natural History Bulletin*, N° 18, S. 19-20.
- Lang, Andrea**
1994 „’Two Spirit’-People: Gender Variance, Homosexualität und Identitätsfindung bei IndianerInnen Nordamerikas“, in: *kea – Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, Ausgabe 7/1994, S. 69-85.
- Levy, Robert I.**
1971 „The Community Function of Tahitian Male Transvestism: a Hypothesis“, in: *Anthropological Quarterly*, 44 (1), S. 12-21.
- Lowie, Robert**
1935 *The Crow Indians*, New York: Farrar and Rinehart.
- Nanda, Serena**
1990 *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- NGBK** [Neue Gesellschaft für Bildende Kunst] (Hg.)
2005 *1-0-1 [one ’o one] intersex – Das Zwei-Geschlechter-System als Menschenrechtsverletzung*, Berlin: vice-versa-Verlag.
- Mageo, Jeannette-Marie**
1996 „Samoa, on the Wilde Side: Male Transvestism, Oscar Wilde, and Liminality in Making Gender“, in: *Ethos*, 24(4), S. 588-627.
- Murray, Stephen O.**
1995 *Latin American Male Homosexualities*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Peyer, Bernd**
1994 „Wer hat Angst vor AIM?“, in: Lindig, Wolfgang (Hg.): *Indianische Realität. Nordamerikanische Indianer in der Gegenwart*, München: dtv wissenschaft, S. 56-75.
- Ramet, Sabrina Petra** (Hg.)
1996 *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and historical perspectives*, New York: Routledge.
- Reiter, Michel**
2000 „Ein normales Leben ermöglichen“, in: *Gigi - Zeitschrift für sexuelle Emanzipation*, N° 8, Juli/Agust, S. 8-12.
- Roscoe, Will**
1994 „How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity“, in: Herdt, G. (Hg.) *Third Sex / Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone Books, S. 329-372.
2000 *Changing Ones. Third and Fourth Genders in Native North America*, New York: St. Martin’s Griffin.
- Sinnot, Megan**
2004 *Toms and Dees. Transgender identity and female same-sex-relationships in*

Thailand, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Stephen, Lynn

2002 "Sexualities and Genders in Zapotec Oaxaca", in: *LATIN AMERICAN PERSPECTIVES*, Issue 123, Vol.29, No.2, S. 41-59.

Thomas, Wesley und Jacobs, Sue-Ellen

1999 „--and we are still here': from berdache to two-spirit people“, in: *American Indian Culture and Research Journal*, Vol. 23, N° 2 (1999), S. 91-107.

Tietmeyer, Elisabeth

1998 „Geschlecht, Differenz und Gynaegamie. Zur Multiplikation der Geschlechterrollen in Afrika“, in: Hauser-Schäublin, B. und Röttger-Rössler, B. (Hg.): *Differenz und Geschlecht*. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung, Berlin: Reimer, S. 163-183.

Tietz, Lüder

2001 „Bend the line back into a circle: Variabilität und Normativität alternativer Geschlechter- und Sexualitätskonstruktionen indigener Kulturen Nordamerikas im kolonialen Wandel“, in: *kea – Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 14/2001, S. 179-207.

Tolmein, Oliver und Rotermund, Bertram [Regisseure]

2001 *Das verordnete Geschlecht*, [Dokumentarfilm], BRD.

Totmann, Richard

2003 *The Third Sex. Kathoey – Thailand's Ladyboys*, London: Creative Press.

Whitehead, Harriet

1981 „The bow and the burden strap: A new look at institutionalized homosexuality in native North America“, in: Ortner, S. B. and Whitehead, H. (Hg.) *Sexual Meanings*. The Cultural Construction of Gender and Sexuality, Cambridge University Press, S. 80-115.

Wikan, Unni

1977 “Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender roles”, in: *Man*, 1977/12, S. 304-319.